

ACTAS

Compiladores

Cristina Bosso

Santiago Garmendia

Agustina Garnica

Ponencias individuales

Conferencias plenarias

Mesas temáticas

Simposios

AFRA
XX CONGRESO
TUCUMAN 2023



ASOCIACIÓN FILOSÓFICA
ARGENTINA



HUMANITAS



FACULTAD
DE FILOSOFIA
Y LETRAS



Agencia I+D+i

XX CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA AFRA

San Miguel de Tucumán, 20 al 23 de septiembre de 2023

Actas AFRA 2023: Congreso Nacional de Filosofía: Tucumán 2023 / Élisabeth Rigal...
[et al.]; Compilación de Cristina Bosso; Santiago Garmendia; Agustina Garnica. -
1a ed - San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán. Facultad de
Filosofía y Letras, 2024.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-754-368-1

1. Filosofía Contemporánea. I. Rigal, Élisabeth II. Bosso, Cristina, comp. III. Garmendia, Santiago, comp. IV.
Garnica, Agustina, comp.
CDD 199.82

Catalogación: Julio 2024

**Autoridades de la Asociación Filosófica
de la República Argentina**

Comisión directiva

Presidente: Pedro Karczmarczyk (UNLP)

Secretaria: Guadalupe Reinoso (UNC)

Tesorero: Manuel Berrón (UNL)

Vocales titulares

Mariana Castillo Merlo (UNCO)

Griselda Parera (UNL/UNER)

Lucía Federico (UNQ/UNTREF)

Esteban Ferreyro (UNMdP)

Santiago Garmendia (UNT/UNSa)

Héctor Bentolila (UNNE)

Vocales suplentes

1er suplente: María Sol Yuan (UNL)

2do suplente: Analía Melamed (UNLP)

Órgano fiscalizador

Titulares:

Florencia Rimoldi (UBA)

Eduardo Mattio (UNC)

Leandro Giri (UNTREF)

Suplente:

Horacio Banega (UBA/UNQ)

Comité organizador
XX Congreso Nacional de Filosofía

Presidente: Santiago Garmendia

Presidenta: Cristina Bosso

Secretaria general: Carolina Araujo

Agustina Garnica

Agustina Pérez

Catalina Hynes

Celia Medina

Daniel Araujo

Ezequiel Aráoz Martínez

Gustavo Eichele

Hugo Velázquez

Iván Gavriloff

Javier Soberón

José María Nieva

Juan Carlos Casado

Luz Ahumada

María Gabriela Cisterna

María Gallo Ugarte

Martín Estévez

Marisa Álvarez

Mónica Gonzalez Obeid

Nicolás Benzal

Soledad Ale

Prólogo

Cristina Bosso; Santiago Garmendia; Agustina Garnica

/Compiladores/

La filosofía como colectivo se reunió en Tucumán luego de la pandemia, en medio de una gran crisis económica y política, y en el año en que se conmemoraron cuarenta años de democracia y veinte congresos bienales de la Asociación Filosófica de la República Argentina. Y comprometió a un grupo de docentes, estudiantes y graduados a quienes agradecemos el tiempo y el trabajo que dedicaron y que hicieron posible el Congreso AFRA Tucumán 2023. También agradecemos a las autoridades de la asociación por haber confiado en nosotros.

Un congreso es la puesta en práctica de una manera de concebir la filosofía: participar de este tipo de eventos implica pensar que la filosofía es encuentro y es diálogo, implica sentir que el momento de lectura y reflexión en soledad solo se completa con la puesta en común, implica creer que el proceso de escritura queda trunco si no lo compartimos con nuestros pares, con nuestros colegas, con nuestros estudiantes. Como dice Arendt, hablamos para ser escuchados, escribimos para ser leídos. Un congreso de filosofía es la celebración del encuentro y de la palabra compartida.

Así como Borges decía imaginarse el paraíso bajo la forma de una biblioteca, este fue un paraíso de la palabra; nada estuvo quieto y nada quedó en el aire, porque las ideas fueron expuestas y defendidas en primera persona por referentes de todo el país y el mundo. Se alcanzó el objetivo de promover y difundir la reflexión y la discusión libre y comprometida.

Este congreso en especial y la pasión filosófica a la que responde fue un aporte que va más allá de la participación académica de cada uno en su especialidad, fue una reunión de pares de todas las disciplinas filosóficas, una convivencia que invita a salir del aislamiento voluntario de las especialidades como singularidades que no se reconocen parte de una comunidad filosófica. Fue una celebración de la diversidad, ya que acogió diferentes líneas de pensamiento y de investigación, los más variados temas y las diversas maneras de hacer filosofía, convocando la participación de representantes de todo el país y del exterior, abriendo la posibilidad de escuchar otras posiciones, de saber qué está pasando en otras áreas de la filosofía.

Hemos sido formados en esta tradición. Nuestra facultad nace del encuentro entre los intelectuales de nuestro medio con filósofos de otras latitudes que amplían el horizonte y disparan nuevas posibilidades para el pensamiento. Celebramos, actualizamos y revitalizamos durante esa semana la posibilidad de escucharnos, de volver a encontrarnos cara a cara.

Este congreso fue una la celebración de la diversidad, de la palabra y del encuentro. Valgan como muestra estas valiosas páginas.

Palabras de apertura del XX Congreso Nacional de Filosofía

Pedro Karczmarczyk

Presidente de la Asociación Filosófica de la República Argentina

Es muy grato encontrarnos aquí entre tantas caras conocidas y también encontrar muchas caras desconocidas; constatar que, afortunadamente, las nuevas generaciones quisieron recoger la invitación que lanzamos a renovar la celebración del reencuentro, el diálogo y la discusión que, entendemos, cada Congreso propicia. El hecho de que el XX Congreso sea el primero que se realiza luego del letargo forzado que impuso la pandemia, y que coincida con el aniversario de los cuarenta años de la recuperación de la democracia hace que este acto inaugural sea especialmente, no diríamos solemne, pero sí vibrante, a tono con las expectativas que lo anteceden y acompañan.

Los cuarenta años de democracia encuentran a nuestra sociedad en medio de una crisis profunda, cuyas causas y diagnósticos no viene al caso puntualizar aquí. No, en todo caso, más allá de la indicación de que es preciso repensar las cuestiones, el estado de las cosas y los sentidos cristalizados desde su raíz, y esa es una tarea a la que la filosofía, los filósofos y las filósofas no pueden sino sentirse convocados. Es en este sentido que me gustaría destacar la importancia de un Congreso como el nuestro, de un Congreso Nacional de Filosofía.

Una caracterización corriente de nuestra disciplina contrasta la forma de racionalidad que le cabe a la filosofía con aquella otra que les cabe a las ciencias. Mientras que las ciencias están “subdeterminadas” por sus datos –ya que, dada la evidencia empírica, son varias las teorías que podrían dar cuenta de la misma–, la filosofía, en cambio, está “sobredeterminada”, ninguna teoría puede dar cuenta de sus datos en su integridad. Los datos o fuentes de la filosofía son *evidencias* u *obviadas* que provienen de distintas partes, teorías científicas y filosóficas previas, saberes técnicos, convicciones políticas, morales, estéticas y religiosas, etc. Dadas las múltiples tensiones que se dan entre estas fuentes diversas, la filosofía debe forzosamente *rebelarse* ante las mismas, organizándolas, jerarquizándolas, trazando distinciones en lo que se presenta como macizo. Surge así una forma de racionalidad que, no siendo indiferente a ningún dominio, puede influir sobre cualquiera, a condición de asegurar sus posiciones en el campo de batalla filosófico.

En los últimos tiempos la filosofía ha tendido, como otros espacios del saber, a la especialización. En consecuencia, vemos proliferar encuentros abocados a las diferentes disciplinas que en nuestro congreso figuran como “áreas”, e incluso a temáticas más específicas

todavía. Esta es una tendencia natural y necesaria del desarrollo de un campo de saber. Pero también obedece a la peculiaridad de la reflexión filosófica contar con instancias de encuentro que atiendan a esa característica de la filosofía que impide que la misma pueda darse un objeto como lo hacen las ciencias. Hay ahí, entendemos, un aspecto de la tradición filosófica que constituye un legado precioso para el siglo XXI. La recepción que ha tenido esta convocatoria, en medio de dificultades económicas considerables, hace razonable creer que esta comprensión, que por otra parte tanto tiene que ver con la democracia, ha prendido entre nosotros como vocación colectiva, es decir, como comunidad polémica.

La Asociación Filosófica de la República Argentina ha desempeñado desde su fundación, en 1985, un importante rol en la tarea, siempre difícil, de constituir una comunidad filosófica. A partir de 1986 se hizo cargo de la organización de los congresos nacionales de filosofía, organizando en Buenos Aires el V Congreso Nacional, es decir, retomando la cuenta que se inicia con el primer Congreso Nacional de filosofía realizado en Mendoza en 1949. Los logros en este sentido deben calibrarse teniendo en cuenta la historia, la magnitud y las diferencias regionales de nuestro país. Si la Asociación Filosófica de la República Argentina no puede hoy aspirar a ser, dadas sus características, la asociación más intensa, no es menos cierto que es la más extensa y representativa y que colabora de manera crucial a la constitución de una comunidad filosófica en nuestra nación.

La edición número XX de un congreso nos habla de la maduración de un trayecto e impone algunos balances. Así lo hemos entendido, por lo que hemos comenzado a hacer disponible un archivo digital con las actas de los distintos congresos nacionales organizados por nuestra asociación. Hay ahí una responsabilidad indispensable de nuestra Asociación, la de recoger y reunir el camino recorrido, poniendo en circulación el valioso material que allí se depositó y apostando a recibir miradas críticas y reflexivas sobre este trayecto, algo indispensable para seguir adelante. Una primera reflexión sobre esta producción permite afirmar que los congresos nacionales han colaborado en la difusión de nuevas ideas y corrientes filosóficas de una manera plural, dando cuenta sin embargo de algunas hegemonías que pueden agradar más a algunos paladares que a otros; han mantenido controversias sobre problemas inveterados y también han recogido el desafío que los acontecimientos (políticos, científicos, sociales, artísticos, tecnológicos, etc.) de una contemporaneidad vertiginosa representaron para una reflexión filosófica atenta tanto a su propia dinámica como a sus aportes potenciales en otras áreas. La comunidad filosófica es hoy más extensa, más densa y diversa que hace cuarenta años y los medios de comunicación han sufrido entretanto una transformación revolucionaria. Todo ello transforma el sentido que posee un congreso de estas características, presencial y de

carácter general, pero esta transformación, en la medida en que seamos concientes de su peculiaridad, hace que podamos ver en la generalidad no tanto una indefinición de los contornos, sino una determinación peculiar, dotada de potencialidades propias y cuya necesidad es sentida por nuestra comunidad, como lo testimonia, creemos, la acogida que ha tenido el llamado a este congreso.

No nos queda ya sino agradecer el trabajo solidario de las muchas voluntades que se sumaron a la tarea de la organización, encabezados por Santiago Garmendia y Cristina Bosso, para permitir que hoy podamos dar inicio al XX Congreso Nacional de Filosofía, es decir, a la agitación del pensamiento filosófico, que no es otra que la del mundo contemporáneo en sus distintas facetas.

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| DISERTACIONES PLENARIAS | 16 |
| ¿Qué democracia para el mañana?..... | 17 |
| Desafíos, actualidades, filosofías..... | 24 |
| Escribir filosofía: oficios, herramientas, tonos | 33 |
| ¿Para qué? Si igual se vive... Filosofar (y nadar) en el siglo XXI | 42 |
| Sobre o fim e o lugar da Filosofia | 48 |
| El desafío del concepto de agencia al debate sobre el realismo | 56 |
| El pensamiento poético en la obra de Borges..... | 65 |
| ¿Cuál es el futuro de la filosofía? | 74 |
| SIMPOSIOS..... | 83 |
| Análisis de teorías en el marco de la concepción estructuralista | 84 |
| La praxis en enfermería. Un análisis estructuralista de la Teoría de la autotrascendencia..... | 85 |
| "Cómo Hayden White no escribió <i>Metahistoria</i> ". Aportes, debates y refiguraciones a 50 años de su publicación | 95 |
| El lugar de la racionalidad en <i>Metahistoria</i> | 96 |
| Lo práctico en <i>Metahistoria</i> | 103 |
| Conceptos disruptivos para pensar lo humano | 110 |
| Cuerpo máquina: efectos de sentido de una metáfora poderosa | 111 |
| El concepto de frontera..... | 119 |
| Controversias, formas de vida y malestar en el pensamiento contemporáneo..... | 131 |
| El silencio de los inocentes: Crítica al adultocentrismo desde una metodología Benjaminiana | 132 |
| La escalera tractariana, ¿una salida filosófica al malestar? | 138 |
| ¿Por qué los robots no son personas? | 148 |
| Maneras de <i>tratar</i> con el mundo | 156 |
| Sara Ahmed y los que se van de Omelas..... | 162 |
| Lo sublime y el resto en la obra de Tadhashi Kawamata | 169 |
| Los conceptos como armas: Una mirada de la despersonalización de la mano de Hannah Arendt | 177 |
| Capitalismo informacional: la dominación a través del deseo..... | 186 |
| Cultura audiovisual contemporánea:..... | 193 |
| Espejo, espejito... Sobre el concepto de "colonialidad del ver" aplicado a las representaciones de "lo femenino" en las producciones audiovisuales | 194 |
| Batman, Sísifo y el sentido de la vida | 201 |
| Debates ético-políticos interculturales contemporáneos | 209 |

| | |
|---|-----|
| El derecho humano al agua. Aporte ecofilosófico intercultural nuestroamericano liberador para una justicia anamnética, social, contextual y, en consecuencia, ecológica | 210 |
| De los DESC a los derechos sociales en perspectiva intercultural crítica..... | 219 |
| Crisis habitacional. La vulneración del derecho a una vivienda digna | 230 |
| En nombre del pueblo. Límites y potencias de la categoría de pueblo como sujeto de la liberación | 236 |
| La transmodernidad de Enrique Dussel, una vía de acceso a la cuestión de la Modernidad latinoamericana como problema filosófico | 244 |
| Desarrollos de la epistemología social contemporánea | 249 |
| Reflexiones metafilosóficas en torno al concepto de injusticia hermenéutica | 250 |
| El concepto filosófico como “constelación” a partir del trabajo con las fuentes de Deleuze y Guattari. Lecturas cruzadas de <i>Mil mesetas</i> (1980)..... | 257 |
| “¿Nomos o Polis?”: trazos para una posible filosofía del derecho en Gilles Deleuze | 258 |
| El lenguaje desde una perspectiva feminista | 265 |
| Dejar hacer cosas con palabras: libertad de expresión, actos de habla y discursos de odio..... | 266 |
| Algunos rasgos de la perspectiva feminista del lenguaje a la luz de la metaforología blumenberguiana | 275 |
| De Wittig a Butler: Hacia una filosofía política de subversión de las marcas | 283 |
| El pensamiento lógico-semiótico de Peirce, lecturas actuales. Del cosmos a la inteligencia artificial..... | 294 |
| El carácter procesual de la realidad en la filosofía de C. S. Peirce | 295 |
| Entre las normas y el significado. Debates contemporáneos sobre la aserción..... | 303 |
| Aserción y mentira: reflexiones acerca de las condiciones de posibilidad del acto de mentir..... | 304 |
| Todo el mundo miente: una concepción no epistémica de la aserción..... | 312 |
| Lo ilocucionario, lo locucionario y la aserción: reflexiones en torno a la tradición de actos de habla | 319 |
| Experiencia, emociones y vida pública..... | 328 |
| El condicionamiento de la experiencia estética por la intencionalidad creadora: una lectura desde Genette y Schaeffer..... | 329 |
| La guerra de las lógicas: la filosofía contraataca..... | 335 |
| No monotonía y antiexcepcionalismo: una salida al argumento de Quine | 336 |
| La inteligencia artificial como problema filosófico | 344 |
| La gubernamentalidad algorítmica: los procesos de subjetivación del siglo XXI | 345 |
| Lenguaje expresivo y discurso de odio..... | 354 |
| La pornografía y el silenciamiento: ¿por qué se necesita una regulación de la industria pornográfica? | 355 |
| Problemas filosóficos, históricos y didácticos en torno a la biología | 363 |

| | |
|--|-----|
| (Meta)ética en clave evolutiva: una revisión del escepticismo metaético de Michael Ruse a la luz de las teorías de proceso dual..... | 364 |
| Revisiones de los presupuestos metafísicos del cognitivismo..... | 370 |
| Cognición, metáforas y mundos. Diálogo entre las ciencias cognitivas y el EZLN | 371 |
| Lo ausente y lo incorporado: el lugar de los sistemas dinámicos en Andy Clark y Ezequiel Di Paolo | 377 |
| Sobre la integración del conocimiento subjetivo en la realidad objetiva | 385 |
| Temas actuales de fenomenología: emociones, afectos, pasiones..... | 392 |
| La sorpresa, soporte fundamental de toda imagen fotográfica | 393 |
| MESAS TEMÁTICAS..... | 401 |
| Agente epistémico y sujeto psicoanalítico en torno al símbolo y lo simbólico..... | 402 |
| La tensión en la interpretación heideggeriana de Schelling: Del idealismo temporal lógico al realismo temporal en lo divino | 410 |
| Un dialogo entre Franz Rosenzweig y Quentin Meillassoux: ¿Es posible pensar un realismo especulativo en <i>el nuevo pensamiento</i> ? | 420 |
| Acercamientos realistas a la fenomenología de Emmanuel Lévinas: el caso de Quentin Meillassoux | 428 |
| Más allá del realismo y el objetivismo: enseñanzas budistas para una “vía intermedia” | 437 |
| Justificación doxástica y proposicional en el debate entre internalismo y externalismo de la justificación | 443 |
| El discurso silenciado de la mujer en la historia de la ciencia..... | 450 |
| El objeto sonoro como agenciamiento: el medio y propiedades de los materiales | 459 |
| El poema como objeto sonoro | 467 |
| La inteligencia artificial y el pensamiento | 474 |
| Efectos de la posverdad en el audiovisual: hacia una ética preventiva de <i>deepfakes</i> | 483 |
| El fantasma moral en la máquina: de cómo los dilemas axiológicos y normativos irresolubles de la ética clásica se trasladan al chatGPT | 490 |
| La dialéctica platónica en tanto método, ¿unidad o evolución? | 498 |
| PONENCIAS INDIVIDUALES..... | 506 |
| La evolución como proceso creativo: Explorando el cambio y el desarrollo según Henri Bergson .. | 507 |
| El aspecto proteico del cuerpo y su relación con el signo en <i>Nietzsche y el círculo vicioso</i> de Pierre Klossowski | 511 |
| La tecnología como una nueva herida narcisista | 518 |
| Supuestos valorativos en la enseñanza y el aprendizaje de las ciencias naturales | 525 |
| La autodeterminación como cualidad inmanente y condición de posibilidad de la libertad | 535 |
| La afirmación del Otro como alumno a partir de Lévinas y Cerletti | 543 |
| El arte como maestro de la <i>Gelassenheit</i> | 550 |
| La recepción de Gombrich de la estética hegeliana..... | 557 |

| | |
|--|-----|
| La intencionalidad y la originalidad en el arte humano y el arte generado por IA. ¿Un abismo insalvable?..... | 563 |
| Deleuze y Beckett: el teatro como imagen y agotamiento | 570 |
| Conceptos densos: un enfoque crítico sobre la separación..... | 578 |
| Los No-Haceres del Sabio. Comparación y análisis de los diversos sentidos de <i>wuwei</i> en el taoísmo clásico | 585 |
| La virtud estoica y su recepción en Filón de Alejandría | 594 |
| La razón y sus perturbaciones. Un análisis del <i>Ensayo de las enfermedades de la cabeza</i> | 602 |
| Hacia un intento de desentrañar asunciones normativas implícitas en el pensamiento de Haidt. 609 | |
| Mito e identidad. Las marcas antropológicas del mito como producción cultural..... | 619 |
| Una lectura de Aristóteles a través de Enrico Berti | 625 |
| El doble desdoblamiento del diálogo en el <i>Sofista</i> | 634 |
| La destrucción del concepto de autor. Reflexiones desde Barthes y Derrida..... | 640 |
| A propósito del cuerpo: disquisiciones a partir de Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche ... | 646 |
| De la inexistencia divina: Introducción al materialismo especulativo de Quentin Meillassoux | 653 |
| Tecnologías extrañables: el caso de la Televisión. Un estudio desde la filosofía de la tecnología de Martin Parselis..... | 660 |
| Análisis conceptual de los supuestos implícitos en el Plan Argentino de CTI 2030 | 669 |
| Historia de la electronegatividad y su aporte al sistema periódico | 678 |
| La innovación como síntesis de la dicotomía epistémica entre descubrimiento y validación y su estructura resultante en el proceso de producción de conocimiento..... | 688 |
| La ciencia del alma. Aproximaciones a una respuesta integral acerca del misterio de los sucesos mentales y la consciencia | 700 |
| Razones para una concepción lingüística y social del pensamiento | 709 |
| La relación entre modalidad y pensamiento discursivo en la filosofía crítica kantiana..... | 718 |
| El <i>Discurso de Metafísica</i> de Leibniz como antecedente de la definición de la libertad en su <i>Teodicea</i> | 726 |
| <i>Rewilding</i> y Parques Nacionales. Debates en torno a la conservación | 734 |
| Hacia una ontología de las disidencias sexuales. | 743 |
| Las interpretaciones de la corporalidad y la plasticidad en Hegel según Judith Butler y Catherine Malabou | 743 |
| La filosofía de Ludwik Fleck como programa historiográfico | 750 |
| Controversias entre las teorías atómica y molecular en el siglo XIX. Una mirada desde la epistemología de Popper | 759 |
| Escuchar al loco | 766 |
| El cambio conceptual como problema epistemológico, cognoscitivo y didáctico. Una relectura del trabajo de Strike y Posner de 1992 | 775 |
| La figura del pobre como indicador heurístico de los modelos políticos..... | 784 |

| | |
|--|-----|
| El significado filosófico de las leyes lógicas del intuicionismo | 792 |
| El problema de las creencias inconsistentes en la lógica doxástica: Un comentario sobre el sistema dD de Daniel Rönnedal | 799 |
| La realidad como intra-actividad: implicancias post-metafísicas del Realismo Agencial de Karen Barad | 811 |
| Historiadoras, traductoras y filósofas en los años 40 latinoamericanos..... | 819 |
| Los avances metrológicos desde una mirada filosófica y su impacto en los niveles de complejidad de las ciencias..... | 827 |

Siglas de las instituciones mencionadas

(Aquellas cuyo país no se especifica pertenecen a la República Argentina)

AMU - Aix-Marseille Université

CIUNSA - Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta

CONICET - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

EUCVyTV - Escuela Universitaria de Cine, Video y Televisión

PUC- Pontificia Universidad Católica de Chile

PUCPR – Pontificia Universidade Católica do Paraná (Brasil)

SADAF - Sociedad Argentina de Análisis Filosófico

UACH - Universidad Austral de Chile

UBA - Universidad de Buenos Aires

UM - Universidad de Morón

UNA - Universidad Nacional de las Artes

UNAJ - Universidad Nacional Arturo Jauretche

UNC - Universidad Nacional de Córdoba

UNCo - Universidad Nacional del Comahue

UNCuyo - Universidad Nacional de Cuyo

UNdeC - Universidad Nacional de Chilecito

UNGS - Universidad Nacional General Sarmiento

UNJU - Universidad Nacional de Jujuy

UNL - Universidad Nacional del Litoral

UNLa - Universidad Nacional de Lanús

UNLP - Universidad Nacional de La Plata

UNMdP - Universidad Nacional de Mar del Plata

UNQ - Universidad Nacional de Quilmes

UNPA - Universidad Nacional de la Patagonia Austral

UNR - Universidad Nacional de Rosario

UNS - Universidad Nacional del Sur

UNSa - Universidad Nacional de Salta

UNSAM - Universidad Nacional de San Martín

UNSTA - Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

UNT - Universidad Nacional de Tucumán

UNTREF - Universidad Nacional Tres de Febrero

UTN - Universidad Tecnológica Nacional

DISERTACIONES PLENARIAS

Desafíos actuales de la filosofía. Controversias y debates

¿Qué democracia para el mañana?¹

Élisabeth Rigal (AMU)

En 1992, Francis Fukuyama publicó un libro que ha tenido una importante repercusión mediática y que ha suscitado enérgicas controversias en los medios intelectuales. En este libro con tintes neo-evangélicos, que él titula *Le fin de l'histoire et le dernier homme (El fin de la historia y el último hombre)*, explica que, aunque nosotros tenemos cierta dificultad para darnos cuenta, debido a que las catástrofes acaecidas en el transcurso del siglo XX nos han incitado a creer en un futuro siempre portador de malas noticias, “la buena noticia” finalmente ha llegado y que hemos arribado a las puertas de la “Tierra Prometida”.

Aquello a lo que él llama “buena noticia”, y que interpreta a la luz de la concepción hegeliana de la historia como un proceso racional con un único sentido, es la caída del Muro de Berlín y el derrumbamiento de los regímenes del Este. Y, evidentemente, tenemos que alegrarnos por este gran acontecimiento. Pero también es necesario preguntarse si la división del mundo que tuvo lugar en la época de la guerra fría tuvo verdaderamente el sentido que él le atribuye en su libro, jugando sobre dos registros. Entonces, es necesario plantearse dos preguntas:

- (1) ¿La caída del comunismo soviético muestra, como él lo afirma, que ninguna amenaza radical pesará de aquí en más sobre nuestras sociedades democráticas? Dicho de otro modo, ¿Esta caída representa lo que Fukuyama designa con la expresión “fin de la historia”?
- (2) ¿La política liberal es verdaderamente “la forma final de *todo* gobierno humano? O formulado de otro modo: ¿Nuestras democracias liberales son la verdad de la democracia, realizan el ideal democrático?

Los detractores de Fukuyama no han perdido la oportunidad de remarcarle que su respuesta a la primera pregunta – su tesis sobre “el fin de la historia” ha sido desmentida por la historia misma, porque, poco tiempo después de la caída del comunismo soviético, nuestras democracias se han visto confrontadas con una nueva gran amenaza, la del islamismo radical. Y parece incluso que su tesis sobre la democracia no sería más sostenible que su tesis sobre la historia. Al menos esto es lo que quisiera mostrar. Con este propósito, tomaré en consideración el bosquejo que Fukuyama del *homo democraticus*, inspirándose tanto en las tesis de Hobbes y

¹ Traducido del francés por Nérida A. Sibaldi. Revisión de la traducción por Pedro Karczmarczyk.

de Locke sobre el *homo economicus* como en las de Hegel sobre la lucha por el reconocimiento y en el entrecruzamiento de estas tesis.

Este retrato es el de un ser enmudecido por sus pulsiones egoístas: desde siempre ha buscado conservar sus bienes y adquirir nuevos, y ahora los progresos de la economía han liberado en este hombre la sed del consumo. Pero este ser que está hoy llevado por un deseo de consumo también está animado por un deseo de reconocimiento. Y es por este segundo deseo que Fukuyama al igual que Hegel, define la esencia del hombre; distinguiendo dos formas: la “megalotimia” y la “isotimia”.

La “megalotimia” es el deseo de ser reconocido como superior a los otros o, dicho de otro modo, el deseo de dominar; es la fuente de la violencia y tiene consecuencias catastróficas en el plano político. La “isotimia” es el deseo de ser reconocido como igual a los otros; está en la búsqueda del reconocimiento mutuo y apunta entonces a la igualación, pero implica el riesgo de querer borrar aquello que no puede serlo, lo que Fukuyama llama “desigualdades naturales”. “Ninguna persona nace siendo Mozart” afirma en efecto Fukuyama, para despejar de un plumazo los problemas que aluden a lo que Montesquieu designa como “igualdad de condición”.

Fukuyama traza su retrato del *homo democraticus* para fundar el liberalismo político sobre la “isotimia” y para mostrar que hay que atribuirle dos funciones a la gobernabilidad liberal. En primer lugar, es necesario velar para que el deseo del consumo no prevalezca sobre el deseo del reconocimiento, porque entonces sería la victoria del “último hombre”, es decir del hombre egoísta e imbuido en las sociedades de consumo. En segundo lugar, es necesario velar para que el deseo de reconocimiento no se desboque y no intente cruzar sus “límites naturales”.

Estas dos funciones, hay que subrayarlo, son tanto la una como las otras funciones correctivas y no dejan ninguna duda sobre el hecho de que la Tierra Prometida a la que *El fin de la historia y el último hombre* nos abre las puertas no tiene nada que ver con el Edén. Además, si bien su libro concluye con una nota de optimismo, Fukuyama reconoce a medida que avanza en sus análisis que el ideal liberal es más decepcionante. Y en los años 2000, dirá reproduciendo una palabra célebre de Churchill que “la democracia liberal es el peor de los regímenes, exceptuando a todos los otros” (obviamente, Churchill no se refería a la democracia liberal, sino simplemente a la democracia).

Fukuyama aporta dos elementos para la respuesta de la cuestión, que es el asunto central de su libro, de saber cuál es la política que puede impedir que la isotimia se desboque. Por una parte, muestra que hay que proscribir cualquier política de extensión de derechos, dado que en ciertos casos se particularizaría a los grupos sociales y se avivaría la megalotimia entre los

grupos. Por otro lado, muestra que la gobernabilidad liberal debe combatir a los defensores incondicionales de la igualdad. Fukuyama explica, además, que la política liberal no debe buscar promover sobre todo y a cualquier costo cualquier igualdad que sea defendible ya que esto solo podría hacerse en detrimento de la libertad, y que la misma debe otorgar confianza a la economía, puesto que en el capitalismo hay un movimiento tendencial que borra poco a poco las desigualdades que pueden ser eliminadas y que solo mantiene aquellas que son “imputables a la diferencia natural de los talentos y a la división económicamente necesaria del trabajo”.

Francamente, Fukuyama tiene necesidad de abordar cuestiones que alcanzan las desigualdades sociales para fundar la política liberal en la isotimia. Pero estas cuestiones lo complican considerablemente y él busca, manifiestamente, “neutralizarlas” al punto de reconocer lo siguiente: “Estas cuestiones continuarán preocupando a las sociedades liberales en las próximas generaciones, porque, en cierta manera, no pueden ser resueltas en el marco del liberalismo”. Esta extraña confesión que nos muestra la extrema fragilidad del edificio neohegeliano que él nos presenta; edificio al que, sin embargo, hay que reconocer el mérito de haber desnudado algunos de los engranajes fundamentales de la máquina económica del capitalismo.

No obstante, los problemas que Fukuyama ha dejado pendientes son justamente los que han afrontado los pensadores de la democracia, pensadores que no niegan ciertamente que no tengamos todos los mismos talentos, pero que rechazan supeditar la convivencia a las necesidades económicas reales o pretendidas. De este modo, Hannah Arendt afirma que “la pluralidad humana posee el doble carácter de igualdad y de distinción”, y que la política no es “la administración de las cosas humanas” sino una cuestión de emancipación.

Efectivamente, los pensadores de la democracia han reconocido en “la igualdad de condición” un imperativo fundamental de justicia y han hecho de la emancipación su gran tema. La mayoría lo ha enseñado a la luz de las dos primeras democracias modernas (la estadounidense y la francesa), y han reconocido en ellas la emergencia de lo que se llama el Estado de derecho, es decir, sociedades en las que cada uno está puesto bajo la protección de la ley, en donde tanto los gobernantes como los gobernados están sometidos a la ley y en donde es posible una oposición al poder fundada en el derecho.

Por tanto, en la cuestión de la extensión de los derechos, yo resaltaría el hecho de que una revolucionaria francesa intentó iniciar una política de ampliación de los derechos adquiridos en 1789. Poco antes de subir al cadalso Olympe de Gouges, quien luchaba para que a la mujer le sea reconocido un lugar social y un rol político, había redactado efectivamente una Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana. Y en relación con esto destacaré que

Kant escribió que “si la justicia desaparece, que los hombres vivan sobre la tierra es algo que no tiene valor” y que él seguía el día a día de la revolución francesa en la Gaceta de Königsberg. Sin embargo, después de haber reconocido su fracaso, al día siguiente de la decapitación de Luis XVI, él no estuvo por ello menos convencido que la revolución francesa constituye un acontecimiento capital –y lo explica– porque es el signo de una salida de la humanidad de su minoría de edad.

En lugar de intentar convencernos de que el Estado liberal es la verdad de la democracia, hubiera sido mejor para Fukuyama reconocer los derechos inalienables que la “condición de igualdad” exige que sean atribuidos a todos y a cada uno, y tomando en consideración las democracias que han existido en la historia, poner al descubierto sus engranajes, y preguntarse si en el mundo desencantado en el que vivimos, no sería posible, por una vía o por otra, reavivar el espíritu democrático.

*

De allí mi pregunta: ¿Qué democracia para el mañana? O formulada de una manera menos lapidaria: ¿qué democracia hay que desear para el mañana? Sobreentendiendo que nuestros deseos no se realizan siempre y que nadie sabe qué será del mañana.

Para intentar aportar a esto algunos elementos como respuesta, me propongo regresar a las fuentes de la democracia y tomar en consideración a la democracia griega. En efecto, no hay que olvidar que es en Atenas en donde se inventó la democracia. Nació en el siglo de Pericles (el siglo V a. de C.) y se mantuvo en pie durante más de un siglo. Permitió a los atenienses, no solo liberarse de una oligarquía tiránica sino también salir de la gran crisis económica en la que los había inmerso la guerra del Peloponeso.

Como lo establecieron los historiadores, la democracia ateniense es una institución de la cual no existe otro antecedente en la historia de la humanidad (lo que justifica que se hable de invención de la democracia). Esta institución ofrece a todos los ciudadanos la posibilidad de participar en las deliberaciones públicas y en el voto de las leyes. Es, en consecuencia, una democracia directa que reposa sobre dos grandes principios: *la isonomía* y *la isegoría*, es decir, la participación en la decisión política en partes iguales por todos los ciudadanos y en el libre ejercicio de la palabra de cada uno en la deliberación política.

La democracia ateniense, si bien les confía la responsabilidad política a todos los ciudadanos, no está sin embargo guiada por el ideal de emancipación puesto que la esclavitud existía en la Atenas democrática como en todas las otras ciudades griegas y no estaba en el espíritu de los hombres libres que deliberaban sobre el bien común cuestionarla. Afirmar, como

lo hará la Declaración de 1789 que “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos” era totalmente inconcebible para un griego de la antigüedad.

¿Qué puede entonces enseñarnos esta democracia a nosotros que hemos abolido la esclavitud en nombre del ideal democrático? Cornelius Castoriadis se hizo esta pregunta y la ha respondido en dos estudios contemporáneos al libro de Fukuyama: *La cultura en una sociedad democrática* (1991) y *Democracia ateniense: falsedades y verdaderas cuestiones* (1992). Castoriadis no niega que la democracia ateniense conlleve límites verdaderos, de los cuales la esclavitud es un testimonio, como así también lo es la negación del estatus sociopolítico de la mujer. Él explica que estos límites deben ser imputados al hecho de que el imaginario social de la Grecia antigua era un imaginario aristocrático que le impedía de antemano reconocer la igualdad de condición de cualquier hombre; pero que no por ello la democracia ateniense posee menos “semillas fecundas” para pensar “el proyecto de una sociedad autónoma”. Y toma a la democracia ateniense como el tipo ideal para pensar este proyecto.

Este proyecto es el que ha concebido en los años 50 junto a Claude Lefort y algunos otros intelectuales cercanos al partido comunista internacionalista pero consternados por lo que sucedía en ese entonces en Rusia. Se trata de un proyecto genuinamente antitotalitario que busca refundar la idea de democracia. Castoriadis lo elaboró preguntándose qué es lo que diferencia a una sociedad heterónoma y qué es una sociedad completamente autónoma. Ha mostrado que las sociedades heterónomas son las que su modo de institucionalización es, o bien sagrado o bien tradicional, es decir, todas aquellas formas que convocan a una instancia exterior para dar un fundamento a sus instituciones, tanto las sociedades monoteístas que dan una justificación teológica a sus leyes como las sociedades arcaicas y las ciudades antiguas que reposan en una fundación mítica de sus instituciones. En cambio, son autónomas las sociedades que se autoinstitucionalizan. Castoriadis las define en términos de “autoinstitución de la colectividad por la colectividad” para explicar lo que hace posible este modo de institucionalización reflexivo y “el saber difundido en la colectividad de que nuestras leyes han sido hechas por nosotros y que nosotros las podemos cambiar”.

A este saber, Castoriadis, que es filósofo y psicoanalista, lo concibió como el saber de una colectividad anónima que afirma su autonomía y ha dado cuenta de ello en términos de “sociedad constituyente” (dicho de otro modo, de inconsciente colectivo) explicando la instancia constituyente, porque ella no es exterior a la instancia constituida, manifiesta el poder creativo de nuestra imaginación. Establece así que, a diferencia de las sociedades heterónomas cuyas instituciones son fijas, las sociedades autónomas son sociedades dotadas de una fuerte

historicidad en el sentido profundo. Y ha mostrado lo que es esta autoinstitucionalización tomando en consideración a la democracia griega y explicando tres cosas. (1) Esta democracia ha fundado sus instituciones sobre un postulado, el postulado de la misma capacidad de todos para afrontar las cargas públicas. (2) Su objetivo fue el de verificar este postulado, es decir, desarrollar las capacidades requeridas para que todos asuman la responsabilidad política (3) Para alcanzar este objetivo, la democracia puso en marcha “un proceso político de educación” que es “una verdadera *paideia* activa” en la que conviene reconocer el modelo de todo proceso emancipador.

Según Castoriadis, la democracia ateniense es entonces la invención de una manera inédita de “vivir juntos” que reposa en el postulado de la igualdad, y que abre el espacio de la política. (Castoriadis distingue efectivamente la política de lo político). Lo que significa, como él lo resalta, que los atenienses han concebido sus instituciones democráticas “no como un simple medio sino como un momento de encarnación y de facilitación de los procesos que las configuran”; y que su democracia no es en consecuencia ni un simple “modelo institucional”, ni “un régimen político en el sentido tradicional”.

Es necesario, creo, reconocer en los análisis de Castoriadis un triple mérito: haber tratado la cuestión la institucionalización acercándola a la de la creatividad; haber establecido claramente que no es posible abordar la cuestión de la democracia en el marco de una discusión sobre “el buen gobierno” como lo hacen además los filósofos clásicos y el mismo Fukuyama; haber mostrado que una política democrática es la antítesis de toda política de gestor.

Pero también hay que lamentar las consecuencias que Castoriadis ha sacado de estas tesis que le han sugerido su ideal-tipo y que le han impuesto su creencia en la infinidad de la creatividad política. Efectivamente, Castoriadis ha considerado a la democracia directa como la única forma verdadera de democracia que pueda existir, y ha pensado la autoinstitución como la obra de “la actividad explícita y lúcida” de la colectividad en su totalidad, explicando que una sociedad verdaderamente autónoma es una sociedad en la que existen solamente “instituciones de poder explícitas”. Se ha comprometido con una crítica radical de las democracias modernas para mostrar que ellas no pueden más que engendrar “libertades estrictamente defensivas”, dado que sus instituciones presuponen la presencia, “frente a la sociedad”, de un “poder hostil y peligroso” cuyo derecho solo puede limitar su potencia. Y Castoriadis comenzó a soñar para el futuro con una “sociedad sin Estado” en donde no existiría ningún poder ajeno a la sociedad.

Es este sueño el que Claude Lefort ha desestimado cuando afirmó que “la democracia, es el advenimiento del poder como lugar vacío”. Sin embargo, es necesario destacarlo, Lefort

ha planteado la misma pregunta y en los mismos términos que Castoriadis. En efecto, ha destacado también la cuestión de la creatividad, y se ha dedicado a mostrar que solo hay democracia allí donde una dinámica emancipadora está en marcha.

Pero Lefort no ha creído en la autonomía. No ha creído tampoco en el sujeto soberano, ni en el pueblo soberano y ha rechazado también el recurrir a un tipo-ideal. Para inscribir su proyecto de refundación, toma en consideración la historia de las sociedades modernas y analiza en ellas la emergencia de las democracias, explicando para ello que estas han sido instituidas bajo el efecto de una lucha por la conquista de los derechos humanos, lo que muestra que la dinámica emancipadora está indisolublemente ligada a la cuestión del derecho, y que por lo tanto es posible “separar” el derecho de la política. Y, sobre el fundamento de esta tesis, se apoyó en la definición arendtiana de la condición humana por la igualdad y la distinción para demostrar que es necesario pensar a la democracia como una sociedad abierta que permite a los hombres vivir juntos al ritmo de sus discordancias y que delega el ejercicio del poder en los gobernantes periódicamente renovados para dejar vacío el lugar del poder, de manera de mantener la apertura al porvenir.

Lefort ha hecho de la cuestión de los derechos humanos su gran cuestión, y ha reconocido en ellos el núcleo duro de la democracia. Y es precisamente por la cuestión del derecho que rompió con el marxismo al cual había adherido en su juventud. En *Derechos del hombre y política* (1980) demostró en efecto que Marx se menospreció completamente suponiendo que la Declaración de 1789 reivindicaba los derechos egoístas del individuo burgués, ya que los derechos humanos que ella declara inalienables “reducen el derecho a un fundamento que se ofrece como interior a él y que se sustrae de todo poder”.

Lefort ha opuesto a la revolución bolchevique la *revolución democrática*: Esta revolución la concibió como una revolución que camina desde hace mucho tiempo “por vías salvajes” en el teatro de un conflicto que transcurre entre fuerzas que quieren recortar sus efectos y fuerzas que impulsan su propagación. Caracteriza de este modo lo que se podría llamar la conminación democrática: “explotar los recursos de la libertad y de la creatividad de los que extrae una experiencia que acoge los efectos de la división; resistir a la tentación de cambiar el presente por el futuro; hacer el esfuerzo al contrario de leer en el presente las líneas de posibilidades que señalan la defensa de los derechos adquiridos y la reivindicación de los nuevos derechos, aprendiendo a distinguirlos de lo que es sólo satisfacción del interés”.

Me detendré aquí y concluiré abruptamente señalando que no está ciertamente al alcance de los filósofos cambiar el mundo pero que su responsabilidad es preguntarse acerca de lo que podría expandir los horizontes y “las fronteras de lo posible” y reanimar el espíritu democrático.

Desafíos, actualidades, filosofías

Alberto Moretti (UBA)

Resumen: Respecto de si en estos días hay asuntos filosóficos que (1) son fundamentalmente nuevos, esto es, son radicalmente ajenos a la historia del pensamiento filosófico y (2) son, o deberían ser, especialmente importantes para quienes filosofan, se propone iniciar el examen de la opinión de que no los hay que satisfagan (1) y, aunque no es fácil creer que los haya del tipo (2), hay un problema filosófico contemporáneo, concierne al vínculo entre las instituciones profesionales y la práctica histórica del filosofar en tanto tal, que satisface la condición (2).

Palabras clave: actualidad de la filosofía; práctica de la filosofía; profesionalidad de la filosofía; desafíos filosóficos.

Observaciones preliminares

Quienes participamos de esta reunión hemos sido invitados a dialogar sobre el tema “Desafíos actuales de la filosofía” ¿Qué atendemos al preguntarnos por tan inusuales provocaciones? Tal vez solo queramos descubrir los asuntos que actualmente reciben, o merecerían recibir, la mayor dedicación por parte del conjunto de quienes filosofan. Es una indagación interesante, al menos desde el punto de vista socio-histórico, pero requiere algunas aclaraciones para hacerla más interesante, sobre todo si quisiéramos hacerla filosóficamente más interesante. Enseguida se presentan dudas sobre el sentido de *la* filosofía, el de desafío filosófico y el de actualidad.

Cuando la cuestión sea qué es *la* filosofía, esperar una respuesta que satisfaga a todas aquellas personas de las que corrientemente decimos que filosofan es postergar indefinidamente el tratamiento de la pregunta por sus presuntos desafíos actuales. Veamos hasta dónde llegamos admitiendo, provisoriamente, que hay varias filosofías desde el punto de vista sociohistórico. Es decir, ambientes reconocidos como filosóficos por casi todos los ambientes filosóficos, pero que están ostensiblemente separados entre sí. Separados por temas, tradiciones y modos de proceder, pero también por las condiciones materiales de las comunidades en que se desarrollan. A falta de un concepto bien determinado y común conviene, para esta conversación, recurrir al plural *filosofías*, y, si me permiten, a un compendio general y vaporoso (que dejaremos oscilar entre filosofía y sociología): consideración dialógica y personal acerca de asuntos “últimos” (cf. § [2]). Destacando el componente dialógico, habrá filosofías diversas determinadas por diversos conjuntos de colegas dialogantes (fenomenólogos, analíticos, dialécticos, hermeneutas). Destacando el componente personal, habrá tantas filosofías como tipos de

estructuraciones personales (actitudes, creencias, dudas, fines, prejuicios, ansiedades) resulten del diálogo filosófico colegial.

En cuanto a los desafíos, al entender esta palabra podríamos prescindir de sus fuertes connotaciones actuales vinculadas con deseos de ocupar el lugar de otro, o el primer lugar de una competencia bélica o deportiva donde solo uno triunfa y sus rivales son derrotados o sometidos, y todos sufren, urgidos por frustrar los intentos de los competidores y uncirlos al propio carro triunfal. Y si, al cabo, la competencia fuera de todos contra la realidad, porque ella se empeña en retornos a duelo, eso será para quien la sienta como un sujeto temible, frívolo y a ratos pendenciero. Pero no necesitamos ese punto de vista. Despejadas estas resonancias tan tristemente humanas, con esa palabra (desafío) podríamos querer aludir, por ejemplo, a algún asunto, problema, pregunta o rumorosa inquietud, que preocupa o debería preocupar a muchos que filosofan. Filosofantes dispuestos a entenderse y conceder que los demás pueden tener el logos de su lado, al menos parcialmente, ya que el asunto, además de ser comprometedor, es confuso o complejo y requiere conversar con paciencia (sin urgencia) y respetuosamente (sin querer derrotar a los colegas o al cosmos sino queriendo comprender en compañía). Incluso podríamos estar hablando de asuntos que parecen muy importantes para la comunidad en general. Claro que, filosóficamente, también importará advertir cómo y por qué y en quienes se ha originado esa demanda acuciante. Esta aclaración sobre la palabra “desafíos” puede parecer ociosa, pero la elección de palabras para plantear inquietudes arrastra a su consideración, incluso filosófica, las tramas semánticas que las acompañan en sus usos más habituales. Especialmente cuando quienes las plantean no creen estar filosofando al hacerlo, pero quedan esperando prontas respuestas filosóficas de interés común. Entonces conviene, al menos, recordarlas.

Sobre la *actualidad* de los asuntos filosóficos hay disputa. En esta actualidad (la de hoy), esa palabra parece sugerir que quien filosofa ha de actualizarse para no quedar rezagado. ¿Rezagado en qué? ¿Cuál es su carrera? ¿Es su CV para el *cursus honorum* de su época? ¿No es el incierto curso de su propia vida? Por otra parte, ¿qué asunto filosófico no es actual? ¿Los que se resolvieron o desecharon? Pero la mayoría de esos asuntos se parecen a ese bandoneonista hondo y sencillo que siempre estaba volviendo al barrio del que nunca se había ido. La palabra también sugiere novedad. Sugiere que hay asuntos filosóficos que no fueron o no pudieron ser advertidos antes y que están radicalmente desconectados de los anteriores, que no tienen historia, que para su tratamiento nada hay necesario ni pertinente en el pensamiento filosófico del pasado. Tal vez se piense en cuestiones como la meditación sobre la inteligencia artificial de última o, mejor, de venidera generación; el grado, velocidad y modos

contemporáneos de inequidad y dominación social; la crisis presente de la representación democrática; la clonación humana; la manipulación genética y cerebral; el pluralismo lógico; la teoría de cuerdas; las redes informáticas y sus groseros pero redituables sesgos; el calentamiento global; el arte efímero; la mente extendida; la posthumanidad. ¿Alguno de estos asuntos es filosóficamente independiente de asuntos ya considerados en el siglo XIII, o el III o el IV o el XVII o XIX? Mientras sigamos siendo humanos, las cuatro preguntas kantianas y la interpretación socrática de la admonición délfica obligarán a contaminar de historia todo asunto filosófico, y con eso lo actual actualizará lo aparentemente inactual. Alternativamente, si referimos la actualidad a las preocupaciones de la comunidad en general, puede creerse que lo característico de una contribución filosófica es su inactualidad. Porque al pensar filosóficamente un asunto públicamente acuciante, la naturaleza de esa reflexión y su eventual resultado provisorio lo complican y trastornan de tal manera que ya no parecerá valioso ni pertinente ni actual a quienes lo vivieron en términos no filosóficos.

Amateurs y profesionales

Si filosofar fuese algo que implica practicar: (1) una disciplina, (2) dialógica y (3) personal para pensar (4) asuntos “últimos”, haría los siguientes comentarios preliminares. Que la condición de “último” por ahora quede librada a la imaginación de cada quien; que puede dialogarse, con variada dificultad derivada de la estructura del espacio-tiempo y la memoria, con colegas vivos y muertos (incluso hace siglos) pero también, dificultosamente otra vez, con el resto de la comunidad y con las instituciones de la comunidad; que la encarnación personal de la disciplina genera obras filosóficas públicas (ediciones, docencias, conversaciones) pero también contribuye a producir disposiciones generales y acciones particulares, de todo tipo, que van modelando la propia vida; que el aspecto disciplinar alude al propósito de pensar con cuidado, en rigor, con cuidados individuales y colectivos de varias clases, que fueron delineándose intersubjetivamente, de modo amateur durante muchos siglos pero que, desde alrededores del año 1800, adquirió carácter profesional.

En el concepto de filosofía aludido antes, heredado de los griegos, hay referencia a la práctica de la conversación. Tener ese concepto, recuerdo, no es tener una definición, aunque quizá plantee la tarea de elaborar análisis parciales aclaratorios. Con esa alusión, y porque vivimos hablándonos, el concepto también refiere a la práctica de realizar la propia vida. El aspecto más importante de esa referencia a la intersubjetividad no reside, creo, en una presunta necesidad de difusión pública o educación de la comunidad, ni siquiera en una hipotética necesidad de ocuparse de asuntos que ostensiblemente preocupan en la contingente actualidad,

sino en una *esencial* necesidad personal de vivir filosóficamente, es decir, actuar y omitir según lo que se ha pensado, con esfuerzo intersubjetivo, acerca de las razones para actuar y omitir (de lo cual puede surgir, contingentemente, el mandato de difundir, educar o transformar la vida común).

Debido a esa exigencia personal, muchos diremos querer contribuir a mejorar el mundo y la vida en común y dar sentido a la propia vida como filósofo. Aún para tal fin, creo, no es necesario comprometerse personalmente de modo directo con asuntos que explícitamente parecen perentorios a la comunidad en la que se habita (la *opinión pública* suele decirse), pero es necesario vivir, pública e íntimamente, sin transgredir lo que se piensa o corrigiéndolo a la luz de lo que, en algunos momentos desconcertantes, de hecho pareció justo hacer o verdadero decir².

La filosofía, como la vida de cada humano, de cada uno de esos entes capaces de filosofar, necesita de los otros para existir, para que haya quien esté practicándola. Esto crea, afortunadamente, una comunidad de filosofantes. Y crea entonces un sentido de filosofar que remite a la práctica conjunta de ese grupo de colegas. Pero cuando se es uno que filosofa se es uno, no todos. Uno en cierto modo encomendado por muchos, y potencialmente por todos, a ser el que va resultando ser. Pero encomendado a serlo por cuenta y riesgo propios. Entonces, en “sede personal” lo que importa o apremia no sigue reglas ni normas estadísticamente mayoritarias. Por tanto, en esta sede personal los problemas filosóficamente importantes (los desafíos) son los que cada uno cree o siente que son. Y, claro, para otros esa elección puede ser tan mezquina, torpe o repugnante como la que más lo sea (ya mencioné que hay riesgos cuando de filosofar se trata).

Pero la comunidad de filosofantes, observamos, provee otro sentido de filosofía: el que se exhibe en la práctica dialógica común. Permítanme llamarlo: la sede común. En tiempos de la filosofía profesional (desde hace poco más de dos siglos) suele alegarse que, como en el arte o en la ciencia, en la práctica de la filosofía en este sentido de comunidad de colegas, también hay que dejar que la persona practicante, la experta, siga libremente el camino que le aparece como inquietante y fuertemente motivador. Con lo cual este modo común se disolvería en el personal. El problema, claro, es el concepto de “libremente” ver problemas y seguir caminos. Creerse libre o autónomo es más sencillo que serlo. Para notar la diferencia, la conversación con los demás, la sede común, es fundamental. Por otra parte, hay varios modos de hacer caminos filosóficos, sean libertos o aún heterónomos. El de una persona cualquiera que se

² La irremediable insuficiencia de lo pensado requiere, a veces, el concurso de lo decidido sin fundamento explícito, creando así otra ocasión para el también irremediable y filosófico autoexamen interminable.

plantea ingenuamente un problema filosófico, no es el mismo modo de hacer camino que el de una experta en lo que su comunidad de colegas (una academia) considera que son problemas filosóficos y procedimientos adecuados para afrontarlos y que, entonces, amolda la ingenuidad, confusa y múltiple, para replantearla y así considerarla en tanto persona experta. Y es diferente de ambos, el camino impuro de otra experta que busca entenderlo en tanto persona nomás. Por ejemplo, si el problema estaba confusamente entrelazado con múltiples dimensiones de la vida común, puede ocurrir que lo propiamente filosófico no sea destilar una variante que se avenga al tipo de planteos en que se es experta, sino intentar una consideración diferente que busque interrelacionar todas las dimensiones intervinientes. Aunque el *paper* demore años o el libro no llegue a tiempo.

Acabo de aludir a un punto, señalado antes, que quiero destacar. El pensar dialógico y personal de asuntos últimos, la filosofía incipiente, desde comienzos del siglo XIX es una profesión universitaria, en el sentido de universidad inaugurado en esa época. Tal novedad (permítanme calificar así algo que empezó hace más de un año y medio) imprimió algunos rasgos a la práctica de filosofar, entre ellos:

- 1) normalización: reglas comunes para el ejercicio y la evaluación
- 2) remuneración (comunitariamente naturalizada)
- 3) reconocimiento y sostén público, lo cual genera
 - a) reclamos *de* la comunidad
 - b) reclamos *a* la comunidad
- 4) una profesión en *pie de igualdad con* muchas otras
- 5) dividida en subdisciplinas (las diversas “filosofías” profesionales)
 - a) según grupos de temas generales (ética, lógica, estética, ontología, etc.)
 - b) según tradiciones (dialéctica, fenomenología, analítica, existencialista, hermenéutica, de la liberación, etc.)
- 6) con centros y periferias fuertemente marcadas (nacionales e internacionales), abriendo el problema de la masa crítica de practicantes

Junto con este notable reconocimiento comunitario del valor público de la vocación filosófica, arribaron algunos riesgos. Por (1): ennoblecimiento de meras rutinas y desaliento de heterodoxias saludables. Por (4): probable traslado inadecuado de reglas claras que parecen convenientes en profesiones menos “difusas” que la del filosofar. Por

(6): probable traslado irreflexivo, a las periferias, de elecciones centrales (temas, modalidades, actitudes, prestigios, etc).

Concierne más directamente a nuestro tema la división en subdisciplinas (el ítem (5) anterior) junto con la “ultimicidad” de los asuntos tratados, tiendan a hacer que si se tiene suficiente influencia cualquier cuestión sea académicamente tenida por “desafío actual”, perentorio, etc. Véanse las notables diferencias entre los asuntos que las diversas academias atienden con mayor intensidad en la misma época. De modo que en el sentido puramente dialógico académico de filosofía, la idea de problemas actualmente acuciantes (“desafíos”) se diluye.

Tenemos, hasta aquí, que tanto si se privilegia el carácter personal de “la” filosofía o si se prefiere su carácter colegiado, casi cualquier asunto puede ser académicamente tenido por “desafío actual” de “la” filosofía. Y casi cualquiera puede dejar de serlo. Sea esto provocado por algún filosofante individual (si es prestigioso es más probable) o por alguna subdisciplina académica de las filosofías.

Academias y comunidades

Atendamos ahora a la interrelación entre academias filosóficas y comunidades en que se desarrollan. Cuando esas comunidades las valoran y las sostienen públicamente (el ítem (3) anterior), es decir, cuando una comunidad institucionalmente promueve academias profesionales, se hace lugar a dos tipos de responsabilidades y consecuentes reclamos. La comunidad demanda pertinencia pública y contribuciones públicamente valiosas de la labor filosófica académica que sostiene. Por su parte, la academia filosófica demanda adecuada organización institucional para el ejercicio de su trabajo y para la inserción pública de sus contribuciones.

Cuando así ocurre, en cualquier momento la comunidad, o una parte significativa de la comunidad, puede preguntar a la(s) academia(s) filosófica(s): ¿por qué haciendo eso que de hecho están haciendo pretenden que sostengamos las instituciones que las profesionalizan?³ Y la(s) academia(s) filosófica(s), o alguna parte significativa de esa(s) academia(s), puede(n) preguntar a la comunidad. ¿Por qué aprueba lo que de hecho hacen las instituciones con que pretenden sostener la profesionalidad de la filosofía?

Quiero poner en consideración de ustedes la siguiente opinión (que prologa una demanda): la filosofía, entendida como el trabajo de la comunidad de quienes entre nosotros

³ Sobre esto véase, por ejemplo, la nota “La filosofía como área estratégica del Estado argentino” firmada por D’Amico, Tozzi, Penelas y Morgade, en *Página 12*, 28/2/2023.

filosofan en las diversas subdisciplinas y en las diversas tradiciones que se practican, tiene un problema actual acuciante que reclama sea considerado filosóficamente (un desafío, digamos, para acompañar el título de este panel): el funcionamiento de sus instituciones profesionales perjudica seriamente su práctica. Y lo hace innecesariamente, es decir, ese perjuicio no es un daño menor ínsito en los grandes beneficios que proporciona. Veamos⁴.

En su fase actual, la normalización profesional institucionalizada (universidades, agencias de financiación, circuitos internacionales distribuidores de prestigio, editoriales) incita a insertarse rápidamente en las discusiones filosóficas en curso en la academia. Si no se trabaja en las metrópolis, la incitación tiende a producir el deseo de plegarse a las discusiones vigentes en las academias metropolitanas. Habrá que estar al tanto de los últimos *papers* o libros de cuanto recientemente exitoso profesor o profesora metropolitanos anden por ahí. Y habrá que encontrar la mejor vía para integrarse a esa discusión. La demanda es mucha. Cualquier atención prestada a incitaciones impropias de los centros rectores provocará una demora improductiva, será un lamentable obstáculo para alcanzar ese objetivo. Y un obstáculo fácilmente evitable en esta época de globalización dictatorial digitalizada. Cuando se está en una carrera tan decidida (pero, ¿por quién?) hay preguntas que no se hacen⁵. En la comunicación citada en nota 3 leemos:

Apresurarse tiene más sentido cuando no se quiere volver atrás ni mirar hacia los lados. Actitud probablemente adecuada en ámbitos donde la meta y los medios parecen claros y no son discutidos < la final olímpica de los cien metros llanos, por ejemplo, o la monopolización de la “AI-Industry” tal vez >. Pero la filosofía, en mucha mayor medida que las ciencias, depende de la capacidad de volver a pensar los problemas y perplejidades básicas. Se nutre de la disposición para detenerse, retroceder y desviarse. (*Actas del XV Congreso AFRA*, 2010)

De este modo tienden a postergarse indefinidamente, sobre todo en los suburbios pero no solo allí, posibilidades que deberían preservarse: la reformulación extemporánea o periférica de los problemas y los proyectos académicamente normales, que podría enriquecerlos o

⁴ En lo que sigue me apoyo en un texto que aparece en *Actas del XV Congreso Nacional de Filosofía* organizado por AFRA en 2010 bajo el título “Análisis filosófico, cultura y filosofía”.

⁵ Que la filosofía profesional adquiera esas características no es exclusiva responsabilidad de sus profesionales, aunque cabría esperar que ellos las discutieran. Son rasgos presentes en el diseño de las demás profesiones y en el modo en que se realiza el trabajo humano en general. Desde hace siglos el trabajo humano que produce las condiciones físicamente necesarias para hacer posible el logos filosófico (logos de lo que es y de lo que debe ser) se vincula con lo que fuerza, lo que violenta, lo que castiga. Como si el ser animal del ser humano no fuera humanamente apropiable se lo retiene en una animalidad impensada (por ejemplo, subordinando toda tarea humana a la de acumular capital ilimitadamente, o estableciendo relaciones laborales que despojan, ocultan y confrontan). Se adscribe este trabajo a lo que se piensa como animalmente común y específicamente ajeno, se lo despersonaliza desvinculándolo de lo propiamente humano (de belleza, reflexión, justicia, vida buena).

transformarlos inesperadamente; la reconsideración extemporánea o periférica de asuntos académicamente anormales o *inactuales*, que podría dar lugar a problemas y proyectos normales diferentes de los metropolitanos; el autoexamen personal, antigua exigencia que ahora solo parece un excurso profesionalmente improcedente, una digresión irresponsable que retrasa la producción sostenida y coherente de lo demandado por la profesión.

Claro es que para reformulaciones de ese tipo se necesita un número suficiente de dialogantes académicamente capacitados, provistos de la misma pericia profesional exhibida por quienes formularon los asuntos y proyectos vigentes. Eso que físicos y sociólogos suelen llamar *masa crítica*. Bien, entre nosotros y respecto de muchas de las diversas filosofías profesionales, la hay. Lo que también hay es desconfianza de las instituciones, cuyos sistemas de evaluación del trabajo con sus consecuencias en la distribución de dineros, cargos y prestigios, fijados a etapas anteriores del desarrollo profesional de la filosofía local, desalientan esas tareas. Debemos reconocer que las obras filosóficas (y no me restrinjo a las publicaciones en revistas muy indexadas) son difíciles de evaluar en lapsos breves y que esto propicia el encumbramiento institucional de grupos que pronto dejan de filosofar en nombre de cómodas cruzadas de varias estirpes, cuando no, sencillamente, en favor de una vida acomodada. Pero no deberíamos impedir ciertos abusos pasados mediante la continuación de prácticas que ahora impiden ciertas virtudes, al menos no sin un esfuerzo reflexivo filosófico, colectivo y cuidadoso. Estamos, pues, frente a algo muy parecido a un desafío filosófico actual.

No es cuestión de preservar creencias, valores y prácticas que por ser nuestras lo merecen (no es este el sentido de “localidad” al que estoy aludiendo) sino que se trata de una cuestión propia de la filosofía: ante (1) los ejemplos históricos de presuntas superaciones de estadios primitivos de la reflexión filosófica que no sobrevivieron a nuevas formulaciones de conceptos *superados* y (2) la precariedad de cualquier estadio respecto de las aspiraciones de comprensión cósmica perseguidas; sería grotesco (3) creerse partícipe (central o periférico) de una época en la que hay una comunidad que por fin ha encontrado los conceptos, creencias y valores fundamentales que, en consecuencia, han de ser aprendidos y continuados sin mella esencial de allí en más y en cualquier parte donde se pretenda estar filosofando. Ante la precariedad, el mejor camino filosófico para toda comunidad (periférica o central) será prestar debida atención filosófica a lo que parezca filosóficamente descaminado, o demasiado ajeno y confuso, pero que está presente en otras comunidades respecto de las cuales no se tienen buenos argumentos filosóficos para creerlas filosóficamente discapacitadas. La evangelización religiosa estaba sostenida en la creencia firme de que Dios, el infalible, dictaba inequívocamente las creencias y deberes que el acólito difundía. Pero esos mandatos, a diferencia de las

precariedades filosóficas, no eran creencias, deberes y actitudes arduamente formuladas en diálogo estrictamente humano y, por tanto, siempre necesitadas de crítica y revisión.

Según lo dicho, el problema principal que las actuales instituciones públicamente destinadas al pensar filosófico plantean a este pensar no es el hecho de que haya proyectos intelectuales atractivos establecidos por las metrópolis y que en las periferias se aliente la inserción en lugares secundarios de su desarrollo (aunque también esto puede ser objeto de discusión, sobre todo cuando se advierten los diversos motivos y modos de ese desarrollo) sino el hecho de que esas instituciones, globales y locales, solo tiendan a promover eso. El descuido de la posibilidad de ampliar la conversación filosófica en condiciones equitativas, no solo afecta el filosofar en los márgenes, sino que daña el filosofar sin más. Y si bien las instituciones periféricas tienen escasa influencia directa en el entramado global, los entramados locales dependen significativamente de sus decisiones, es decir, de nuestras decisiones (las de todos los ciudadanos), pero, es claro, esperamos que la iniciativa parta de quienes actúan como profesionales del filosofar.

En resumen, respondiendo al tema de la convocatoria, propongo que iniciemos el examen de la sospecha de que la filosofía, entendida como el trabajo de la comunidad de quienes entre nosotros filosofan, plantea un problema filosófico actual acuciante: el funcionamiento de sus instituciones profesionales perjudica su práctica. Si esto fuera así, implicaría una demanda profesional a las instituciones gubernamentales para que modifiquen notoriamente sus prácticas respecto de la filosofía. Pero también nos requeriría un trabajo filosófico colectivo, probablemente prolongado pero apremiante: imaginar otra manera institucional de practicar la reflexión filosófica.

Escribir filosofía: oficios, herramientas, tonos

Eduardo Fermandois (PUC)

Resumen: Tras un breve diagnóstico de la escritura filosófica de nuestros días y asumiendo que el pensamiento consiste, en buena medida, en un escribir constante, reviso en esta ponencia algunos *oficios* de la filosofía (los de explicar, describir y mostrar), algunas de sus *herramientas* (como la metáfora descriptiva o el ejemplo que sirve para mostrar un modo de ver algo), así como la importancia del *tono* de nuestros textos. La ponencia quiere ser un *plaidoyer* por una mayor pluralidad escritural en tiempos de un empobrecimiento de la prosa filosófica, vinculado con su estandarización académica, que resulta difícil pasar por alto.

Palabras clave: escritura filosófica; explicación; descripción; mostrar; ejemplos; metáforas; tono.

1. Diagnóstico

Judith Butler plantea en una entrevista que para ella “la filosofía es una forma de escribir” (2010, p. 44). En el *Cuaderno Azul*, Wittgenstein observa que la actividad de pensar “es realizada por la mano, cuando pensamos escribiendo” (2007, p. 33). Diré más bien poco sobre la relación tan cercana entre filosofar (pensar) y escribir, que una autora y un autor, en más de un sentido lejanos, coinciden en reconocer. Y no diré nada acerca de la diferencia entre lo oral y lo escrito, ni de un modo general ni de cara, específicamente, al ejercicio filosófico. Más que la condición escritural de la filosofía misma, decidí abordar asuntos, si se quiere, más prácticos: algunos de sus oficios, herramientas y tonos, como dice el subtítulo de mi presentación⁶. Lo decidí cuando supe que esta mesa giraría en torno a los desafíos actuales de la filosofía, porque pienso que uno de esos desafíos se refiere a la forma en que actualmente escribimos –y cuando digo la forma, en singular, ya casi digo el desafío–. En líneas muy generales, tanto cuando se leen u ojean *papers* de raigambre analítica, como cuando leemos u ojeamos textos de corte continental (muchos de los cuales también son *papers*), es difícil no tomar nota de un cierto empobrecimiento de la prosa filosófica relacionado con su estandarización académica. Tal diagnóstico, un poco ya está dicho, apunta al formato del *paper*, pero me apuro en aclarar que existen, en mi opinión, buenos motivos para no dejar de emplearlo. A vuelo de pájaro, menciono la precisión conceptual, el rigor argumentativo, el trabajo con fuentes históricas y las discusiones entre especialistas, entre los aspectos del artículo científico que la filosofía universitaria actual valora con razón. Mi interés es indagar en algunos motivos por los que

⁶ Prefiero conservar el *tono* propio de una exposición oral en el marco de un congreso, porque no hacerlo resultaría hasta cierto punto inconsistente con algunas de las ideas por las que abogaré más adelante.

podría ser conveniente que se escribieran *menos* textos con arreglo a las directrices del *paper* y *más* textos de características distintas; lo cual, dicho sea de paso, es además perfectamente compatible con la conveniencia de que se escriba *menos en general*⁷.

2. Escribir/pensar

Solo un par de observaciones sobre la importancia estructural de la escritura para quienes hacemos filosofía y que, presumiblemente, conciernen de un modo parecido a quienes hacen literatura. Aunque no se sabe a ciencia cierta si Faulkner realmente dijo: “Sé lo que pienso, solo una vez que leo lo que he escrito”, con toda seguridad Michel Foucault y Pascal Quignard dijeron casi lo mismo. Foucault: “Si tuviera que escribir un libro para comunicar lo que ya sé, nunca tendría el valor de comenzarlo. Escribo precisamente porque no sé todavía qué pensar sobre un tema que atrae mi atención” (2003, p. 9). Quignard: “Escribo porque tengo la necesidad de decir alguna cosa que ignoro” (2002, p. 99)⁸. En vez de expresar un pensamiento previamente configurado, la escritura lo va plasmando paso a paso. Este “paso a paso” también resulta crucial. Escribir buenos textos significa revisarlos, corregirlos, reestructurarlos, en suma, volver a escribirlos; así lo atestigua la práctica escritural de Platón, Aristóteles, Pascal, Kant y Nietzsche, entre otros y otras (Sluga, 1989, p. 119). Una vez que se cuenta con una primera versión, se cuenta al mismo tiempo con la posibilidad –en cierto sentido insólita, en cualquier caso, formidable– de transformarse en lector o lectora del texto propio, y esto en un proceso que puede ser repetido varias o hasta muchas veces y que se asemeja más que nada, justamente, al pensar. No es exagerado sostener que el pensamiento puede *consistir* prácticamente en un escribir constante. Quienes componen textos filosóficos o literarios tienen en común que su labor en realidad recién comienza una vez que ponen el punto final. Se trata de aquel trabajo que va desde la primera hasta la última versión. Una consecuencia práctica de todo esto es que la mejor filosofía y literatura suelen provenir de quienes corrigen sus escritos una y otra vez, y no solo de cara a minucias formales, sino también respecto de cuestiones sustantivas y estructurales. En un taller de escritura filosófica que ofrezco en mi universidad insisto en la llamada “experiencia del cajón”: terminar el trabajo un par de semanas antes del plazo de entrega y guardarlo en el cajón de un escritorio; darse luego un par de días libres, ver

⁷ Para esbozar una justificación de esta última afirmación, dejo apuntadas tres cuestiones. Una cuestión práctica: si se escribiera menos, nos libraríamos de leer muchos textos que realmente no valen la pena (aunque, de hecho, solo leamos sus primeras páginas). Una cuestión emocional: disminuiría nuestro agobio por no conocer todo lo que se ha escrito acerca de una temática que nos importa. Y una cuestión ecológica: el ahorro del papel requerido para más de un libro impreso.

⁸ La traducción de la cita de Quignard es mía, lo mismo que la de varias citas de textos en inglés que incluyo en lo que sigue.

una serie, salir con amigas y amigos; pasados varios días, abrir ceremoniosamente el cajón y retomar el texto. La experiencia de su relectura suele ser la de un fuerte extrañamiento: ¿yo escribí eso?, ¿yo escribí *eso*? Posteriormente, se es casi incapaz de dejar el texto tal como estaba y, por regla general, los cambios constituyen mejoras⁹.

3. Explicar

La escritura filosófica es un oficio, claro está. Pero más correcto sería decir que son varios. Hace unos treinta años le escuché decir a un profesor que la *argumentación* representa el alfa y el omega de la actividad filosófica. Me pareció una idea correcta y bien formulada, hasta que leí el recomendable prólogo del libro *Philosophical Explanations* de Robert Nozick. Sin el oficio argumentativo, un texto filosófico sería difícil de reconocer como tal; pero si filosofar consistiera solo, o incluso principalmente, en argumentar, no sería la fascinante aventura intelectual que a menudo ha sido. Para Nozick, un oficio no menos importante que argumentar es *explicar*, por lo que titula su libro como lo titula.

Aunque argumentación y explicación comparten un mismo esquema básico, según el cual una proposición *p* es inferida a partir de premisas *q*, *r* y *s* (y acaso otras), existen dos decisivas diferencias de orden pragmático. Por un lado, en un contexto explicativo la conclusión *p* debe ser conocida o al menos creída *de antemano*. Escribe Nozick: “Usted no se dispone a explicar algo que no considera verdadero” (1981, p. 14). En tal sentido, más que buscar acreditar la verdad de una creencia, el acto explicativo tiene por fin elaborar una posición coherente que deje entrever la mutua dependencia entre distintas creencias juzgadas como verdaderas. Explicar es como armar un puzle en el que distintas piezas encajan unas con otras.

La segunda diferencia radica en que la pragmática del argumento exige partir de premisas que *ya* sean objeto de conocimiento o al menos de creencia, mientras que en el caso de la explicación tal requerimiento no aplica. Cuando de explicar se trata, resulta del todo lícito introducir, en calidad de premisas, hipótesis explicativas (*q*, *r*, *s* y acaso otras) que solo son creídas de un modo tentativo, o que inicialmente no son creídas en absoluto, y a partir de las cuales se infiere, con un propósito explicativo, la conclusión *p*. Es el éxito de esta inferencia explicativa el que puede luego conferir apoyo a las hipótesis explicativas que han oficiado como premisas. Como corolario de esta segunda diferencia, el tono de la explicación será a menudo más bien exploratorio y tentativo.

⁹ Sluga (1989) analiza con mayor detalle las enseñanzas que encierra la cuestión de la escritura en cuanto posibilidad estructural de reescribir.

Nozick apunta al peligro de que, al cifrar todos los esfuerzos en la argumentación, se acabe fomentando una poco amable “filosofía coercitiva” (1981, p. 4), una que intenta “forzar a otros a que crean ciertas cosas” (1981, p. 5). Adicionalmente, su distinción parece muy actual, porque una malentendida idea de originalidad conduce hoy en día, con cierta frecuencia, a querer probar cosas que no requieren de argumento alguno o a querer refutar otras patentemente falsas. El hecho de que el amor sea una experiencia valiosa en nuestras vidas precisa mucho más de una explicación que de una demostración. Y el gesto más radical cuando se pregunta por el porqué de tal o cual fenómeno puede ser, en algunas ocasiones, ese “porque sí” que equivale al rechazo de una pregunta planteada desde un error conceptual.

4. Describir

¿Será mera casualidad que, en español, al igual que en otros idiomas, los verbos “escribir” y “describir” se parezcan tanto? La *descripción* de experiencias filosóficamente relevantes –una emoción determinada, la memoria colectiva, el fenómeno del aburrimiento o el temor a la muerte– es otro oficio filosófico que, a ratos, me parece, descuidamos en la escritura académica. Una tarea cuyo cumplimiento cabal vuelve aconsejable arrimar un poco la filosofía a la buena literatura. Y es que aquí se tornan cruciales, por ejemplo, las connotaciones de las palabras, sus olores, sus sabores. Hay que encontrar las palabras para no perder sus matices. Afortunadamente, frente al imperativo de la precisión lingüística nos vemos favorecidos por esa propiedad estructural de todo escrito que recordamos antes: la de ser constantemente revisable.

Una de las herramientas que viene al caso mencionar de cara al reto descriptivo es un tipo específico de metáfora. Las metáforas en general son herramientas de gran eficacia para el texto/pensamiento filosófico y tal eficacia es distinta dependiendo del tipo de metáfora del que se trate (Fermendois, 2022, pp. 272-282). El tipo que me interesa en este contexto es la metáfora justamente descriptiva. Y me limito a ofrecer tres ejemplos, tomados de Wittgenstein: 1) “Nombrar algo es parecido a fijar un rótulo a una cosa” (2017, § 15); 2) “El rostro familiar de una palabra, la sensación de que absorbió dentro de sí su significado, de que es el retrato vivo de su significado” (2017, FPF, § 294¹⁰); 3) “¡Mira una piedra e imagínate que tiene sensaciones! [...] Y ahora mira una mosca retorciéndose y al momento [...] el dolor parece poder *agarrar* [*angreifen*] aquí, en donde antes todo era, por así decirlo, *resbaladizo* [*glatt*] para él” (2017, § 284). La descripción más precisa de un fenómeno de relevancia filosófica puede ser aquella en

¹⁰ La abreviatura “FPF” hace referencia a *Filosofía de la psicología – un fragmento*, la antigua «segunda parte» de las *Investigaciones filosóficas*.

que nos valemos de una metáfora descriptiva; no lo desmiente en absoluto el reconocimiento de que muchos carecemos de la inventiva metafórica de Wittgenstein.

Otra herramienta útil al oficio descriptivo es la breve descripción autobiográfica incorporada a una reflexión filosófica. Pienso, concretamente, en la narración sobre la inminente muerte de su madre que Martha Nussbaum incluyó al inicio del primer capítulo de su libro sobre las emociones (Nussbaum, 2008, pp. 41-43). La autora no cuenta nada de más, nada de menos; cada detalle de su relato contribuirá a delinear más tarde su teoría neoestoica de las emociones como juicios de valor, pero le brindará adicionalmente un peso existencial. Por supuesto, la aplicación de este recurso, no exento de peligros, repercutirá en la cuestión del tono. Algunos pasajes del texto adquirirán un carácter vivencial, casi personal incluso. Pero en textos sobre emociones, memoria colectiva, aburrimiento, temor a la muerte y muchos otros temas no parece inapropiado que así ocurra. Como decía el filósofo chileno Humberto Giannini, “la filosofía, si quiere conservar su seriedad vital, sus referencias concretas, no debe desterrar completamente de sus consideraciones el modo en que el filósofo viene a encontrarse implicado y complicado en aquello que explica” (2017, p. 17).

Tampoco olvidemos, en fin, que los grandes cambios filosóficos obedecen mucho más a redescrpciones que a refutaciones, como solía enfatizar Richard Rorty con referencia a la obra de un Dewey, un Heidegger o un Wittgenstein. ¿Y por qué esto mismo no podría valer también para cambios a menor escala? Por cierto, la herramienta probablemente más eficaz de la redescrpción es otro tipo de metáfora, la «metáfora rectora», aquella que reorienta la indagación acerca de un tema, canalizando, a menudo *in absentia*, un sinfín de comentarios y críticas en torno a él. Piénsese en estas imágenes conocidas por todas y todos: la luz de la verdad, el libro de la naturaleza, el estado cual organismo, la verdad desnuda, el mundo hecho teatro, el lenguaje cotidiano como el casco histórico de una ciudad medieval y tantas otras.

5. Mostrar

Mucho de aquello que se busca en la filosofía, tal como en la literatura, no se mueve tanto en el nivel de opiniones específicas que puedan ser modificadas, y atañe más bien a «cambios en las asociaciones y comparaciones que uno hace, diferencias en la apreciación vívida o “sentida” de algo que ya se conoce, o cambios en los hábitos de atención y el sentido de lo que importa y lo que es irrelevante» (Moran, 1989, p. 100). Me sirvo de esta cita de Richard Moran para poner de relieve un nuevo oficio: los textos no solo dicen esto o lo otro, también son capaces de *mostrar* algunas cosas, como, por ejemplo, “el sentido de lo que importa”.

Para aproximarnos un poco al arte de mostrar algo a través de la palabra escrita, fijémonos en las herramientas que le son funcionales. Una de las más básicas, a la vez que sutiles, es un cierto tipo de ejemplos. En filosofía, el ejemplo cumple al menos cuatro funciones (o es de utilidad para cuatro de sus oficios); no solo la función de ilustrar, a la que habitualmente se lo reduce, sino también las de explicar, argumentar y, justamente, mostrar (Fermeandois, 2008). De este último uso por así decir *ostensivo* del ejemplo se habla más bien poco, pero es casi imposible pasarlo por alto leyendo los textos tardíos de Wittgenstein. Recordemos las primeras páginas de las *Investigaciones filosóficas*: tras aludir a un enfoque tradicional del lenguaje por medio de una cita de San Agustín, el autor nos presenta dos ejemplos: el de la persona que va a comprar cinco manzanas rojas y el de los albañiles que se comunican a través de un mini-vocabulario. ¿Ejemplos de qué? De un cierto *modo* alternativo de ver el lenguaje: ya no se trata de la correspondencia entre una palabra y “su significado”, sino de acciones lingüísticas “entretejidas” con acciones no lingüísticas. En este pasaje crucial y en muchos otros, Wittgenstein no presenta un argumento contra el objetivismo semántico, sino que simplemente yuxtapone a dicho enfoque ejemplos que apuntan en otra dirección. La sugerencia más o menos explícita es siempre la misma: ¿y si pruebas a ver las cosas así? Así, es decir, tal como en el ejemplo.

Un modo de ver las cosas –simplemente por tratarse de un modo– carece, por así decir, de sustancia propia. Si bien incluye tesis particulares, en ninguna de ellas se agota, escapando todo el tiempo a su reproducción en un listado de verdades. “Una mirada límpida no es a su vez un objeto visible”, nos recuerda Michael Dummett (1978, p. 439). Ahora bien, no solo el ejemplo puede ser una herramienta útil en la actividad de mostrar aspectos, distinta de la de enunciar contenidos. Sirven asimismo el comentario de una película, la exégesis de un poema, alguna consideración histórica o la inclusión de un relato literario. También son pertinentes estrategias propiamente escriturales, desde opciones lexicales hasta cambios composicionales, pasando por el tipo de redacción, el empleo de cursivas y una puntuación inteligente¹¹. Por otro lado, cada elección que se haga incidirá en el tono, o los tonos, de nuestros textos. Y el tono característico del oficio de mostrar es el de actos ilocucionarios como proponer o invitar, más que afirmar o justificar. De nuevo: ¿y si probamos a ver las cosas así?

Vaya un último apunte en torno a la cuestión del tono. Todo escrito puede ser, a ratos o en general, más o menos exploratorio, irónico, solemne, polémico, lúdico, no exento de humor, emotivo, etc. Con lo que jamás nos encontraremos, pienso, es un texto carente de tonalidad. Un

¹¹ Un ensayo ya casi clásico sobre los signos de puntuación es Adorno (2003a).

tono *neutral, objetivo* o *no involucrado* también es un tono. Y el asunto importa, porque, parafraseando un bonito *dictum* de Nussbaum, el tono hace sus propias afirmaciones¹². Por lo mismo, las decisiones relativas a la tonalidad de nuestros escritos no deberían ser delegadas, como por defecto, a la actual usanza institucional. El tan legítimo tono académico o científico no tiene por qué ser el único legítimo.

6. *Plaidoyer*

Según Murdoch, “[h]acer filosofía es explorar el temperamento de uno mismo y, no obstante, tratar al mismo tiempo de encontrar la verdad” (1970, p. 44); según Merleau-Ponty, “[e]l filósofo se reconoce en que tiene *inseparablemente* el gusto de la evidencia y el sentido de la ambigüedad” (2006, p. 8); según Putnam, «la contraposición entre la filosofía interesada por el “cómo vivir” y la que se ocupa de cuestiones técnicas “duras” es una falsa contraposición» (1999, p. 38); según Lyotard, “[f]ilosofar no es desear la sabiduría, es desear el deseo” (1989, p. 95). Si estas cuatro caracterizaciones de la filosofía encierran algo de cierto, como creo que es el caso, cabe al menos sospechar que una diversidad escritural mayor de la que hoy se observa resultaría muy deseable.

Si hablamos de los variados mecanismos de escritura filosófica, un texto que merece ser destacado es *On bullshit. Sobre la manipulación de la verdad* de Harry Frankfurt (2006). El filósofo norteamericano, recientemente fallecido, se vale de recursos escriturales tan diversos como el análisis de poemas, la interpretación de una anécdota, la descripción de una práctica social (las *bull-sessions*), la revisión de algunas entradas de diccionario, los comentarios sobre un personaje de novela y también, aunque solo como un factor entre otros, la propuesta de una definición aproximada de charlatanería. Y todo esto en un librito que se publicó originalmente como un artículo de revista que cupo en diecinueve páginas. Otro caso muy logrado es *La verdad de la mentira*, el texto de una conferencia que Jean-Luc Nancy brindó ante un público infantil y adolescente. Llaman ahora la atención, entre otros aspectos, los variados usos de la pregunta, la remisión a la etimología, los recuerdos que hace el autor de su infancia (y que se revelan como especialmente apropiados, dada la composición etaria del público), algunas referencias muy actuales (al *smartphone*, por ejemplo, o a los refugiados que llegan a Francia). Textos como los de Frankfurt y Nancy son muestras ejemplares de un pluralismo escritural que, según pienso, le hace bastante falta a nuestra filosofía académica.

¹² La cita dice así: “El estilo hace por sí mismo sus afirmaciones, expresa su propia noción de lo que importa” (Nussbaum, 2005, p. 25).

Por lo demás, solo he comentado algunos oficios, herramientas y tonos del pensamiento/texto filosófico. No hablé del oficio de la *meditación*, la de Descartes y varios otros, práctica intelectual opacada por el exagerado énfasis con que la cultura académica conjuga en nuestros días el verbo “investigar”. Parece olvidarse que “investigar” tiene su arraigo más natural en la práctica científica y que la filosofía sabe de varios otros verbos que le son característicos. Tampoco hablé de la *lentitud* requerida no solo por la meditación, sino por el ejercicio filosófico en general; de esa que Rubert de Ventós caracteriza como un “saber *atender*, sin precipitarse a *entender*” (2004, p. 57); de esa que hoy tanto se echa de menos en el ajeteo de nuestras universidades. No hablé de los textos de carácter fragmentario. Del *ensayo*, por ejemplo, que, como sostiene Adorno, “[p]iensa en fragmentos, lo mismo que la realidad es fragmentaria, y encuentra su unidad a través de los fragmentos, no pegándolos” (2003b, p. 26). Qué importante se ha vuelto el cultivo del *ensayo ensayo*, como lo llama el escritor mexicano Luigi Amara (2012) para que no se lo confunda con ese sentido diluido en que, desde hace algún tiempo, se le dice “ensayo” a un *paper* académico. Tampoco hablé del oficio de *conducir* al lector, como llevándolo de la mano, a lo largo del trayecto que recorren nuestros textos, ni de aquellas funciones de la *cita* que no se limitan a la de presentar evidencia bibliográfica. De muchas cosas, en fin, no hablé. Pero hay una que no me perdonaría omitir: ni el buen desempeño de los diversos oficios de la filosofía, ni el uso inteligente de sus múltiples herramientas, ni la calibración cuidada de sus posibles tonos son identificables con una determinada tradición filosófica. Son simplemente reflejo de filosofía bien hecha.

Que el politeísmo metodológico y escritural que ha caracterizado a la filosofía en el transcurso de su historia no desfallezca frente a una triste escritura disciplinar: es este un desafío actual, sobre el convendría que habláramos más detenidamente y escribiéramos uno que otro texto. En cuanto al *plaidoyer* que aquí termina, solo puede tratarse, desde luego, de una invitación. ¿Y si probamos a verlo así?

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor (2003a). “Signos de puntuación”. En Theodor Adorno, *Notas sobre literatura. Obra completa, II*. Madrid: Akal (pp. 104-110).
- Adorno, Theodor (2003b). “El ensayo como forma”. En Theodor Adorno, *Notas sobre literatura. Obra completa, II*. Madrid: Akal (pp. 11-34).
- Amara, Luigi (2012). “El ensayo ensayo”, *Letras libres*, 22-27.

- Butler, Judith (2010). “De literatura, mitos y estrellas. Entrevista con Judith Butler”, *Minerva: Revista del Círculo de Bellas Artes*, 13, 43-46.
- Dummett, Michael (1978). “Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be?”. En Michael Dummett, *Truth and other enigmas*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press (pp. 437-458).
- Fernandois, Eduardo (2022). *Ocho ensayos sobre la metáfora*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fernandois, Eduardo (2008). “De por qué en la filosofía importan los ejemplos”, *Areté. Revista de Filosofía*, XX (2), 189-216.
- Foucault, Michel (2003). *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: La Marca.
- Frankfurt, Harry (2006). *On bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*. Barcelona: Paidós.
- Giannini, Humberto (2017). *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Lyotard, Jean-François (1989). *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*. Barcelona: Paidós.
- Merleau-Ponty, Maurice (2006). *Elogio de la filosofía. El lenguaje indirecto y las voces del silencio*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Moran, Richard (1989). «Seeing and Believing: Metaphor, Image, and Force», *Critical Inquiry*, 16 (1), 87-112.
- Murdoch, Iris (1970). *The Sovereignty of Good*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Nozick, Robert (1981). *Philosophical Explanations*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha (2008). *Paisajes del entendimiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, Martha (2005). *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Putnam, Hilary (1999). *Pragmatismo. Un debate abierto*. Barcelona: Gedisa.
- Quignard, Pascal (2002). “Entretien: Pascal Quignard”, *Lire*, 308, 96-103.
- Rubert de Ventós, Xavier (2004). *Por qué filosofar*. México: Sexto Piso.
- Sluga, Hans (1989). “Thinking as Writing”, *Grazer Philosophische Studien*, 33/34, 115-141.
- Wittgenstein, Ludwig (2017). *Investigaciones filosóficas*, segunda edición en castellano. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wittgenstein, Ludwig (2007). *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.

¿Para qué? Si igual se vive... Filosofar (y nadar) en el siglo XXI

Andrea Beatriz Pac (UNPA)

Resumen: El texto de estilo ensayístico propone una reflexión sobre la situación de las humanidades en general y la filosofía en particular en el contexto del posthumanismo. La argumentación se concentra en los desafíos de pensar en una época de aceleración del desarrollo de tecnologías que ‘piensan’ y en un futuro/presente que nos fuerza, una vez más, a revisar qué es ser humano.

Palabras clave: posthumanismo; tecnología; inteligencia artificial; humanidades; pensar.

Si por crisis entendemos la confrontación con un límite, o de un desajuste con la realidad circundante, se podría decir que la filosofía siempre estuvo en crisis o, al menos, siempre creyó estarlo. Basta revisar las muchas y diversas definiciones que ha dado de sí misma a lo largo del tiempo para encontrar señales claras de su sentimiento de conflicto con el estado de las cosas y el sentido común. El tábano socrático, azote del caballo perezoso que era la *polis* ateniense y sus ciudadanos, sentó la metáfora típica no solo para la filosofía sino para toda forma incómoda de pensar. Aunque “el mayor bien que pueda haber en un Estado es el de tener verdaderos filósofos” (AT, IX, B, 3-4), como afirma Descartes en la carta prefacio a *Los principios de la Filosofía*, Deleuze interpreta a Nietzsche recordando que esta no sirve a los poderes establecidos. Y no sólo eso, sino que sintetiza su sugerencia de responder con agresividad a la no menos agresiva pregunta por la utilidad de la filosofía, lanzando:

La filosofía sirve para entristecer, la filosofía que no entristece o contraría a nadie no es filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa. Sólo tiene este uso: denunciar la bajeza del pensamiento bajo todas sus formas. (1986, p. 149)

En suma, la filosofía suele presentarse en tensión con su época. Y me atrevo a decir que la experiencia del presente también es crítica para las humanidades en general y, en consecuencia, para la filosofía.

Hay que decir que tampoco la crisis de los humanismos es nueva. Los debates promovidos por las filosofías antihumanistas (el propio Nietzsche que se acaba de citar), por las posturas postmodernas, los feminismos y las filosofías críticas han tenido como consecuencia la aceptación de que las certezas modernas ya no son tales. Hoy es aceptable pensar que ya no hay el hombre en muchos sentidos: de sujeto metafísico, de sujeto racional con autonomía moral, y en el sentido del androcentrismo cultural y de género. Hoy no sorprende

a nadie que no exista tal cosa como una naturaleza humana universal, o que la razón y la verdad no se escriban con mayúscula... No obstante, la sensación de crisis del presente no es solo la tensión de la filosofía consigo misma.

En efecto, el modo de existir que produjo la modernidad (esa discontinuidad con la naturaleza, consecuencia del devenir sujetos (Heidegger, 1995), esa ruptura de la alianza animista (como la denominara Monod, 1984) que nos ha dejado fuera de casa como en el Sueño de Kurosawa, ha tenido consecuencias más allá de una resignificación filosófica del mundo, el sujeto y el hombre. El desarrollo tecnocientífico e industrial que, paradójicamente, se apoya en el ideal moderno de dominio de la naturaleza y que conduce a la sociedad del conocimiento, el antropoceno, el tecnoceno (Costa, 2021), ha dejado a las disciplinas humanísticas y al filosofar como actividad en una situación límite; ha hecho efectiva la más cruda realización de las especulaciones antihumanistas (Boverio, 2021).

Es así que, si bien la crisis no es nueva, sus alcances sí lo son. En el presente, la situación de las humanidades parece hacerse aún más tensa y precaria dado que la desconfianza no proviene sólo del interior de la filosofía, sino del desarrollo mismo de la sociedad, de la cultura y del conocimiento. Más aún, no se trata de una simple desconfianza, sino de la convicción de que es posible prescindir de ellas, una convicción de que las humanidades ya no son necesarias ni relevantes en la construcción de un mundo que ya tampoco podemos llamar “humano” en el mismo sentido que hace un siglo.

Ya no es una novedad que el conocimiento científico no necesita la justificación metadiscursiva de la epistemología (enhorabuena, porque las filosofías de las ciencias tienen muchas otras cosas para decir). La justificación de las tecnociencias, y esto ya lo planteaba Esther Díaz hace por lo menos veinte años, es simplemente su eficacia, su utilidad (Díaz, 2000). ¿Eficacia y utilidad para...? Para prolongar la vida, para hacerla más confortable, para mejorar, optimizar, el viejo cuerpo humano –porque el mejoramiento es hoy igual o más relevante que la cura (Harari, 2017; Diéguez, 2021)–; eficacia y utilidad para la producción de bienes y ganancias económicas...

Ahora bien, la filosofía no produce esos efectos. De modo que, si Kant ya se esforzaba por relativizar el valor de la utilidad propio de los instrumentos, nuestro esfuerzo por reivindicar lo inútil en este contexto es ciclópeo –claro está, siempre que pensemos que no todo valor se resume en la utilidad, siempre que nos resistamos a argumentar la utilidad de la filosofía, o por caso el arte, y reivindicar otro tipo de valor en ella–. Además, ya no podemos, ni queremos tal vez, usar los argumentos kantianos. De hecho, por otro lado, no hace mucho esta misma asociación nos invitaba a adherir a una petición para defender la presencia de la filosofía en el

sistema educativo de Argentina. Y no es una situación sólo de nuestro país, o nuestro continente. Braidotti (2019), por dar un caso, reseña también la percepción de que las humanidades son un lujo de dudosa justificación en otras instituciones del mundo.

No hace mucho, trabajando con la presencia de tecnologías en los libros álbum, mis colegas y yo dimos con un texto de Ilan Brenman que se llama *¿Jugamos?* Es un texto bastante obvio por cuanto muestra el contraste entre un niño que juega solo con dispositivos electrónicos (con las imágenes en blanco y negro) mientras el resto de sus amigos y familia se divierten jugando (en imágenes coloridas, por supuesto). (Es justo decir que Brenman tiene otros libros excelentes). El libro tiene un epílogo que termina con la siguiente cita: “La tecnología es la respuesta pero, ¿cuál es la pregunta?”. Yo me sentí interpelada por esta frase, que Brenman atribuía a un pensador sin dar su nombre. Pude averiguar que es el título de una conferencia de Cedric Price (1966), en la que el arquitecto vanguardista presenta su diseño del *Fun Palace*, un edificio que nunca se construyó. La conferencia es casi inhallable (o, mejor dicho, impagable, en sentido literal, dado que sólo se accede a ella mediante un pago en euros), pero pude encontrar un catálogo en el que había una transcripción... que no decía nada sobre ese título.

Haciendo esta búsqueda y especulando con cuál sería la pregunta, Google me acercó hallazgos fascinantes como que: “La inteligencia artificial reveló el sentido de la vida”; o incluso “Revelan [mediante inteligencia artificial] cómo es la vida después de la muerte”. (O sea que no sólo *hay* vida después de la muerte –ténganlo en cuenta, salvo que puedan digitalizar sus conciencias y pasarlas a otro soporte, lo mejor es desempolvar a Pascal, y... ¡hagan sus apuestas!– sino que ya podemos saber cómo es). *Homo Deus* se ha asegurado ya un oráculo más entretenido y osado que un/a profesor/a de filosofía, por más que los enigmas oraculares repitan las obviedades filosóficas menos interesantes.

Pasado mi asombro, no obstante, desconfié. No de la sabiduría de la inteligencia artificial (faltaba más) sino del otro enigma, el de Price. Me di cuenta de que me había equivocado: buscando preguntas posibles, había caído en una trampa: había aceptado que sólo hay una respuesta, y que esa respuesta es la tecnología.

No hace mucho, también, escuché a uno de los profetas de la inteligencia artificial hacer una analogía entre los divinos algoritmos y las máquinas. Argumentaba que, así como en su momento estas aliviaron el trabajo físico y, vencidas las resistencias de artesanos y otros grupos ciegos al progreso, la humanidad reconoció las ventajas de las máquinas sobre la fuerza y la resistencia de sus cuerpos, así, pronto reconoceremos las ventajas de que la inteligencia artificial nos alivie de... ¿de qué? En eso no fue muy claro. Las calculadoras aliviaron la tarea de hacer cuentas con muchos dígitos, por ejemplo. La inteligencia artificial aliviará a los

médicos de hacer diagnósticos, a los ingenieros de hacer cálculos de carga de materiales, a los arquitectos de diseñar, a los escritores (y a nosotras mismas) de... ¿escribir...? Se suponía que, si el trabajo físico siempre se relegó en esclavos, o máquinas, o empleados, es para poder disponer del tiempo para la construcción y el intercambio intelectuales. La buena nueva es que la inteligencia artificial puede ahora liberarnos del trabajo intelectual, para que podamos... ¿qué?

Es así cómo *Las cuarenta* resonó en mi recuerdo (esta vez no fue Google). “No pensar ni equivocado, ¿para qué si igual se vive? Y además corrés el riesgo de que te bauticen gil”, dice Edmundo Rivero. Por supuesto, cada vez que la filosofía dice algo así, suena elitista. Créanme que no es mi intención en absoluto ser elitista, ni pesimista, ni apocalíptica. Por supuesto que se puede vivir sin pensar, y no me atrevería a juzgar a nadie por ello. Si algo se aprende de Spinoza, es que la construcción política de la libertad no debe juzgar, ni idealizar a los demás. Justamente, la causa de que los filósofos sean pésimos consejeros políticos, es que piensan en cómo desearían que fueran los hombres y no los comprenden como son (TP I-1). Por otro lado, no hay nada peor que tratar de explicar a los otros que su modo de vida es equivocado. Es más, Colerus relata que una vez, una casera de Spinoza le preguntó si la religión que ella practicaba sería la más adecuada, y él respondió que no necesitaba otra religión para salvarse “con tal que usted la aplique a una vida tranquila y devota” (en Domínguez, 1995, p. 113). Y esto me lleva a algo más que se aprende del filósofo: relacionarse con cada quien, según su ingenio, no como una forma de manipulación, sino como la única forma de componer comunidad. Por eso, esta evocación de *Las cuarenta* no es subestimación.

Pero yo me dedico a la filosofía. Y creo, una vez más, que éste es un desafío no sólo intelectual, sino también político. Pensar lo humano, lo post-, lo transhumano desde una disciplina que sigue perteneciendo al departamento de humanidades no es poca tarea, menos aún cuando no se trata de una discusión teórica sino, más que nunca antes, de resistencia contra una cultura tecnocratizante, que pueda colonizar las formas de constituir subjetividades (recojo aquí la idea colonización de las conciencias de Bodei, 2006). En lo personal, sé que ya no somos ‘humanos’, celebro el rechazo del antropocentrismo moderno, reconozco la necesidad fundamental de volver a pensarnos desde una integración material con todo lo no humano, como diría Braidotti. Pero no estoy segura de querer dejar de pensar, de construir mundo como formas de existir con otros. Tampoco quiero dejar la discusión política sobre cómo vivir juntos a lo que me acerca un algoritmo, y mucho menos quisiera dejar de venir a Tucumán en primavera a cambio de conectarme al zoom. En el escolio de la proposición 59 del libro 3 de la *Ética*, Spinoza concluye:

Con esto, creo haber explicado y mostrado por sus primeras causas los principales afectos y fluctuaciones del ánimo, que surgen de la composición de los tres afectos primitivos, a saber: el deseo, la alegría y la tristeza. Por ello, es evidente que nosotros somos movidos de muchas maneras por las causas exteriores, y que, semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer.

Me permito ahora reversionar la lectura que Deleuze (2008) hace de esta metáfora. Filosofar, no importa cómo, es aprender a nadar. Y nadar es componer el movimiento del cuerpo con el movimiento de las olas, los vientos, los demás nadadores de manera que éstos no nos revuelquen, que no traguemos demasiada agua, que en la medida de lo posible mantengamos un curso y un ritmo. Sin sobreestimar a la filosofía, en la precariedad del mundo, nadar como una gila es el desafío del tiempo presente.

Referencias bibliográficas

- Bodei, Remo (2006). *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*. Buenos Aires: El cuenco de Plata.
- Boverio, A. (2021). “Sobre la idea de lo humano”. En Samuel Cabanchik y Sebastián Botticelli (comps.) *Humanismo y posthumanismo. Crisis, restituciones y disputas*. Buenos Aires: Teseo.
- Braidotti, Rossi (2019). *El conocimiento posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Costa, Flavia (2021). *Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Buenos Aires: Penguin Random House.
- Deleuze, Gilles (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, Gilles (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Descartes, René (1980). “Los principios de la filosofía”. En Ezequiel Olaso y Tomás Zwank (ed. y trads.) *Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas.
- Díaz, Esther (2000). *La posciencia: el conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Diéguez, Antonio (2021). *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la filosofía*. Barcelona: Herder.
- Domínguez, Atilano (comp) (1995). *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza.

Harari, Yuval Noah (2017). *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Buenos Aires: Debate.

Heidegger, Martin (1995). La época de la imagen del mundo. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.

Monod, Jacques (1984). *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Barcelona: Tusquets.

Platón, *Apología de Sócrates*, 30e-31a, Bs. As., Eudeba, 1981, traducción de C. Eggers Lan.

Price, Cedric (1966). *A lecture by Cedric Price of 29 minutes 43 seconds and 24 slides*.

Disponible en:

https://monoskop.org/images/0/09/Price_Cedric_Technology_Is_the_Answer_but_What_Was_the_Question.pdf

Sobre o fim e o lugar da Filosofia

Bortolo Valle (PUCPR)

Resumo: Nascida e cultivada, por primeiro, na genialidade grega, a Filosofia se tornou experiência decisiva na construção da civilização Ocidental. Seu lugar de origem foi o livre trânsito nas ruas, nos jardins e na ágora. Levada, posteriormente para a Academia e para o Liceu, seguiu seu curso nos púlpitos medievais e, posteriormente, nas cátedras da Universidade sendo, sempre, a marca inquestionável para a afirmação de onde brotou nossas sucessivas concepções de Mundo, nossos padrões de Verdade, nossos dilemas Éticos e Estéticos, bem como, a recursividade de nossa Lógica. Hoje, institucionalizada sob o signo das agências de fomento, ela insiste em manter-se viva contra muitos de seus detratores: contra aqueles que apregoam sua inutilidade. O pensamento filosófico vive a expectativa de sua anulação e marginalidade. Neste trabalho apresentamos breves considerações sobre duas de suas principais ameaças: a externa e a interna.

Palavras-chave: Filosofia. Ameaça externa. Ameaça interna.

Introdução: Sobre a frágil força da Filosofia

Existe algo de específico na Filosofia. Para além da arte e da religião, por exemplo, sua existência se firma numa espécie de voz singular no horizonte de uma expressividade racional comum. Na religião, a voz da razão se percebe submetida a uma racionalidade superior: aquela das circunstâncias do sagrado/divino, enquanto sua garantia. Na arte, por seu tempo, a expressividade singular que lhe é própria, embora passível de um compartilhamento amplo, não carece de racionalidade partilhada. A filosofia, no entanto, é talhada pela polaridade. Nela habitam a particularidade de sua criação contextualizada e a exigência da amplitude de seu discurso. Cada um de seus cultores é único e se firma no âmbito da singularidade de suas opções mais vitais. Mas seu pensamento é, desde sua criação, oferecido e conclamado enquanto lugar de encontro com qualquer um, com todos, neste e em todos os lugares.

A Filosofia nada é em um hermetismo, em um isolamento. Sua vida é a vida de sua partilha. Ela não está encapsulada nos escritos que a registram, na oferta acadêmica que a mantem ou no conjunto dos exercícios que dela se valem. A filosofia é uma prática de vida que ultrapassa os limites do que é perceptível em cada tempo e em cada contexto histórico e social, desde a pergunta pela verdade que deve ser procurada pelo pensamento. Não é uma atividade de ócio como se faz acreditar. A Filosofia é um excesso e, neste sentido um luxo. No entanto, tal especificidade está intimamente ligada ao vazio e ao desejo que nutre o sentido da busca de Verdade e a certeza de uma impossibilidade de abarcar a totalidade tanto do sentido, quanto da orientação humana. A filosofia se firma numa impossibilidade, qual seja, a impossibilidade de sua unidade.

A Filosofia se nutre nos enfrentamentos. Se debruça sobre o vão entre dois polos a orientar a vida e suas possibilidades, entre fatos e valores, entre o que existe e o que deveria existir, entre o que se sabe e aquilo que escapa ao nosso conhecimento, embora saibamos o que é. A Filosofia se especifica na

consciência de seus próprios limites e, igualmente, nas condições de suas possibilidades e, constantemente, enfrenta a si mesma tanto no arco de sua finitude quanto, de seus limites.

O exercício filosófico reivindica para si, ser pensamento que transforma a vida no âmbito tanto de conceitos, quanto das atitudes. Pensamento sem vida não constitui Filosofia, por isso, ela é pensamento vivido. Não cabe a ela proporcionar fórmulas ou receitas, mas alertar a cada um a respeito de sua situação concreta e existencial, onde cada particularidade/individualidade ressoa na universalidade e comunidade.

Hoje, mais do que nunca, nestes tempos dominados por metodologias, por aplicativos, por verdades prontas, por autoajuda; nestes tempos de gurus portadores de mágicas soluções, de referências religiosas apaziguadoras, de auspícios tecnológicos prometedores de soluções para todos os problemas, se tornou difícil explicar o lugar e o papel da filosofia no árduo trabalho de transformação da vida.

Desde algum tempo, aquele das revoluções tecnológicas, o conceito de “utilidade” substituiu aquele do “sentido”. Desde aí, num crescente aparato de motivações utilitárias, tanto a filosofia e, não só ela mas, igualmente, a arte e as humanidades foram, lentamente, lançadas para a marginalidade e para o limbo das inutilidades. A ameaça é constante e emerge de todos os lados. Desde a especificidades dos engessamentos acadêmicos, passando por formulações políticas e desaguando nas inconsistências científicas e sociais, a Filosofia padece de estranhamentos. Ela já não é mais necessária, assim predicam aqueles especialistas em sua desqualificação.

Reinventar a filosofia é sua própria tarefa. Qual o seu domínio? É possível, ainda, insistir, num lugar específico e seguro para ela? Já não é mais possível sustentar seu lugar privilegiado enquanto padrão europeu: descolonizar para insuflar vida naquilo que ela sempre foi, ou seja, pensamento de todos. A filosofia é experiência humana e não privilégio dos que se situam num histórico lugar no mapa. Como romper os domínios da própria Filosofia e entrar em sintonia com o grito de todos, diante das insuficiências que insistem em sair das marginalidades?

Qual o horizonte da Filosofia? O pensamento se retorce dentro da standardização a que foi confinado. Contra uma prática elitista, a Filosofia retorna a seu lugar privilegiado enquanto instância formativa que se espraia na tarefa de que todos podem apreender a pensar e aprender a registrar, tarefas fundantes e radicais para a transformação da vida pessoal e coletiva. Qual a especificidade da Filosofia? O antigo ideal de unidade se apresenta, hoje, marcado pela doença da soberba e, conseqüentemente, da inutilidade uma vez que a teoria e a prática são, insistentemente conduzidas a um divórcio. Para libertar-se de um raquitismo, o exercício de pensamento clama por procedimentos que recuperem a capacidade de relacionamentos no leito complexo de nossos desafios onde não cabe uma linguagem única e, tampouco, a utopia de uma aproximação unilateral com a realidade. Filosofia não é útil ou inútil, ela é necessária e, assim, nada mais significativo do que conhecer as ameaças que insistem em seu banimento.

Considerações sobre a ameaça exterior

Desde suas origens a Filosofia é ameaçada. Existe uma ameaça constituída por forças exteriores. O obscurantismo que empurra o ser humano para a marginalidade se efetiva, num primeiro momento, pela miopia que governa as elites reivindicadoras de um sossego político, econômico, educativo etc. Eis algumas marcas:

A ameaça exterior esteve presente quando da afirmação da Filosofia. O episódio envolvendo a morte de Sócrates é ilustrativo. O mestre de Platão não foi morto por um amante treloucado, ou por um andarilho ameaçador. Sua sentença foi proferida e executada pelas forças legais da cidade de Atenas; foram as leis constituídas que desencadearam o processo.

Igualmente, hoje, sentimos a mão pesada das instâncias políticas que, configurando projetos e aproximando-se dos encantos capitalistas, decretam hostilidade ao pensamento e reivindicam o banimento da filosofia. A filosofia não deve estar nas escolas; ela não deve acompanhar o ritmo da formação; não deve estar presente nos espaços de identidade. Ela deve ser banida por seus custos tanto financeiros, quanto daqueles dos desgastes provocados pela aquisição da consciência.

Uma vontade erradicadora da Filosofia se mostra presente, também, na Universidade. O espaço acadêmico é, hoje, em boa parte da cultura Ocidental, o lugar privilegiado para a Filosofia. Ali se viabiliza seu ensino e, igualmente, seus espaços de pesquisa. As estruturas técnicas de sua manutenção terminam por disciplinar sua efetividade e, assim, estrangulá-la e limitar sua verve criativa.

É possível que a preocupação formal termine por limitar as possibilidades da filosofia. Mas o mais decisivo é a Universidade enquanto tal. Confiada como a “alma mater” da sociedade a Universidade, conforme sua missão institucional, parece definhar e, com ela, a forma de se praticar e vivenciar o pensamento.

É possível, ou melhor, é bem provável, que a universidade do futuro já não possa ser reconhecida com a mesma identidade que a conhecemos por séculos. Parece inevitável que esta instituição que resistiu aos embates da história com tanto êxito, se tenha convertido em uma escola profissional dominada tiranicamente pelo mercado de trabalho. Ela tem sido tomada por uma rede de organismos pedagógicos tidos ridiculamente por infalíveis.

Terá a sociedade consciência de que não pode perder a Universidade? Retomará a sociedade a expressão da Universidade: estará a sociedade ciente de que na Universidade precisa existir um lugar visível onde se pratique a busca livre do saber, a investigação, a leitura e a discussão por si mesmos sem um imperativo mercadológico. A filosofia é constantemente ameaçada pela transformação da própria Universidade.

Os sucessivos ataques dos ditos garantidores da ordem se evidenciam, ainda, nas sucessivas reformas educativas que encurralam o estudo da filosofia a uma espécie de raridade exótica e ineficaz. Leis que são constituídas para dar espaço àquilo que hoje constitui a ordem: o saber das expertises e da

empreendedorismo etc. A lei, sob o rosto de ordem e do progresso, corta e diminui todas as iniciativas que nutrem e dão vivacidade ao pensamento.

A aversão cultivada no seio da sociedade a todas as humanidades sob o signo de coisas de esquerda, marxistas, revolucionárias, desmerecedora da paz se encarrega de enfraquecer e limitar as possibilidades da Filosofia. O medo de estar diante do pensamento é o mais perigoso instrumento a disposição do homem. O pensamento crítico tem se tornado pesadelo para todos os tipos de negacionistas e negacionismos.

A ameaça constante, o vaivém entre a aceitação pública e a clandestinidade, entre a promoção e a condenação é inerente à vida mesma da Filosofia e, mais do que alarmar-se ou escandalizar-se, é necessário contextualizar cada momento histórico e responder a ele de forma consciente e situada. No entanto, poucos são os que assumem com convicção essa tarefa.

A marcha histórica da Filosofia, revela que não existiu, para ela, um passado isento e pleno de calmarias. Ela sempre carregou certas marcas ameaçadoras. Em certos momentos a desconfiança foi dirigida a seu corpo e, noutros, a seus autores. O que se pode, no tempo notar é a existência de meios ora favoráveis ora hostis à sua efetividade e que, muito rapidamente se passa de para outra experiência. Hoje as circunstâncias são de temeridade e hostilidade.

O exercício da Filosofia, mesmo o mais destacado, carrega consigo, como visto, marcas de fragilidade. A aventura de seu caminhar fez sua exposição. De lugares supostamente seguros ela, hoje, percorre, com ousadia, espaços de vulnerabilidade. Os ventos da ameaça a empurraram para altares de confinamento. Agora, com ousadas iniciativas, seus amantes, buscam romper as cercas de seu isolamento e conduzi-la, pela mão, a postos de enfrentamentos para que apareça onde não é bem-vinda. O fim da filosofia apregoado desde seu exterior, contudo, jamais se efetivou. Pelo contrário, ela que nasceu na liberdade, volta para as ruas e resiste. Ela que se firmou na discussão, retoma os enfrentamentos e se abre, como possibilidade de discurso, em âmbitos distintos, como alento diante de uma guerra sem armas que paira sobre nossas formas de vida.

Uma aposta na e pela filosofia significa, agora, rebelar-se contra sua impossibilidade e sua morte. Sua presença e força, no entanto, não deve ser tomada como uma raridade, uma espécie exótica em extinção que deve ser preservada em algum zoológico. A Filosofia não carece de justificação. Ela precisa ser exposta e praticada; sair donde se decretou sua morte para redescobrir sua necessidade. Em 1978 a filósofa húngara Agnes Heller escrevia: “a necessidade da filosofia cresce sem medida, só a própria filosofia ainda o ignora”.

Considerações sobre a ameaça interior

As forças exteriores ameaçam a filosofia e ela, de maneira inventiva, resiste. No entanto, outra ameaça é constituinte de sua própria natureza. A atividade filosófica, em seu particular modo de exposição, projeta no horizonte, o seu próprio acabamento, o fim do pensar. A filosofia que se segue ao grande monumento Kantiano desenha, o que se convencionou nomear virada linguística.

Desde essa experiência, pelo menos dois caminhos hegemônicos passaram a reivindicar o que seria a verdadeira Filosofia: a perspectiva analítica e aquela continental. De um lado uma filosofia que se aproximava das ciências duras e afirmava que a filosofia verdadeira seria aquela de inflexão científica, próxima das ciências duras, onde a lógica se firmaria desde a perspectiva do cálculo. De outro, aquela que se aproximava de uma exposição mais humanística e reivindicava a história e o arcabouço do humano como fundamentais e, acima de tudo, entendia a lógica como uma arte do pensamento.

É desafiador pensar que cada uma delas cresce no definhamento da outra. Na medida em que seus cultores produzem o que seria o conhecimento filosófico se pode perceber uma atividade de ataque contra a outra. Assim, vemos que para que uma sobrevivesse e obtivesse o estatuto de verdadeira, deveria desconsiderar e até eliminar a outra. A Filosofia, assim, seria cultivada desde o desaparecimento da experiência que não esteve em sua conformidade. Embora o embate tivesse resistido durante o século XX e os ataques proliferados, a filosofia acabou por expressar-se com uma renovada solidez, pelo menos quando do cultivo de suas próprias convicções contra aquela de outros. A filosofia sobreviveu num processo de autofagia. No entanto, uma espécie de ameaça interna, igualmente, se efetivou. Algumas características são evidentes:

Nos séculos XIX e XX a filosofia mesma se converte no problema essencial da própria atividade filosófica. Em muitas experiências levadas a termo, a questão fundamental residia na pergunta pelo fim da própria filosofia como tarefa inquestionável. Como herança se pode localizar, já em Pascal no século XVII, que a verdadeira tarefa da filosofia seria aquela de zombar da própria filosofia. Nos anos seguintes, esta tese será radicalizada ao ponto de Feuerbach, no ano de 1943, sustentar que o projeto final da atividade filosófica deveria ser aquela que o filósofo faz de si mesmo, ou seja, que a única tarefa desejável em filosofia, seria aquela na qual o filósofo renunciasse a ser filósofo.

Diante disso é fundamental, nos século XX a pergunta sobre o sentido dispensado pela filosofia à necessidade de dar um fim a si mesma. Toda a aposta filosófica desenvolvida está marcada por uma desproporção ilustrada pela convicção dialética entre, o que existe e o que se pode pensar, entre o pensar e o fazer, entre a vontade do todo, do absoluto e a experiência finita das partes ou da particularidade. Nestas desproporções crescem dramáticas monstruosidades teóricas que se alimentam de frustrações práticas. A filosofia não se vê habilitada a responder, revela suas impotências na elaboração de uma resposta àquilo que promete ou, o que é mais expressivo, se vê enredada em suas próprias pretensões hipertrofiadas de possuir a verdade.

A filosofia que se destaca nos últimos séculos se percebe atravessada por estas situações paradoxais de cultivar a perspectiva da verdade e reconhecer suas próprias impotências. E isto se externaliza de duas maneiras distintas.

Por um lado, é possível encontrar os defensores da solução que preconiza a tarefa que leve a termo a própria filosofia. Nenhuma resposta seria possível desde e do interior dela. Assim a tarefa deveria ser aquela que se encontra no próprio início do filosofar quando investe na reconciliação do pensamento com a realidade, na busca da adequação entre o ser e o pensar.

Por outro, encontrar aqueles que buscam dissolver esses problemas e, para tanto, o exercício deveria investir esforços para destruir os erros constituintes do próprio exercício filosófico, eliminar os desvios, as extralimitações e as violências inerentes à filosofia.

Entre os primeiros, nada mais ilustrativo do que as figuras de Hegel e Marx. Para ambos, respeitadas as particularidades, acabar com a filosofia significaria realizá-la. Mesmo que não entendam esta realização da mesma maneira, cada um deles e seus fieis seguidores, enfatizaram que a tarefa filosófica consistiria, por fim, realizar a própria filosofia. Para Hegel, a tarefa se desenvolve por meio da história coletiva da humanidade, ou seja, seria uma operação lógico-política que implica tanto na compreensão da lógica do ordenamento real, como também, em sua ordenação jurídica como forma política racional do Estado.

Para Marx, esta operação racional seria, necessariamente uma operação revolucionária, posto que as contradições em que estão tecidas a realidade e o pensamento, não são conceituais nem lógicas, mas sociais. A contradição é a luta de classes, o erro da compreensão é ideologia. A realização da filosofia é compreensão reconciliadora entre o ser e o pensamento, entre o que existe e o que se pode pensar, e isso é a revolução enquanto verdade por fazer. Daí a famosa tese sobre Feuerbach sobre o fato de que mais do que interpretar o mundo é preciso sua transformação.

Tanto Hegel quanto Marx, em suas diferenças, propõem levar a filosofia até o final, ou seja, não preservar a teoria separada e explorar os efeitos práticos do conceito até suas últimas consequências.

Entre os defensores do segundo projeto se pode encontrar Kant, Nietzsche, Husserl, Wittgenstein, Heidegger e Deleuze. Eles assumem a tarefa de eliminar os desvios, os erros, as extralimitações e as violências produzidas desde e na Filosofia. É possível encontrar três maneiras distintas de levar a termo essa tarefa.

Uma é a tarefa de delimitação dos próprios âmbitos da certeza filosófica. Esta é especificamente a via kantiana, desenvolvida por grande parte do projeto iluminista moderno até sua radicalização pela convocação de Wittgenstein, ao silêncio sobre tudo aquilo de que não se pode falar. Consiste em delimitar o âmbito do sentido, assumir que a filosofia não pode falar com certeza sobre tudo e que o desejo de absoluto deve ser colocado fora do discurso sobre o que existe; no sentido do dever para Kant ou na experiência do inefável para Wittgenstein.

Outra via se relaciona ao diagnóstico do valor de verdade pretendido pela filosofia. Este é o empreendimento adotado por Nietzsche e está no olhar de todos aqueles que se tornaram filósofos da suspeita no que se refere à clareza conceitual, buscando em suas sombras as forças, os motivos, as relações de poder que a motivam. ¿Que é aquilo que movimenta o desejo de verdade, sempre insatisfeito da filosofia? Se pergunta Nietzsche, como médico de uma cultura sufocada pela frustração de seus próprios propósitos e, portanto, sucumbido na tristeza e no ressentimento encobertos sob a soberba teórica.

Outra via, ainda, é aquela preconizada por Husserl, por Heidegger e alguns dos principais filósofos do século XX. Estes são os que cultivam a empreitada de uma constante e sempre aberta

reparação da própria filosofia. Eles exprimem a vontade de atentos trabalhadores/vigilantes da filosofia para reparar todo e qualquer desvio que venha ao seu encontro por descuido, negligência ou desafinadas aventuras. Eles estão convencidos de que a filosofia, ao pensar o todo, se extravia: nada mais significativo do que a tese de Husserl proposta em 1935 no diagnóstico de que a crise da Europa teria suas raízes em um racionalismo extraviado. A filosofia teria sido afetada pelas cegueiras do naturalismo cientificista, e estaria convencida de que nada mais poderia ser pensado senão desde uma perspectiva do objeto, do dado e do produto técnico. A filosofia teria se alienado na coisa. Mas estes filósofos, atentos ao diagnóstico, reconhecem que o extravio pode ser revisado no percurso e, propõem que a marcha do pensamento se efetive em outra direção. Heidegger levará os resultados da consciência do extravio para além da cegueira cientificista ao propor sua original concepção de metafísica ao mostrar que o ser só pode ser pensado em seu conjunto.

Considerações finais

É possível, em suma, afirmar que a filosofia, quando decidida a propor seu próprio fim, mais do que registrar sua derrota, deixa transparecer uma confiança: a convicção de poder ser levada mais adiante, para um outro lugar, sobre outros modos de executar a particularidade do pensamento. É imprescindível compreender, hoje, que o fim da filosofia, motivado tanto pelas forças externas quanto internas, não definem um fechamento, mas o descobrimento de novos territórios e personagens.

É fundamental, como indica Deleuze, sair da própria filosofia. Esta saída é o que se efetiva hoje e, certamente, pelo espectro de possibilidades, evoca o pânico dos instalados, daqueles que se incomodam com o diferente. Como se sentir seguro diante das vozes femininas, as matrizes africanas, asiáticas, indígenas etc., É uma saída que, certamente, sentirá o impacto diante outras linguagens, lugares e territórios, outras culturas e formas de pensar.

A saída é um choque mas, não certamente um erro. Nas ameaças sobre a filosofia estão seus ambientes de combate. Longe de corpo morto, ela dissemina suas semente e cresce, às vezes maltrapilha e, noutras, cintilante. Definitivamente, a filosofia sobreviverá fora de seus lugares. A Europa e o eurocentrismo caducaram enquanto pretensão de exclusividade. O que insufla sangue novo na filosofia é a abertura dos olhos e ouvidos para ver e escutar o que até agora não foi dominante. É fundamental a atividade de encontro e de criação que não mais cabem em aulas e classes de um sistema universitário exclusivista. A filosofia só é vigorosa no rompimento de seus domínios.

Referências

- D'Agostini, Franca (1973). *Analíticos e Continentais*. São Paulo: EPU/Edusp.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34.
- Foer, Franklin (2019). *O mundo que não pensa*. São Paulo: LeYa Brasil.
- Heidegger, M. (1983). *Introdução à metafísica*. São Paulo: Abril.

Oliveira, M. A. (1996). *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola.

Peruzzo, J. R. Léo (2018). *O futuro da Filosofia*. Curitiba: CRV.

Weil, S. (2001). *O enraizamento*. Bauru: EDUSC.

El desafío del concepto de agencia al debate sobre el realismo¹³

Adrián Bertorello (UBA)

Resumen: El trabajo aborda la tarea y el fin de la filosofía en el marco de la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Para presentar el lugar que tiene el discurso filosófico en este modelo de pensamiento se aborda un tema específico: la introducción del concepto de agencia en el debate actual sobre el realismo. La razón de esta elección radica en ver de manera detallada cuál puede ser el rendimiento de la filosofía para la elaboración conceptual de un problema determinado. A fin de que la exposición resulte lo más clara posible, en primer lugar, se expone el problema de la causalidad y el realismo en un texto tardío de Heidegger. La finalidad de este primer paso es el plantear el problema. En segundo lugar, el trabajo se centra en la distinción entre causalidad y agencia en Bruno Latour a fin de mostrar que el lugar que Heidegger le asigna al discurso filosófico puede ser equiparado al ámbito de la agencia. Por último, se extraen algunas conclusiones generales sobre algunos rasgos de la enunciación filosófica que se siguen del planteamiento de la relación entre agencia y realismo.

Palabras clave: Heidegger; concepto de agencia; realismo.

Querría abordar el tema de la tarea y el fin de la filosofía en el marco de la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Para presentar el lugar que tiene el discurso filosófico en este modelo de pensamiento voy a tratar un tema específico: la introducción del concepto de agencia en el debate actual sobre el realismo. La razón de esta elección radica en ver de manera detallada cuál puede ser el rendimiento de la filosofía para la elaboración conceptual de un problema determinado. A fin de que la exposición resulte lo más clara posible, trataré en primer lugar el problema de la causalidad y el realismo en un texto tardío de Heidegger. La finalidad de este primer paso es el plantear el problema. En segundo lugar, me centraré en la distinción entre causalidad y agencia en Bruno Latour a fin de mostrar que el lugar que Heidegger le asigna al discurso filosófico puede ser equiparado al ámbito de la agencia. Por último, sacaré algunas conclusiones generales sobre algunos rasgos de la enunciación filosófica que se siguen del planteamiento de la relación entre agencia y realismo.

1.

En el año 2014 salió publicado en el anuario de la *Heidegger Gesellschaft* un texto del legado que lleva por título “El argumento contra la necesidad (por el ser en sí del ente)”. Se trata de un borrador que Heidegger comenzó a redactar probablemente entre 1959 y 1969 y que finalizó en 1970. Pertenece a un grupo de estudios preliminares para la redacción de una introducción general a sus obras completas.

¹³ Una versión de este trabajo fue publicada en Adrián Bertorello (Ed.) (2024) *Fuerza y Significado. Estudios sobre la agencia del artefacto, la obra de arte y la naturaleza a partir del pensamiento de Heidegger*. Buenos Aires. Teseo.

Más allá de todas las cuestiones filológicas e históricas que plantea este manuscrito, querría detenerme en el corazón mismo de su argumentación porque toca uno de los tópicos más actuales de la filosofía contemporánea. El tema que examina es el problema del realismo entendido como la independencia ontológica del mundo respecto del hombre. El hilo conductor del análisis es el concepto de necesidad.

Heidegger distingue dos maneras de concebir la necesidad. La primera se podría denominar necesidad óptica. Su lugar de nacimiento es tanto la experiencia científica como la percepción ordinaria de la vida cotidiana. Si uno se coloca en ese terreno, la tesis de que el mundo necesita del hombre para existir carece de legitimidad. Las experiencias científica y ordinaria demuestran precisamente lo contrario, a saber, que el ser en sí del mundo no depende de la existencia del hombre. El argumento contra la conexión necesaria entre ambos se funda en dos ejemplos paradigmáticos. El primero corresponde a lo que Quentin Meillassoux denomina enunciado ancestral. En efecto, Heidegger apela a una proposición tomada del campo de la geología, según la cual, la tierra es más antigua que la aparición del hombre. Este hecho científico comprobable por métodos de medición derriba la tesis de que sin el hombre no existe la tierra. El otro ejemplo procede de la experiencia cotidiana. La existencia de la cadena montañosa de Los Alpes como una realidad independiente de nosotros es una verdad que se acredita en la percepción ordinaria. La simple visión de la cadena montañosa revela su autonomía como ente que existe en sí mismo.

El argumento contra la necesidad, que exhibe el título del borrador, da cuenta de la legitimidad y verdad de estos dos tipos de experiencias. Hecho que Heidegger reconoce explícitamente cuando dice que no pone en discusión ni niega que Los Alpes y la tierra sean entes en sí mismos (Keiling y Moore, 2022, p. v).

El segundo concepto de necesidad puede ser denominado ontológico. A diferencia del primero, que niega la conexión necesaria entre el hombre y los entes, la necesidad ontológica expresa el hecho de que todo trato y discurso sobre las cosas presupone un espacio semiótico dentro del cual los entes se muestran con sentido y dentro del cual se plantea cualquier pregunta sobre su significado. Esta presuposición del sentido como lugar de manifestación y enunciación es lo que Heidegger denomina en su propio vocabulario como el claro (*Lichtung*). Hay una dependencia necesaria entre la aparición significativa del ente y el hombre como el lugar donde se abre el espacio semiótico.

La pregunta que surge, a continuación, es ¿qué diferencia existe entre la independencia óptica y la dependencia ontológica? El carácter en sí del ente en la experiencia científica y cotidiana está basado en una consideración causal. Desde el punto de vista de la causa eficiente

la tierra y los Alpes son independientes del hombre. Son anteriores a todo proceso de fabricación o producción causal humana. O como Heidegger lo formula en su propia terminología, son anteriores a la intervención de la mano humana (*Vorhandensein*) (Keiling y Moore, 2022, p. v). En cambio, la necesidad ontológica entre el espacio de sentido y los entes no es del orden la causa eficiente. El espacio semiótico establece las condiciones que hacen posible que el ente se haga presente con sentido. De acuerdo con el propio vocabulario heideggeriano, deja ser el ente, lo libera para que se haga presente, lo saca de su ocultamiento, lo hace manifiesto y lo revela en su verdad. La filosofía concebida como fenomenología hermenéutica tiene como tarea hacer explícito este espacio de sentido presupuesto en la actitud realista.

Ahora bien, si la necesidad entre el claro y los entes no se rige por el modelo de la producción causal, ¿qué tipo de fuerza posee para crear las condiciones de manifestación de las cosas? Es para responder a esta pregunta que voy a introducir, a continuación, el concepto de agencia. Si bien en la bibliografía especializada hay estudios que se ocuparon de a esta problemática, la noción de agencia es un término ajeno al pensamiento de Heidegger. En este sentido, la posibilidad de interpretar esa fuerza ontológica como una manera de agenciamiento responde a la intención de hacer pasar por el texto heideggeriano un vocabulario externo a su propio punto de vista a fin de lograr una hibridación de conceptos.

2.

De todas las teorías de la agencia me interesa conectar el pensamiento de Heidegger con el de Bruno Latour. Este camino tampoco es desconocido dentro de la bibliografía especializada. Uno de los primeros en recorrerlo fue Graham Hartman. Sin embargo, en mi exposición no voy a tomar como punto de partida sus análisis, sino me voy a focalizar en el trasfondo semiótico de la interpretación que Latour hizo de la oposición entre causalidad y agencia a fin de poder conectarlo con la reflexión ontológica de Heidegger sobre la necesidad de la fuerza del espacio semiótico.

En *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Latour polemiza con la sociología tradicional a la que denomina sociología de lo social (Latour, 2008, pp. 23-24). Lo que caracteriza a esta sociología radica en que asume sin problematizar la división kantiana entre naturaleza y persona. La sociología sólo provee explicaciones sociales, es decir, basadas en la agencia intencional humana colectiva (la sociedad). Reduce las explicaciones causales a las ciencias naturales. La propuesta teórica de Latour intenta superar esta división. Para lograr esta meta propone cuatro conceptos que están íntimamente relacionados: a)

formación de grupos, b) agencia, c) rol de objeto, y d) construcción de lo real (Latour, 2008, pp. 129-130). Solo me voy a centrar en tres de ellos: grupo, agencia y construcción de lo real.

Latour distingue dos maneras de definir un grupo. La concepción ostensiva y la performativa. La primera de ellas corresponde a la sociología de lo social. Se trata de una concepción sustancialista. Define a una agrupación por el “material” que hace que un conjunto de elementos se asocie. Se trata, por lo tanto, de una definición que introduce un elemento externo a los participantes del grupo. La sustancia o, como a veces parafrasea esta noción, el pegamento que une a todos los participantes y los constituye como grupo es una fuerza de naturaleza social que es independiente de los propios miembros de la asociación. Es una definición ostensiva en el sentido de que señala y refiere esa sustancia social que está presente en la formación de todo grupo y se mantiene a lo largo de las transformaciones. La definición performativa, por el contrario, no apunta a un material que funciona como un cemento que agrupa a los miembros y que se sostiene a lo largo de los cambios. Por el contrario, les otorga la palabra a los participantes del grupo para escuchar lo que ellos dicen de sí mismo. De esta manera, lo que asocia a un conjunto de elementos no es una materia social, sino el acto performativo por medio del cual un grupo lleva a cabo una determinada acción y se declara a sí mismo como una asociación. La fuerza performativa es la que funda, instituye y forma una agrupación.

Esta definición performativa conduce al concepto de agencia. La performatividad da cuenta de la acción que se lleva a cabo y de la propia voz de los actores que hablan de sí mismo (Latour, 2008, p. 57 y 59). Esta descripción contiene dos conceptos que tienen que ser aclarados: los actores y la agencia. Los actores no se circunscriben a la esfera de lo humano. Latour propone una ampliación de la función del actor a todo tipo de objetos. Los grupos son asociaciones de actores heterogéneos. Lo humano y lo no humano pueden ser miembros participantes de una determinada asociación. De allí que la idea de asociación se aleje de la concepción clásica de la sociedad. Esta describe sólo el espacio donde interviene actores humanos. En cambio, lo social para Latour es “una sucesión de asociaciones entre elementos heterogéneos” (Latour, 2008, p. 19). Esta reformulación del lazo social no afirma la abolición de la diferencia entre personas y cosas. Al contrario, la reconoce que “la fuerza ejercida por un ladrillo sobre otro ladrillo, el giro de una rueda en un eje [...], el efecto del fuego sobre el fósforo, parecen pertenecer a categorías tan obviamente diferentes al modo de acción ejercido por una señal de "pare" sobre un ciclista” (Latour, 2008, p. 110).

Sin embargo, a pesar de que se trata de fenómenos distintos y que, por lo tanto, su diferencia sea plausible, se trata de una distinción, a su juicio, absurda. Para justificar esta

afirmación Latour introduce la noción de agencia. La pregunta que surge, a continuación, es ¿cómo justificar un concepto de acción que se sitúe más allá de la distinción entre una causalidad física sin intención y un obrar humano intencional? Para responder a este interrogante Latour hace explícita su deuda con la semiótica narrativa de Greimas. Esta deuda aparece en los criterios que definen la agencia. Se trata de una concepción narrativa de la acción. Para que una acción determinada sea considerada como una agencia debe ser parte de una explicación (*account*). Esta afirmación admite la siguiente paráfrasis semiótica: una acción se vuelve inteligible cuando aparece en el marco de un programa narrativo. Para Greimas un programa narrativo está constituido por un actante sujeto que despliega una transformación de modo tal que cambia un estado determinado. Por ejemplo, el enunciado “Ulises vuelve a Ítaca” es un programa narrativo porque el personaje Ulises cumple la función actancial de sujeto. Despliega la acción transformadora de viajar. Como resultado de esa transformación cambia su propio estado. Antes no estaba en su patria. Al final del viaje está de regreso en Ítaca.

Lo que define la agencia es el concepto de transformación de un estado de cosas. Ahora bien, no basta simplemente apelar al movimiento de cambio para definir la agencia. Es necesario, introducir dos términos centrales del pensamiento de Latour que son los que establecen la diferencia fundamental entre agencia y causalidad. Estos conceptos son los que permiten comprender por qué en los ejemplos citados más arriba, a saber, la fuerza de un ladrillo sobre otro, el giro de la rueda sobre su eje, o la fuerza del fuego sobre el fósforo pueden ser interpretados tanto como agencia o como causalidad. Estas nociones son las de intermediario y mediador. Para comprender el sentido de estos conceptos voy a compararlos con el texto monolingüe y con el texto multilingüe de la semiótica de Yuri Lotman. Si bien Latour no menciona nunca al pensador ruso, hay una clara simetría entre intermediario y texto monolingüe, por un lado, y, entre mediador y texto multilingüe, por otro. Para Lotman un texto se caracteriza por el monolingüismo cuando, al conectarse con un lector, produce un único mensaje. Mediante algún tipo de regla o algoritmo el lector puede anticipar el mensaje del texto. Por el contrario, un texto se denomina multilingüe cuando sus mensajes no pueden ser anticipados por ningún tipo de regla interpretativa. Cuando se conecta con un lector, el texto produce cada vez nuevos mensajes porque el lector hace pasar a través del texto otros textos que están en su memoria. El ideal de un texto monolingüe es aquel que se expresa por medio de lenguajes formales. El ideal de un texto multilingüe es la obra de arte, a la que Lotman llama texto artístico.

De acuerdo con esta comparación, la agencia se comporta semióticamente como un texto multilingüe. En cambio, el comportamiento semiótico de la causalidad se rige por el texto

monolingüe. El acento no está puesto en que la causalidad es una fuerza física que produce una transformación en otro cuerpo físico, mientras que la agencia es la producción de una acción cuyo principio de movimiento son los deseos y creencias de un sujeto consciente. La idea central radica en la previsibilidad e imprevisibilidad del efecto, independientemente de si la fuerza es un objeto físico o una intención. La causalidad concebida como la fuerza que siempre produce el mismo efecto, de modo tal que el efecto puede ser anticipado por la comprensión de la causa, se inscribe en la lógica de los intermediarios. En cambio, la agencia corresponde a los mediadores porque una causa puede producir diferentes efectos que no pueden ser anticipados por ninguna regla.

Así, entonces, se puede concluir que una determinada transformación, sea física, o sea intencional, puede ser vista como causa o como agencia. Lo que define una interpretación de otra radica en la previsibilidad y variabilidad del efecto que produce. La causalidad es una interpretación de una transformación que siempre produce el mismo efecto. La agencia es un tipo de transformación que produce efectos inesperados. La causalidad domina en una mirada epistemológica que distribuye la transformación en regiones que no se contaminan, sino que hablan un único lenguaje. En cambio, la agencia rige en el marco de las asociaciones. Es precisamente la heterogeneidad de los elementos asociados lo que produce la incertidumbre de la agencia. La reunión de humanos y no humanos se asemeja al mecanismo semiótico del texto artístico. Produce sentidos cada vez nuevos a raíz de que los dos lenguajes que hablan son irreducibles el uno al otro. Su estructura polifónica es el fundamento de la agencia.

3.

Para finalizar, querría volver al problema que planteé al principio de la exposición. ¿Cómo concebir la fuerza que instituye necesidad del espacio del sentido? Para responder este interrogante voy a partir del tercer concepto con el que Bruno Latour piensa las asociaciones. Me refiero a la noción de construcción de lo real. ¿Por qué la construcción puede ser un buen punto de partida para conectar Heidegger y Latour? Porque Latour le asigna a este concepto una significación estrictamente ontológica. En efecto, el problema de la construcción está asociado a la idea de que los hechos que la ciencia investiga en el contexto del laboratorio no son algo dado de manera absoluta como pensaban los antiguos positivistas. Por el contrario, se trata de una realidad construida, fabricada por los científicos. Esta tesis, que Latour y Steve Woolgar investigaron en *La vida en el laboratorio: la construcción de los hechos científicos*, puede ser interpretada como la expresión más cabal del constructivismo. No hay una realidad dada objetiva, sino solo una construcción social. En su versión más extrema el constructivismo

sostiene que las practicas sociales producen o causan la realidad. En *Reensamblar lo social* Latour se aparta de esta versión del constructivismo social. Sin embargo, no renuncia al concepto de construcción. Más bien lo reformula en el marco de su teoría de la agencia. Le asigna un sentido genético. La construcción designa la gestación (*making of*) de una asociación entre una realidad objetiva y otra artificial (Latour, 2008, pp. 131-133). Construir una realidad significa dar cuenta de su lugar de nacimiento (*come into being*).

Esta reformulación del concepto de construcción en términos genéticos es lo que me permite enlazar el pensamiento de Latour con el de Heidegger. De hecho, en una nota al pie de página de *Reensamblar lo social* se encuentra una referencia sin ningún tipo de comentario a la conferencia *La pregunta por la técnica* que Heidegger dictó en 1954 (Latour, 2008, pp. 166-167, nota 151). Esta referencia es muy sugerente porque Heidegger le dedica un pasaje bastante extenso a la reformulación fenomenológica del concepto de causalidad.

Al igual que en el borrador que comenté al principio de mi exposición, distingue entre una concepción científica y una filosófica de la causalidad. A la primera la denomina efectuar (*wirken*). Su poder y su fuerza radica en la producción de un resultado realmente efectivo. A la segunda la denomina ocasionar (*veranlassen*). Se trata de un proceso de producción del sentido que hace posible que un ente se haga presente, salga de su ocultamiento y se vuelva visible. La diferencia entre *La pregunta por la técnica* y el borrador *Contra la necesidad* radica en que Heidegger le asigna un nombre específico a la fuerza causal que instituye el espacio de sentido: el ocasionar.

La pregunta que surge, a continuación, es si la reformulación de la acción causal como un ocasionar puede considerarse como una agencia en el sentido que Latour le da a este término. Creo que esto es posible porque cumple con los tres requisitos constitutivos de la agencia: transformación narrativa, imprevisibilidad y dislocación

La ocasión es una transformación. Aquella que describe el recorrido de lo ausente a lo presente, de lo invisible a lo visible, de lo oculto a lo manifiesto. Este recorrido no puede ser anticipado por medio de ninguna regla, algoritmo o ley. La institución del espacio de juego de la verdad, la producción de la visibilidad no responde a la lógica causal. No surge por la acción de causas naturales, ni por la acción de agentes humanos individuales o colectivos. Ni tampoco por procesos económicos, sociales o culturales. Surge sin por qué ni para qué. Por eso es imprevisible.

Este misterioso nacimiento necesario del espacio de juego de la verdad tiene una estructura narrativa histórica. Describe el inicio de la experiencia de la verdad del ente en los primeros filósofos griegos y su continuación hasta el presente. Del mismo modo en que Lotman

usa la metáfora de la explosión para dar cuenta de los acontecimientos histórico-culturales creativos y novedosos (Lotman, 1998, pp. 22-23), así también se puede caracterizar el inicio histórico del espacio de juego de la verdad como un *big bang* semiótico. La ocasión y producción del espacio de juego de la verdad es una explosión que instituyó un acontecimiento imprevisible (Bertorello, 2022, pp. 55-89).

Por último, la condición histórica de este inicio encierra un tercer aspecto que lo vincula con el concepto de agencia. Me refiero a lo que Latour denomina dislocación. Esta noción quiere expresar el hecho de que la agencia que despliegan las asociaciones entre humanos y no humanos no tiene su fuente en los deseos y creencias intencionales de un sujeto. En las asociaciones el origen de la acción está dislocada. Se distribuye por toda la red que articula las agrupaciones.

En el caso del pensamiento de Heidegger tampoco el inicio del espacio de juego de la verdad se le imputa a la responsabilidad de un sujeto intencional. La explosión no admite una explicación causal eficiente, ni menos aún da lugar a una explicación intencional. De hecho, la subjetividad humana es apropiada por el acontecimiento histórico de la verdad. Es justamente por esta apropiación que el acontecer histórico hace de la subjetividad humana que se puede decir que el origen de la agencia está dislocada, distribuida a lo largo de las distintas aperturas de la historia de la verdad.

Sólo resta hacer explícito un solo aspecto de la argumentación. La idea de que este espacio fue concebido como un comienzo imprevisible que pone en marcha la historia de la matriz inteligible del pensamiento occidental saca a la luz su condición performativa. Se trata de una fuerza histórica instituyente que inaugura un espacio de sentido. De hecho, en el curso del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger hace una breve alusión al aspecto metodológico de la performatividad. En el marco de la argumentación desarrollada en este trabajo en torno al problema de la causalidad y la agencia, se puede reformular la pregunta metodológica que Heidegger se hacía en 1927 del siguiente modo: ¿cómo se pasa de un punto de vista causal centrado en la acción transformadora de un objeto sobre otro a una perspectiva fenomenológica del ocasionar focalizada en la producción de la visibilidad? ¿cómo se instituye el punto de vista filosófico que permite reformular la causalidad en un ocasionar? Heidegger llama construcción (*Konstruktion*) a la institución de aquella mirada que permite el cambio de perspectiva que va de la cosa al espacio de sentido y que posibilita la destrucción de la ontología tradicional. La destrucción puede llevarse a cabo sólo si se construye un espacio de juego de visibilidad. Heidegger concibe a la construcción como un libre proyectar (*freier Entwurf*) (Heidegger, 1989, p. 29). La función metodológica del proyecto puede ser caracterizada como la fuerza performativa que instituye la mirada

fenomenológica. Como se puede apreciar, la construcción no tiene nada que ver con el constructivismo social. Al igual que Latour tiene un sentido genético. Expresa el punto de vista del nacimiento de una mirada. Por ello, Heidegger llama a esta fuerza construcción fenomenológica (Heidegger, 1989, pp. 29-30).

Para finalizar con el trabajo querría sacar algunas conclusiones generales sobre el lugar que tiene el discurso filosófico en este estilo de pensamiento. Trataré de presentar brevemente tres rasgos de la enunciación filosófica.

En primer lugar, la filosofía reclama para sí un ámbito específico de donde obtiene su legitimidad. A lo largo de toda la exposición utilicé diversas expresiones para designar esa zona: el claro, el espacio semiótico, el espacio de sentido, o el dominio de la agencia. No se trata de un espacio perimetrado que distingue claramente entre el punto de vista exterior y el interior. Por el contrario, se trata de una zona de mediación, de un *entre*. A pesar de las diferencias entre Heidegger y Latour, la agencia y el claro comparten, por un lado, la idea de romper con la división excluyente entre naturaleza y cultura, y por otro, en establecer una zona donde lo humano y lo humano se entrelazan. La enunciación del discurso filosófico tiene su sede en ese lugar de hibridación.

En segundo lugar, la sede de la enunciación filosófica tiene claramente una significación tensiva. Se trata de una fuerza performativa que es capaz de modificar una mirada. El pasaje de la causalidad a la agencia como el tránsito de una consideración monolingüe a una multilingüe expresa justamente que el discurso filosófico se lleva a cabo en el plano de la modalidad. Por este motivo, la fuerza performativa de la filosofía está asociada, en este tipo de pensamiento, no con el juicio sino con la interrogación. La pregunta es el acto de habla que tiene la fuerza para instituir la mirada filosófica.

En tercer lugar, las consecuencias de esta manera de comprender la enunciación filosófica para la enseñanza de la filosofía tienen que ver con lo que Hans Gumbrecht denomina una formación deíctica cuyo sentido sería la educación de la mirada para ver la polifonía de un problema.

Referencias bibliográficas

- Keiling, T. y Moore, I. A. (2022). Martin Heidegger, "Das Argument gegen den Brauch (für das Ansichsein des Seienden)". *British Journal for the history of philosophy*, 30(3), 1-16.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red* (D. Zadunaisky, Trans.; 1 ed.). Manantial.

El pensamiento poético en la obra de Borges

Samuel Manuel Cabanchik (UBA)

Resumen: En el presente trabajo, sostendremos que es de la filosofía de donde proviene la articulación estratégica de la obra de Borges, porque ¿qué son en esencia las ficciones borgeanas, en la economía de la obra tomada en su conjunto, sino anécdotas para que lo poético realice su incidencia metafísica? A su singular manera, la literatura de Borges se inscribe en una gran tradición de pensamiento poético, junto a nombres como los de Miguel de Unamuno y Antonio Machado en España, Fernando Pessoa en Portugal o Rainer María Rilke en Alemania, por citar unos pocos.

Es en la poesía donde Borges encuentra *la vida como apariencia verdadera, abierta por todos sus lados*, advirtiéndole que perdemos esa accesibilidad de lo real cuando intentamos aferrarla y encerrarla en conceptos, como en los sistemas filosóficos, o cuando nos empeñamos en someterla a preceptivas estéticas, axiomas morales o prerrogativas políticas. De lo que se trata en la obra de Borges es que poemas y ficciones alcancen en la perplejidad metafísica el sentido final de su acontecer.

Como pretendemos, la postulación de un Borges filósofo no refiere tanto a la presencia de las muchas fuentes filosóficas frecuentadas por el autor, ni pretende atribuirle un sistema filosófico a su literatura. Se trata más bien de interpretar que esta misma literatura responde a una exigencia propia de la filosofía, *a la filosofía como exigencia*, cual es la comprensión y expresión de nuestra conexión con la realidad.

Palabras clave: Borges; filosofía; realidad; pensamiento poético.

Para un verdadero poeta, cada momento de la vida, cada hecho, debería ser poético, ya que profundamente lo es.

Para ser perfecta, una palabra debe crear lo real desde el origen, o dicho desde su reverso, debe estar fundada en lo real. Al menos es el concepto al que somos llevados cuando advertimos que habitamos en la distancia que va del movimiento del sentido hacia el referente, distancia infranqueable, por lo que estamos condenados a la representación.

Esto puede molestarnos, como a Ireneo Funes, el memorioso. En efecto, en el cuento en el que Borges nos cuenta su historia leemos:

Una circunferencia en un pizarrón, un triángulo rectángulo, un rombo, son formas que podemos intuir plenamente; lo mismo le pasaba a Ireneo con las aborascadas crines de un potro, con una punta de ganado en una cuchilla, con el fuego cambiante y con la innumerable ceniza, con las muchas caras de un muerto en un largo velorio.

[...] No sólo le costaba comprender que el símbolo genérico *perro* abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente). Su propia cara en el espejo, sus propias manos, los sorprendían cada vez (*F*, pp. 113-115).

Lo que le molesta a Funes es que nuestro lenguaje sea una abstracción falsaria. Desde su perspectiva, los seres básicos del mundo serían lo que los lógicos metafísicos llaman *particulares abstractos*; todo lo demás, nuestros particulares y universales ordinarios debieran ser derivados a partir de ellos. Recordemos: estos *particulares* tan particulares son uno de los cuatro tipos de cosas reconocidos por Aristóteles en *Categorías*. Las otras son las especies, como *hombre* o *caballo*, individuos como *este hombre* o *este caballo* y propiedades como la *blancura*. Como ejemplos de particulares abstractos tenemos los mencionados en el relato de Borges: *las muchas caras del muerto*, *el perfil del perro*, *cierta pirueta de las llamas*, etcétera.

En su literatura, Borges encuentra la solución a este problema, es decir, una reparación frente a la injusticia de toda palabra, a través de poemas en los que se realice el Poema arquetípico, cumplimiento cabal del acto poético, y en ficciones que escenifican críticamente las carencias y traiciones de la representación.

Como a diferencia de la divina nuestra palabra no es creadora, el cumplimiento de su plenitud es otro: construir las condiciones para alcanzar la *Imago*, ya no como representación de lo real, sino como su redentora transfiguración. Un sistema filosófico, incluso su germen en la extensión de la red de problemas que dan consistencia a la cuestión que lo rige, y que podríamos identificar con el problema arquetípico al que responde, es la estrategia aspiracional de la que es pródigo muestrario la historia de la filosofía.

Borges descrea de la eficacia de este camino; por el contrario, su obra funciona como una crítica de la filosofía como sistema. La metafísica debe permanecer como el horizonte de justificación de la literatura, pues en su esencia es literatura. Pero, por otra parte, una literatura que se desentendiera de ese fondo metafísico, correría el riesgo de la superficialidad.

En su ensayo sobre Unamuno, Borges afirma del maestro español lo que diremos de nuestro autor: es un poeta filosófico en sentido esencial, pues es un sentidor de la dificultad metafísica (*I / OI*, pp. 96-97). Este vínculo esencial entre filosofía y poesía se da de un modo fluido e integral en la obra de Borges, en el siguiente preciso sentido: la poesía expresa el encuentro íntimo con lo real, cuya intelección requiere el despliegue vívido de los problemas filosóficos subyacentes en las ficciones, para ilustrar con argumentos (ensayos) el orden de las razones de dichos problemas.

Es de la filosofía de donde proviene la articulación estratégica de la obra de Borges, porque ¿qué son en esencia las ficciones borgeanas, en la economía de la obra tomada en su conjunto, sino anécdotas para que lo poético realice su incidencia metafísica? A su singular manera, la literatura de Borges se inscribe en una gran tradición de pensamiento poético, junto

a otros nombres como los del citado Miguel de Unamuno, el de Antonio Machado también en España, Fernando Pessoa en Portugal y Rainer María Rilke en Alemania, por citar unos pocos.

Antes de ejemplificar con textos de propio Borges, hagámoslo con versos de Alberto Caeiro, heterónimo fundamental de Pessoa. En *El guardador de rebaños* encontramos versos como estos: “Yo no tengo filosofía: tengo sentidos...”; “hay suficiente metafísica en no pensar en nada”; “¿Metafísica? ¿Qué metafísica tienen aquellos árboles?” (...); “También es necesario no tener ninguna filosofía./Con filosofía no hay árboles: no hay más que ideas”; “¿qué mejor metafísica que la suya,/que es la de no saber para qué viven/ni saber que no lo saben?”; “El único sentido íntimo de las cosas/es que no tienen ningún sentido íntimo”; “Lo que vemos de las cosas son las cosas”; “Las pompas de jabón que este niño/se entretiene en soltar de una pajita/son, translúcidamente, toda una filosofía”.

Al afirmar el *adentramiento* del poema en las cosas mismas, se tiene toda la metafísica que esto conlleva. Sin embargo, el poema debe negar la metafísica para firmarla. Este recurso se refuerza cuando el poema acepta explícitamente filosofar: “También sé hacer conjeturas. / En cada cosa hay aquello que es ella misma y que la anima. / En la planta está fuera y es una ninfa pequeña. / En el animal es un ser interior lejano. / En el hombre es el alma que vive con él y ya es él./ En los dioses tiene el mismo tamaño/ y el mismo volumen que el cuerpo / y es lo mismo que el cuerpo./ Por eso se dice que los dioses nunca mueren./ Por eso los dioses no tienen cuerpo y alma./Sino solo cuerpo, y son perfectos./ Sus cuerpos son sus almas/ y tienen la conciencia en la propia carne divina.”.

Este último poema, a título de conjetura, despliega un orden de razones que vienen a fundar o a menos explicitar lo que los otros versos exponían, pero claro es que lo hacen a través de imágenes concretas y, cuando los términos abstractos tan cargados de filosofía son admitidos, se los utiliza dentro de la imagen acuñada.

En su poesía Borges tiene sus propios recursos, muy diferentes, para fines convergentes. Vayamos primero a algunos pasajes claves de su prosa:

La realidad no ha menester que la apunten otras realidades. No hay en los árboles divinidades ocultas, ni una inagarrable cosa en sí detrás de las apariencias, ni un yo mitológico que ordena nuestras acciones. La vida es apariencia verdadera. No engañan los sentidos, engaña el entendimiento, que dijo Goethe: sentencia que podemos comparar con este verso de Macedonio Fernández:

La realidad trabaja en abierto misterio (I / OI, p. 89).

Y un poco más adelante, oportunamente en un ensayo sobre Berkeley, Borges insiste:

la realidad no es un acertijo lejano, huraño y trabajosamente descifrable, sino una cercanía íntima, fácil y de todos lados abierta [...]. La Realidad es como esa imagen nuestra que surge en todos los espejos, simulacro que por nosotros existe, que con nosotros viene, gesticula y se va, pero en cuya busca basta ir, para dar siempre con él (*I/OI*, pp. 104 y 112).

Estas y otras consideraciones del propio Borges orientan la lectura que proponemos. Es en la poesía donde Borges encuentra *la vida como apariencia verdadera, abierta por todos sus lados*. Mas ocurre que la perdemos cuando intentamos aferrarla y encerrarla en conceptos, cuando intentamos tramarlos a favor de un sistema filosófico, o cuando nos empeñamos en someterla a preceptivas estéticas, axiomas morales o prerrogativas políticas. Pero a Borges no le alcanza con la poesía, porque como él mismo declara, cree “en la entendibilidad final de todas las cosas y en la de la poesía, por consiguiente”. Y agrega: “No me basta con suponerla, con *palpitarla*; quiero inteligirla también” (*TE / IA*, p. 85); como Pessoa, Borges consiente conjeturar.

A fin de ilustrar cómo funciona la estrategia filosófico-poética hasta aquí presentada en la obra de Borges, tomaré como hilo conductor el tema de la rosa. *La rosa es sin porqué; florece porque florece*, cita Borges a Angelus Silesius. Arrancada de la trama causal, como en ese verso de Silesius, emerge la rosa en su disposición para encarnar el complejo símbolo que acompañara al maestro argentino a lo largo de sus escritos, desde los primeros poemas hasta sus últimos ensayos. Porque la rosa, imagen de lo grácil y perecedero, adquiere en la poética borgeana la eternidad del arquetipo, transfigurándose en materia incorruptible, en la signatura misma de lo real redimido.

Veamos el procedimiento y las razones que lo sustentan. Si bien la realidad no se esconde detrás de las apariencias, estas no dejan de proyectar su sombra y deformar el latido de la vida que se manifiesta. El tiempo, el espacio, la causalidad, los enlaces lógicos de nuestros juicios, etcétera, pertenecen a la malla de la representación, no al ser que palpita. El arte –como la ciencia y la filosofía– debe romper esa trama para alcanzar la imagen de lo que está fuera de la representación y que, desde la perspectiva de esta última, se percibe como irrepresentable.

Para Borges, la literatura tiene sus propios procedimientos para crear una necesidad que no suprima la contingencia, como sí lo hacen causa y razón, sino que, por el contrario, otorgue a lo que se agita libremente en la vida la consistencia de lo necesario. En cuanto a la novela,

afirma que participa de la magia, de la que dice que no renuncia a lo causal sino que más bien lo lleva hasta el extremo de su pesadilla (ver *D*, pp. 112 y 113).

De la poesía, por otra parte, afirma Borges que es participación, *adentramiento no causal en la realidad*. Y lo es a través de la imagen forjada con diversos recursos de la lengua, como la metáfora y los tropos en general –pero no solo ellos– destinados a recoger y devolver, en la comunicación poética, una emoción cualquiera (consultar *I/OI*, p. 143).

Entonces, cuando el poeta escribe “la rosa es sin porqué; florece porque florece”, con un solo gesto suspende la trama causal y afirma el absoluto de la cosa en la imagen. Es un ejemplo paradigmático de redención de la realidad. En efecto, una rosa cualquiera, sometida en su fragilidad a la corrupción de su materia en el tiempo, incluso olvidada o ignorada en el oscuro rincón de un jardín, manifiesta su eternidad cuando habita en la palabra y la sensibilidad poéticas.

Los lugares de la obra de Borges en donde el símbolo de la rosa aparece en toda su magnificencia son muy variados. Veamos algunos de los principales. Comencemos por uno de los últimos: “La rosa de Paracelso”. En este breve pero complejo relato, quien pretende convertirse en su discípulo implora, casi exige a Paracelso, que queme ante su vista una rosa que trae en su mano, y que luego la haga volver a aparecer. Es decir, le pide al filósofo que haga magia, deformando el orden causal con una especie de hipercausalidad, precisamente la propia de la magia. El maestro le responde que, cuando viera eso, el pretendiente aún podría pensar que sus ojos lo engañan, negándose a aceptar el prodigio. En otras palabras, como corresponde a una perspectiva filosófica cabal, le enseña que *el escepticismo es más fuerte que cualquier magia*.

Finalmente, Paracelso accede a quemar la rosa, que se vuelve cenizas, pero la deja allí, convertida en polvo. Cuando su visitante desiste y se retira, con falsas y piadosas promesas para una futura ocasión, Paracelso queda solo, toma un puñado de cenizas en sus manos, pronuncia una palabra y la rosa resurge (*OC III*, pp. 469-472).

Permítasenos una lectura alegórica de este relato. La rosa está allí como símbolo de cualquier cosa que se manifiesta dentro de la acostumbrada realidad. Puede pensarse que, quien pretenda erigirse en maestro de sabiduría, debiera poder hacer y deshacer lo real a su antojo, rompiendo eficazmente las cadenas de la necesidad causal. Pero esto sería magia, y ciertamente monstruosa; lo real no sería redimido sino sustituido por su deforme caricatura, por una falsa rosa, podríamos decir.

Sin embargo, la posibilidad entrevista en ese desviado camino permite sospechar que hay algo eterno en la rosa que el fuego no quemará. Y bien, es una palabra, la palabra adecuada, la que nos dará esa eternidad, redimiendo la realidad de la rosa; he ahí la palabra poética.

Tampoco la teoría filosófica, por ejemplo, la considerada en el *Cratilo* de Platón, según la cual el nombre mismo –en nuestro idioma “rosa”–, siendo arquetipo de la cosa, nos da en sus letras la rosa misma. Sería otro camino, más irrisorio que demoníaco, como exhibe el poema “El Golem”, al que más adelante volveremos.

Sin embargo, preferentemente no es sin palabras que la rosa se entregará en su eternidad. Se requiere el arte poético, y Borges escribió ese poema en poesías, en relatos y en ensayos, dándonos en ellos la eternidad de la rosa, por ejemplo, tanto en el poema “La rosa” de *Fervor de Buenos Aires* (1923), el primero de sus poemarios, como en “The Unending Rose” en *La rosa profunda* (1975), uno de los últimos (ambos incluidos en *OP*).

Ambos poemas están dedicados a mujeres, como si la rosa tuviera que ser ofrecida en ese gesto para resplandecer en su inmortalidad. También en ambos poemas el adjetivo dominante apunta a esta transfiguración de lo individual, a la vez efímero y común, en una manifestación que consagra la unidad de lo singular con lo universal, unidad en la que lo transitorio se inscribe en un orden incorruptible, inmanente y trascendente a la vez. En efecto, la rosa del joven poeta es *inmarcesible*, y cincuenta años después es *unending* (interminable). Digamos que ambos vocablos, de modo convergente, transponen la rosa del plano del tiempo y la materia a la dimensión de un arquetipo, heterogéneo en relación a lo particular y mudable, pero que sin embargo es “la rosa de las rosas” en cada rosa.

Sobre la base de este horizonte compartido por ambos poemas, cabe acentuar la dimensión mística que envuelve al segundo, comunicada en varios de sus versos. Es como si “la joven flor platónica” al volverse “rosa profunda” se hubiera hecho más real. Aquí uso “real” de un modo que admite grados, y el conocimiento de esa realidad en sus articulaciones mayores, se expresa en una palabra poética que configura una experiencia de lo irrepresentable. Veámoslo más de cerca.

En “The Unending Rose” el poeta y la rosa se encuentran en el tiempo, se tocan, se mezclan. El poeta ya no necesita decir la palabra, que igual es dicha en esa comunión de lo sensible. Es una comunidad en la que el poeta se redime incluso de la muerte, al conocer que esa rosa en su materialidad concreta, y precisamente gracias a ella, es todas las cosas. Al final, cuando cese la sujeción a la individualidad en la que está confinado, el poeta será múltiple y uno, como la rosa.

La diferencia fundamental entre los dos poemas es, entonces, que mientras que en el finalmente incorporado a *Fervor...*, a pesar de que se declare lo contrario, permanece la separación entre la apariencia encubridora y corruptible, y una realidad idealizada pero inalcanzable, en el poema de madurez la dicotomía ha desaparecido: *la rosa es eterna porque pesa leve en la humedad del aire*.

Hemos destacado que el poeta alcanza la rosa incluso con palabras pensadas antes que dichas. Más contundente resulta aún el contraste entre el verso concreto y la palabra esencial en “Una rosa amarilla”, incluido en *El hacedor (H)*. Allí el personaje de la anécdota, el poeta Giambattista Marino, ya presa del marinismo –característica en el que cierto barroquismo exacerbado perdió su fuerza poética convirtiéndose en fórmula anquilosada–, frente a una rosa amarilla sumergida en un vaso, repite en su lecho de muerte en forma ritual y automática: *Púrpura del jardín, pompa del prado, / gema de primavera, ojo de abril...*, y mientras lo hace y a pesar de eso, *ve y siente* la rosa en su eternidad siempre surgente, paradisiaca (*H*, pp. 31 y 32. Para un amplio estudio sobre este breve relato, Ezequiel de Olaso, 1999, pp. 25-56).

Esta disociación entre el poema y el conocimiento místico siempre es posible, contradiciendo la perspectiva de cualquier poética que se precie de tal –la borgeana incluida, desde luego–. Sin embargo, esto solo muestra que la mística puede prescindir de la poesía, como quizá la poesía puede hacerlo de la mística. En todo caso, se potenciarán mutuamente donde se logre su feliz encuentro.

Pero si la rosa es sin porqué, el poema es sin garantías. Los caminos de Borges no podían limitarse a la poesía; su literatura exigía la filosofía, no tanto para buscar esas garantías, sino, por el contrario, para permitirse la duda, la incertidumbre que genera la razón, y que es la otra cara de la metafísica. Modificando apenas un pensamiento de María Zambrano, diremos que la poesía responde a una pregunta informada; la filosofía formula la pregunta, aun cuando encuentre la paradoja como respuesta.

Pero no hay complementación entre filosofía y poesía, sino más bien bifurcación a partir de una fuente común. Paul Valéry –cuya perspectiva crítica sobre la literatura Borges tuvo en cuenta–, en un notable texto de cuya complejidad y riqueza no podremos dar cuenta aquí, se propone la tarea de pensar el vínculo entre la poesía y el pensamiento abstracto. A partir de una rigurosa crítica del problema heredado a través de teorías acumuladas, apelando incluso a la comunicación de sus experiencias personales, arriba al estado poético en su nacimiento mismo, para encontrar que en él anidan diversas virtualidades, según sean los medios a disposición de su desarrollo; los acentos y dimensiones en cada caso focalizados.

En ese estado naciente, el poema aparece como una tarea específica para el poeta, como lo sería la partitura para el músico, la tela para el pintor e incluso la idea para el pensamiento. Lo que se destaca en la concepción valeryana del estado poético es la idea de que el poema creará una necesidad que mantendrá imborrable el vínculo entre sonido y sentido; vivo para siempre, mientras sea reconducido hacia el germen del que surgió. En palabras del propio Valéry:

el poema no muere por haber vivido, está hecho expresamente para renacer de sus cenizas y volver a ser infinitamente lo que acaba de ser. La poesía se reconoce por la propiedad de que tiende a hacerse reproducir en su forma: nos estimula a reconstruirla idénticamente (2010, pp. 248-249).

Y unas líneas más abajo, Valéry explica esta propiedad del poema a partir de un símil con un péndulo en movimiento, que va desde el extremo de los recursos del lenguaje (el sonido, la forma, “la *Voz* de la poesía en acción”) hacia el otro extremo en donde se instala el fondo, el sentido, la idea. Entonces concluye:

El péndulo vivo que ha descendido del *sonido* hacia el *sentido* tiende a remontarse hacia su punto de partida sensible, como si el sentido mismo que se propone a nuestra mente no hallara otra salida, otra expresión, otra respuesta que esa misma música que le diera origen.

De tal modo, entre la forma y el fondo, entre el sonido y el sentido, entre el poema y el estado de poesía, se manifiesta una simetría [...] Nuestro péndulo poético va de nuestra sensación hacia una idea o hacia un sentimiento, y vuelve hacia un recuerdo de la sensación y hacia la acción virtual que reproduciría esa sensación [...]

Entre la *Voz* y el Pensamiento, entre el Pensamiento y la *Voz*, entre la Presencia y la Ausencia, oscila el péndulo poético (2010, p. 249).

Curiosamente, se ha operado una sutil inversión: el poema en sus formas encuentra su condición poética en su fondo, que es acto, pensamiento, filosofía. En efecto, agrega Valéry, “la más auténtica filosofía no está en los objetos de nuestra reflexión, sino en el acto mismo del pensamiento y en su operación” (2010, p. 253).

En resumen, Valéry –que despreciaba explícitamente la metafísica o la teoría filosófica en general, tanto como Borges la concibiera como “una rama de la literatura fantástica”–,

encuentra a la poesía y a la auténtica filosofía, hermanadas en el estado poético, en el germen del que surgen a la vez el poema y la idea.

De la misma manera, en la obra de Borges poemas y ficciones alcanzan en la perplejidad metafísica el sentido final de su acontecer. Y así como cabe decir de la vocación filosófica, que ansía disolverse en su camino hacia el conocimiento de lo real, tengamos presente la siguiente consideración borgeana sobre la literatura como “un arte que sabe profetizar aquel tiempo en que habrá enmudecido, y encarnizarse con la propia virtud y enamorarse de la propia disolución y cortejar su fin” (*D*, p. 63).

En resumen, la postulación de un Borges filósofo no refiere tanto a la presencia de las muchas fuentes filosóficas frecuentadas por el autor, ni pretende atribuirle un sistema filosófico a su literatura. Se trata más bien de interpretar que esta misma literatura responde a una exigencia propia de la filosofía, *a la filosofía como exigencia*, cual es la comprensión y expresión de nuestra conexión con la realidad.

Referencias bibliográficas

Borges, Jorge Luis (1956). *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé. (*F*)

Borges, Jorge Luis (2014). *Inquisiciones/Otras inquisiciones*, Buenos Aires: Random House Mondadori. (*I/OI*)

Borges, Jorge Luis (2016). *El tamaño de mi esperanza/El idioma de los argentinos*. Buenos Aires: Random House Mondadori. (*TE / IA*)

Borges, Jorge Luis (1998). *Discusión*. Madrid: Alianza. (*D*)

Borges, Jorge Luis (1977). *Obra poética*. Buenos Aires: Emecé. (*OP*)

Borges, Jorge Luis (2019). *Obras completas III*. Buenos Aires: Emecé. (*OC III*)

Borges, Jorge Luis (1960) *El Hacedor*. Buenos Aires: Emecé. (*H*)

Olaso, Ezequiel de (1999). *Jugar en serio. Aventuras de Borges*. México: Paidós.

Pessoa, Fernando (1997). *Antología poética*. Madrid: Austral.

Valéry, Paul (2010). *De Poe a Mallarmé. Ensayos de poética y estética*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

¿Cuál es el futuro de la filosofía?

Léo Peruzzo Júnior (PUCPR / FAE Centro Universitário)

Nada mejor que el encuentro de una Asociación de Filosofía para volver a discutir la manera en que la disciplina ha sido históricamente pensada y cómo, de alguna manera, también es posible articular su continuidad ante las amenazas impuestas por el futuro. Después de todo, en un ambiente construido sobre el símbolo del cientificismo y la constante penetración de tesis pragmáticas, la *cultura del pensamiento* parece convertirse en un objeto cada vez más raro.

La provocación planteada por el título –¿cuál es el futuro de la filosofía?– es paradójica. No solo refleja el deseo filosófico de señalar el camino de la flecha, sino también los laberintos que la filosofía posee en sus intentos de definición. Así, por un lado, no son infrecuentes los ejemplos encontrados en la historia de la filosofía que reflejan el antagonismo de la labor filosófica. Por otro lado, además de una crítica al propio método, surge la pregunta sobre cómo se llevará a cabo esta tarea en lo que podríamos concebir, en un momento de imaginación, como su futuro.

Antes de entretrejer los hilos entre tales paradojas, parece natural o intuitivo que debamos desatar (o aceptar) algunos nudos que constituyen las perplejidades de la propia condición filosófica y su marco conceptual. Las proyecciones estrictamente tecnológicas del futuro y las *fantasías* de la filosofía posmoderna conforman un itinerario optimista del mañana. Pero, ¿hay problemas filosóficos genuinos que merecen más investigación que otros? ¿Qué escala filosófica/molecular debe utilizar nuestra racionalidad? La abrumadora pregunta sobre el futuro, entonces, surge y silencia algunas de nuestras utopías.

Richard Rorty, en su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, cuestiona los supuestos de la filosofía moderna y su intento de reflejar la naturaleza. Siguiendo los pasos de Dewey, Heidegger y Wittgenstein, el *filósofo de la cultura* señala un horizonte posfilosófico en el que la filosofía debería abandonar sus rasgos teológico-metafísicos y, en consecuencia, un vocabulario final, y acercarse a una perspectiva pragmática, anticartesiana y falibilista. Aunque esta pregunta haya causado cierto descontento en la comunidad académica, la propuesta de Rorty fue vista como una actitud antifilosófica. Irónicamente, este esfuerzo se justificaba por la influencia positivista de la filosofía estadounidense, ya que, según el filósofo, “creían que leer a Hegel causaba el deterioro del cerebro” y “leer a Nietzsche y Heidegger podría tener efectos

aún peores, como el crecimiento de vello en lugares extraños y la consecuente transformación del lector en una bestia fascista e iracunda” (Rorty, 1999, pp. 141-143).

Más allá de un escenario pacífico, la observación de Rorty refleja el *modus operandi* de filósofos y algunas de sus posiciones, especialmente el debate instaurado entre analíticos y continentales. Coincidiendo parcialmente con Rorty, el alejamiento de la ontología, la contingencia del lenguaje, del sujeto y de la sociedad liberal parecen ser rasgos característicos de la filosofía contemporánea. Entre los retratos de la filosofía poskantiana, Rorty divide a los filósofos en dos grupos: aquellos que serían útiles para la autocreación privada, pero carecerían de utilidad política (Nietzsche, Derrida, Foucault, entre otros) y, en otro sentido, aquellos que ayudarían en la conversación pública pero no tendrían una gran utilidad para la autocreación privada (Rawls, Habermas, entre otros). La abstracción de algunos sistemas filosóficos no tendría ninguna utilidad práctica.

Aunque la afirmación anterior sea absolutamente trivial, la pregunta merecería una profundización más allá de la elocuencia discursiva. ¿Son, por lo tanto, inconmensurables los sistemas filosóficos? ¿Están los problemas filosóficos subordinados a los matices de la temporalidad o la historicidad? La *filosofía del futuro* se encuentra, por lo tanto, sujeta a una serie de cuestiones metafísicas, es decir, a un ejercicio sobre la justificación del propio papel de la filosofía. Entonces, ¿qué es la filosofía? Parafraseando la pregunta de Nietzsche sobre lo que constituye la verdad, la filosofía contemporánea se ha convertido en un batallón móvil de metáforas, metonimias y antropomorfismos. En definitiva, “una suma de relaciones humanas que se han enfatizado poética y retóricamente, transpuesto, adornado y que, después de un largo uso, parecen sólidas, canónicas y obligatorias para un pueblo” (Nietzsche, 1996, p. 48). Y continúa, “las verdades son ilusiones [...], metáforas que se han vuelto gastadas y carentes de fuerza perceptible, monedas que han perdido su efigie y ahora solo se consideran como metal, no como monedas” (Nietzsche, 1996, p. 48).

En estas metáforas, la Filosofía, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, se ha enamorado de otras áreas como la Física, la Matemática, la Lógica, la Psicología y el Derecho. Queremos poder plantear las mismas preguntas que los demás son capaces de plantear, pero a nuestro propio estilo, según nuestras coordenadas. La contingencia entre los sistemas filosóficos y sus intersecciones hace que la indicación del futuro sea enigmática y no aclaradora, ya que el pasado en sí mismo no es una pintura clara en la que sus espectadores estén de acuerdo. Así, el paréntesis abierto por la fenomenología y la suspensión del juicio no serían más que un acto de modestia intelectual frente a la cuestión de lo que constituye un sistema filosófico y, por lo tanto, su futuro. El pluralismo promovido por Rorty podría ser una

metáfora significativa para señalar que las discusiones actuales sobre el futuro de la filosofía consisten más en proyecciones de tendencias tecnológicas que en programas que resuelvan ciertos problemas prácticos.

La antítesis entre los sistemas filosóficos proporciona un primer indicio: si no existe la filosofía como tal, sino modos y razones de hacer filosofía, entonces es fundamental reconocer los límites del diálogo que ella mantiene con otras formas de conocimiento y la manera en que responde a los problemas de la contemporaneidad. Paolo Rossi Monti (1923-2012), filósofo italiano y organizador de la obra *La Filosofía*, señala un doble paralelismo pluralista: por un lado, indica que no existe una filosofía única, sino filosofías y estilos filosóficos; por otro lado, que no existe una filosofía no aplicada, ya que su trayectoria a menudo está vinculada a fragmentos de la actividad científica. Vale la pena señalar que la revuelta neo-romántica contra la ciencia a principios del siglo XIX, según Rossi (1992, p. 13), culminará en la expresión heideggeriana de que donde "nace la ciencia, desaparece el pensamiento".

Siguiendo las consideraciones de Rossi, la pluralidad de sistemas filosóficos es solo una perspectiva. La filosofía analítica, por otro lado, cultivó durante un tiempo el deseo de convertirse en la única y verdadera filosofía que mereciera ese nombre. Una de las razones es que la filosofía analítica planteó su propio problema en el intento de autodescripción y auto comprensión. En las últimas décadas, de manera evidente, la filosofía ha estado marcada por el problema de su propia identidad, funciones y límites, hemos salido de la filosofía y hemos planteado sobre ella una pregunta metafilosófica.

Y, con cierta perplejidad acelerada por el entorno cultural y político, parece que esto continuará en su futuro. Sin embargo, ¿dónde residirá el objeto de sus análisis y cuál será su método? ¿Sepultará algunos de los problemas metafilosóficos enfrentados por la tradición? Dilthey, en *Pensamiento fundamental de mi filosofía*, por ejemplo, afirmó que "la filosofía solo tiene que ver con la posibilidad del pensamiento; es teórica" y, además, en el ensayo *La esencia de la filosofía según la posición en el mundo del espíritu*, que el carácter reactivo de las acciones de la voluntad forma la base de la regularidad que da origen a las consideraciones de la filosofía para las ciencias del espíritu.

Por otro lado, Schlick, para quien las cuestiones filosóficas, en comparación con los problemas científicos comunes, son siempre extrañamente paradójicas, señala en un texto de 1932 titulado *El futuro de la filosofía* que el filósofo no puede estar satisfecho con el mero ejercicio exegético sobre la historia del pasado y sus conquistas. Por el contrario, el futuro de la filosofía depende, por un lado, de la evaluación de las opiniones filosóficas que ya se encuentran en el ágora, en el espacio público, y, por otro lado, de la capacidad de nuevas

posiciones que pasan por el conocimiento del pasado y el presente. La pregunta que plantaremos hoy es: ¿el caos que ha existido hasta ahora continuará existiendo en el futuro? ¿Seguirán los filósofos contradiciéndose mutuamente, ridiculizando las opiniones de los demás, o finalmente habrá algún tipo de acuerdo universal, una unidad de creencia filosófica en el mundo? Todos los grandes filósofos creyeron que, con sus propios sistemas, se inauguraba una nueva época de pensamiento, que al menos habían descubierto la verdad final. Si no hubieran creído en esto, difícilmente podrían haber logrado algo (Schlick, 2004, pp. 108-109).

Schlick atribuye al futuro de la filosofía la búsqueda de un significado perfectamente claro para las palabras y para la actividad filosófica misma. Por esta razón, la filosofía sería un factor extremadamente importante dentro de la labor científica; la “reina de las ciencias”, escribe el autor, no es en sí misma una ciencia. Su diálogo, silencioso y matemáticamente analítico, revela aspectos del *Tractatus* de Wittgenstein, especialmente aquel que toma prestada la idea del filósofo vienés de que la filosofía no es una teoría, sino una actividad. En este caso, las actividades no encarnan en sí mismas procesos de cristalización y amorfia. Más bien, se deforman en el tejido mismo del tiempo cuando se enfrentan a espectros de la racionalidad: “Es mi esperanza que los filósofos del futuro se darán cuenta de que es imposible adoptar los métodos de los científicos, aunque pueda haber cierta similitud”, escribe Schlick (2004, p.121).

Esta tendencia, estrechamente ligada al Círculo de Viena, abrió el camino para la fragmentación de la filosofía misma. Se redujo la historia de la filosofía, la lógica y sus componentes afines; se envenenó el acto de filosofar, tan fomentado por el debate kantiano/hegeliano en la primera mitad del siglo XIX. Entonces, ¿en qué espacio puede llevarse a cabo el acto de filosofar más allá del academicismo profesoral y bibliométrico? ¿Debería el espíritu filosófico ya no intentar enseñar la Filosofía como un sistema? La pregunta que se plantea es la proliferación de perplejidades, entre las cuales se encuentra la justificación de la autofagia entre los sistemas filosóficos y los filósofos/as, como ha destacado Bouveresse (2005). La supuesta problematización de Bouveresse revela una pregunta significativa sobre el futuro de la filosofía: ¿habrá espacio en el mañana, al igual que nos preguntamos hoy, para la filosofía? ¿Estaría ella en un proceso continuo de autofagia, devorándose a sí misma para dar cuenta de sus propias inquietudes, abandonando algunos problemas y reviviendo otros?

Si hubo una dictadura “a la manera de la filosofía francesa”, especialmente con las críticas dirigidas a Derrida y Foucault, ciertamente este no es el escenario que alguien encontrará después de casi cuatro décadas de estos autores. En primer lugar, el propio enfrentamiento entre filosofía y ciencia, como destacó el filósofo, no ha cedido espacio a la espectacularización proporcionada por los procesos tecnológicos y la expansión de los

descubrimientos científicos. El residuo del pensamiento científico, en contra del argumento de Bouveresse, no desaparece en el formalismo procedimental del científico. Los filósofos no serán científicos, y los científicos no serán filósofos; las afirmaciones sólidas sin demostración se eximen de responsabilidad sobre el mundo; las buenas demostraciones, más allá de un inductivismo, requieren un rigor provocado por la capacidad de proporcionar buenas hipótesis, ahí reside la Filosofía.

Especialmente una de las exhortaciones de Bouveresse parece ser un llamado a pensar que el objetivo del futuro trabajo filosófico perdurará: hacer accesible la toma de conciencia y el análisis de todo lo que, en el funcionamiento del intelecto, es resultado del automatismo, la inercia y la rutina. Si la crítica de Bouveresse es oportuna o no, escandalosa para el ego de algunos autores, el hecho es que el futuro de la filosofía debe aprender a lidiar, como lo ha hecho durante milenios, con los propios antagonismos y duelos presentes en su interior. Esta lección no busca fines, sino su propio fin...

El anuncio de Bouveresse, siguiendo los pasos de Wittgenstein, es tomar la filosofía y, en consecuencia, su destino, como una actividad de esclarecimiento conceptual. La racionalidad no es un rompecabezas que se pueda organizar fácilmente, sino una aventura, a menudo arbitraria, basada en el escudo de la gramática. Atacar el realismo metafísico o científico, es decir, la posibilidad de la existencia de un mundo independiente de nuestra mente, es solo un residuo poco depurado de la crítica filosófica. El fin de la filosofía, una cuestión planteada por algunos miembros del Círculo de Viena, especialmente Carnap y Schlick, y por las escasas observaciones de Wittgenstein en el *Tractatus*, modela el discurso metacrítico de los últimos cien años. Este es el entorno historicista en el que respira el trabajo de Bouveresse y su concepción de que la autofagia entre filósofos y sistemas conceptuales toma un curso natural.

Pero, ¿realmente existe una autofagia entre los programas filosóficos o mantienen una supuesta inconmensurabilidad que no puede diluirse mediante nuevos enfoques e investigaciones? A diferencia de Bouveresse, la propuesta de Alain Badiou (1937) es que la filosofía, reflejada por cierto trabajo científico, tiene la tarea de proponer un espacio en el que se puedan unificar o encontrar el lugar de sus proposiciones asertivas verdaderas. Según Badiou (1989), en su *Manifiesto por la Filosofía*, “una vez delimitado el desempeño de la filosofía, el debate sobre su 'fin' da paso a una pregunta muy diferente, que es la de sus condiciones. No sostengo que la filosofía sea posible en todo momento. Propongo examinar, en general, en qué condiciones lo es, de acuerdo con su destino. No se debe dar por sentado que la violencia de la historia pueda interrumpirla sin un examen”.

Es oportuno observar que el señalamiento de Badiou revela un aspecto peculiar cuando preguntamos sobre el futuro de la filosofía: ¿cuáles son estas condiciones que permitirán el ejercicio constante del pensamiento? Si existe una configuración moderna, un ejercicio catártico sobre la propia historia de la Filosofía, es porque algunas condiciones, ya sean políticas o culturales, hacen posible el descubrimiento de perspectivas antes no observadas. En otras palabras, la literatura filosófica no cierra la producción de significado ni de un viaje. Por el contrario, es su reinterpretación lo que revela a los héroes, las heroínas, los verdugos o los excluidos del discurso oficial. Un futuro posible no demanda preguntas de antemano, sino simplemente la necesidad de controversia, diálogo y crítica. En este sentido, para Badiou, el trabajo preliminar de la filosofía es “hacer un vacío”, es decir, despejar el campo de toda verdad preestablecida, lo que dará lugar a los “eventos de verdad” (relativizar el relativismo, falsificar el falsacionismo, historizar la historicidad de la verdad, entre otros).

Provocarse a partir de algunos estratos tipográficos y filosóficos es una tarea seductora. Por un lado, da crédito a aquellos que asumieron la tarea de desentrañar ciertas inquietudes; por otro, permite acercarse, sin necesidad de estar de acuerdo, a los laberintos reales en los que se fundamenta nuestra racionalidad. Habitar este espacio es aprender a orientarse en muchas direcciones posibles, en muchos modos que, en algunos casos, nos llevan al mismo lugar, al igual que diferentes ecuaciones y fórmulas proporcionan los mismos resultados. Mi intención, de este modo, es señalar que el horizonte filosófico, sus diferentes posibilidades de aprehensión y resolución de un problema y, en consecuencia, su futuro, son la propia esencia del hábitat humano, sin el cual no habría hipótesis ni respuestas para cada pregunta que plantea nuestro pensamiento. Después de todo, ¿cómo planteamos preguntas que aparentemente escapan a la órbita de la apariencia y el presente?

En otras palabras, al margen del encanto filosófico, de las utopías románticas y de los formalismos metafísicos, está la vida, heterogeneizada y no descrita por el academicismo contemporáneo. El ritual abstracto de la Filosofía, basado en la selección de ideas, conceptos y estructuras, se considera un exceso crítico por debajo del propio movimiento de los problemas concretos de la existencia humana. Aquí cabe una aproximación a la observación de Lipovetsky (2009), especialmente si consideramos el futuro de la filosofía frente al destino de las sociedades modernas y sus preguntas: ¿está la Filosofía y su producción subyugada a ordenarse bajo la ley de la renovación imperativa, del desuso orquestado, de la imagen y la espectacularidad?

La originalidad y la ambigüedad son características del movimiento filosófico. Esto significa que, por un lado, la filosofía podría describirse como un libro de preguntas y, por otro,

su conflicto interno es la llama que mantiene su destino. Así, aunque el diagnóstico científico provoca un despertar peculiar en la sociedad, es solo su consolidación crítica lo que tomará forma de ciencia. Ahí está la filosofía, desempeñando su papel en el silencio estilístico y en la ignorancia del interlocutor. Así, el lenguaje técnico continuará acampando nuevas hipótesis sobre los problemas establecidos por la propia racionalidad, un término preteórico sin el cual la inteligibilidad del sistema no podría existir.

Parece, por lo tanto, que responder a la pregunta sobre el futuro de la filosofía es inherente a los desarrollos de la tradición filosófica. La forma en que hemos llegado al presente es una versión inacabada. Esta desgracia fue la única forma de mantenerla viva y preservar sus raíces y su esfuerzo conceptual contra las trampas de sus propios laberintos. Como sostiene la filósofa húngara Agnes Heller (1929), la filosofía “exige que el mundo se convierta en la patria de la humanidad... La filosofía radical debe convertirse en filosofía de movimientos radicales, debe 'penetrar en las masas', 'convertirse en una fuerza material', para poder decir un día: 'bien, sucedió’”.

Pero, como pregunta Heller, ¿nuestro futuro estará huérfano de utopías? ¿Debería nuestra radicalidad no conformarse con el ayer y explorar constantemente nuevas posibilidades en el mañana? La realización del fin de la filosofía, o el fin del fin, como se ha presagiado en los últimos dos siglos, se ha convertido en una de las operaciones fundamentales del pensamiento contemporáneo... Y, además, todavía debemos recordar otro problema: la marginalización de la filosofía también es una de las características distintivas del pensamiento contemporáneo.

Pensar en el futuro de la filosofía contemporánea, por lo tanto, es pensar en las diferentes formas de concebir la praxis filosófica, ya sea basada en las ciencias naturales y exactas, o tomada como un sello de un logos humanista. Su turbulencia y antítesis interiores, en lugar de ser una manifestación esporádica, son el modus que permite la perpetuación de su movimiento y, por qué no, su existencia. Poner fin a las propias perplejidades producidas sería equivalente a fomentar una autofagia finalista. Por lo tanto, la producción de un cierto discurso requiere la capacidad de aceptar de antemano el nacimiento de sus críticos y, en la profusión del tiempo, su posible olvido.

El colapso de una filosofía tradicional, denunciado por Wittgenstein, parece abrirse, en el despertar del siglo XXI, a los horizontes de un trabajo multidisciplinario, cada vez más influenciado por los desarrollos en la propia vida práctica. A la filosofía le corresponde vivir en este nuevo espacio, ahora marcado por la estetización de la verdad y el cortejo de lo utópico.

No hay un futuro para la Filosofía, excepto como performatividad lingüística. Este futuro debe ser diseñado. Esto significa que, desde la teoría crítica (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas) hasta la filosofía analítica y el neopragmatismo (Carnap, Dummett, Putnam), desde el postestructuralismo (Deleuze, Foucault, Derrida, Lyotard) hasta el postmodernismo (Vattimo, Honneth), desde la nueva epistemología (Hesse, Popper, Kuhn, Feyrebend, Lakatos, Quine) hasta el giro cognitivo de las neurociencias y las tecnologías (Searle, Dennett, Chomsky, Smart, Churchland y Churchland), la filosofía, ya sea considerada como cultura científica o cultura humanística, continuará reinventándose en un esfuerzo constante por recuperar su margen reflexivo-crítico-ontológico en cada fragmento de la realidad considerado como objeto de conocimiento. Son en estos márgenes, como señaló James, donde se encuentran “viejos problemas”, pero que recibirán “nuevos nombres”.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah (1993). “Só permanece a língua materna”. En: *A dignidade da política*. Río de Janeiro: Relume-Dumará.
- Badiou, Alan (1989). *Manifeste pour la Philosophie*. París: Editions du Seuil.
- Bouveresse, Jacques (2005). *O Futuro da Filosofia: O filósofo entre autófalos*. São Paulo: Atlântica.
- Candiotto, Laura y Gambetti, Francesca (Org.) (2016). *Il Diritto alla Filosofia: Quale filosofia per il terzo millennio?* Bolonia: Diogene.
- D’Agostini, Franca (2003). *Analíticos e Continentais*. São Leopoldo: Unisinos.
- Dilthey, Wilhelm (2010). *Filosofia e Educação: Textos selecionados* (Org. e Intr. De Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral. Trad. de Alfred Josef Keller e Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral). São Paulo: EDUSP.
- Hegel, Friedrich (1991). *Introdução à história da filosofia* (Trad. Artur Morão). Lisboa: Edições 70.
- Heller, Agnes (1983). *A Filosofia Radical*. São Paulo: Brasiliense.
- Langer, Susanne (1971). *Filosofia em Nova Chave: um estudo do simbolismo da razão, rito e arte*. São Paulo: Perspectiva.
- Langer, Susanne (1930). *The Practice of Philosophy*. Nueva York: H. Holt and Co.
- Lipovetsky, Gilles (2009). *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Nietzsche, Friedrich (1996). *Obras incompletas* (Trad. de Rubens Rrodrigues Torres Filho). São Paulo: Nova Cultural.
- Peruzzo Júnior, Léo (2017). *O que pensam os filósofos contemporâneos: um diálogo com Singer, Dennett, Searle, Putnam e Bauman*. Curitiba: PUCPress.
- Rorty, Richard. *O futuro da Utopia*. <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs04049905.htm>
- Rorty, Richard (1999). *Para realizar a América: o pensamento da esquerda no século XX na América*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Rossi, Paolo (1992). *A Ciência e a Filosofia dos Modernos: aspectos da revolução científica*. São Paulo: UNESP, 1992.
- Schlick, Mortiz (2004). *O Futuro da Filosofia* (Trad. de Leonardo de Mello Ribeiro). *Abstracta*, 1, 108-122.
- Vattimo, Gianni (2000). *Vocazione e Responsabilità del filosofo*. Génova: Il Melangolo.
- Vattimo, Gianni (1998). *La Filosofia e il Tramonto dell'Occidente*. En: *Colloquium Philosophicum*, III, Florencia, pp.197-209.
- Wittgenstein, Ludwig (1996). *Investigações Filosóficas*. Petrópolis: Vozes.

SIMPOSIOS

Análisis de teorías en el marco de la concepción estructuralista

Los lógicos y filósofos de la ciencia que conformaron la denominada Escuela de Stanford configuran la *set-theoretical view*. Entre los representantes más destacados de esta escuela puede mencionarse a Patrick Suppes, J. C. C. McKinsey y Ernest W. Adams. Inspirados en las ideas de Alfred Tarski y en los trabajos de sistematización de las matemáticas del llamado “Grupo Bourbaki”, la axiomatización de teorías empíricas que Suppes y sus colaboradores proponían suponía la definición de un predicado conjuntista y representó ciertas ventajas respecto del método clásico de axiomatización de teorías. La manera que encontraron de mostrar las ventajas de este nuevo método de reconstrucción fue a partir de aplicarlo en tantas teorías como fuera posible. La primera aplicación fue el trabajo de axiomatización conjuntista de la mecánica clásica de partículas (McKinsey et al., 1953), el cual se volvió paradigmático de esta metodología conjuntista, pero al que les siguieron otras muchas aplicaciones a teorías empíricas, tanto en el campo de las ciencias naturales como de las sociales. Posteriormente, Joseph D. Sneed, en su obra *The Logical Structure of Mathematical Physics* (1971), respondió de una manera interesante un problema que surgía a partir de la noción de “aserción empírica” propuesta por Adams. Partiendo de la consideración de un tipo particular de teorías científicas y de una *emended Ramsey view*, Sneed se propuso analizar el modo en que los científicos lograban construir, a partir de estas teorías que contienen términos teóricos en un sentido específico, afirmaciones empíricamente contrastables.

La propuesta de Sneed fue rápidamente recogida por Wolfgang Stegmüller en *Theorienstrukturen und Theoriendynamik* (1973), obra en la cual Stegmüller retomó y desarrolló la concepción de Sneed caracterizándola como una *non-statement view* acerca de las teorías científicas. Entre 1974 y 1976, Sneed se sumó al trabajo que venía realizando Stegmüller en Alemania, junto a Wolfgang Balzer y Ulises C. Moulines, y juntos impulsaron este nuevo programa de reconstrucción de teorías bajo la denominación, hoy difundida, de “*structuralist view of theories*” (“concepción estructuralista de las teorías”). *An Architectonic for the Science* (1987), escrito por Balzer, Moulines y Sneed, sistematiza los principales elementos de este programa de reconstrucción de teorías científicas.

Desde entonces, el programa estructuralista se ha visto en la necesidad de articulaciones internas de algunos de los conceptos, principios y métodos. Muchos de estos desarrollos posteriores (precisiones, revisiones, modificaciones y ampliaciones) se compilan en *Structuralist theory of science. Focal issues, new results* (Balzer y Moulines 1996) y *Structuralist Knowledge Representation* (Balzer, Moulines y Sneed 2000).

En este simposio se propondrán análisis de diferentes teorías empíricas, tanto naturales como sociales, desde el marco metateórico que ofrece la concepción estructuralista de las teorías científicas.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Natalia Antipas, Ariel Ignacio Slavutsky, Santiago-Ariel Ginnobili-Roffé, Lucía Federico y María de las Mercedes O’Lery.

La praxis en enfermería. Un análisis estructuralista de la Teoría de la autotrascendencia

Lucía Federico (UNTREF)

Resumen: El sentido de cuidado asociado a la enfermería y su práctica no es escindible de las relaciones de poder existente en la trama del modelo médico hegemónico. En los años 90 surge en enfermería el movimiento metodológico mertoniano, que pone el énfasis en el desarrollo de Teorías de Rango Medio (TRM) surgidas de la investigación y de la práctica clínica. Aunque el movimiento tuvo amplia adherencia, teóricas de la talla de Jacqueline Fawcett alertaron sobre el peligro de que estas teorías puedan estar desvinculadas del concepto de cuidado disciplinar. Para evitar esto, propone Fawcett, las TRM surgidas de la praxis deberían articularse con algún Modelo enfermero. El presente trabajo analiza, mediante el instrumental estructuralista, las características de la Teoría de la autotrascendencia de Reed, un caso paradigmático de TRM para la enfermería.

Palabras clave: teoría de rango medio; enfermería; teoría; praxis; cuidado; autotrascendencia.

Introducción

La enfermería es una disciplina que centra su objeto de estudio en el sujeto de cuidado, y para dispensar cuidados utiliza como herramienta metodológica el Proceso de Atención en Enfermería (PAE). Mediante el PAE se vincula la teoría y la práctica, pues es en la etapa del diagnóstico donde el profesional emite un juicio clínico propio (Gordon, 2015).

El sentido de cuidado asociado a la enfermería no es escindible de las relaciones de poder existentes en la trama del modelo médico hegemónico. Señala Smith (2013) que en enfermería, la evolución de una práctica profesional basada en conocimientos de otros campos precedió a la aparición del conocimiento disciplinar. Es justamente esta subordinación lo que llevó a la enfermería a cuestionar cuáles son las nociones de “cuidado” y “salud” que articulan la teoría y la práctica enfermera que se explicitan, particularmente, en el PAE.

En los años 90 surge como una posible respuesta a tal cuestión el movimiento metodológico mertoniano. Siguiendo a Robert Merton (1968), el énfasis se pone en el desarrollo de Teorías de Rango Medio (TRM) surgidas de la investigación y la práctica clínica. La idea es que la “praxis”, la unidad de teoría-investigación-práctica vivida en el encuentro paciente-enfermera, rompe las fronteras entre teoría y práctica, investigación y cuidado profesional, arte y ciencia (Smith, 2013).

Aunque el movimiento tuvo amplia adherencia, teóricas de la talla de Fawcett, alertaron sobre los peligros de tal propuesta. En particular se adujo que las TRM surgidas de la praxis fácilmente pueden estar desvinculadas del concepto de cuidado disciplinar y a la orden de otros

enfoques. Para que esto no ocurra, Fawcett (2005) propuso articular las TRM con algún modelo enfermero.

Un ejemplo de TRM relevante es la Teoría de la autotranscendencia (TAT) de Pamela Reed. TAT, que actualmente se utiliza en cuidados paliativos, es una TRM reconocida por la literatura de la enfermería como tal y producto de la práctica e investigación en gerontología. TAT es interesante porque se torna un caso paradigmático para Fawcett: si bien su sustento teórico inicial fue, principalmente, la psicología del Desarrollo de Piaget, mediante la “estrategia de reformulación deductiva”, Reed (1991) modifica conceptualmente TAT para que sus proposiciones se infieran de las premisas del Modelo de Marta Roger (1990), un modelo propiamente enfermero.

Haciendo uso del instrumental metateórico aportado por el estructuralismo (Balzer, Moulines, Sneed, 2012) se analizará si la propuesta de TAT, vinculada ahora con el Modelo de Roger, cumple con los requisitos formales para ser una TRM mertoniana. Si la nueva propuesta de TAT es verdaderamente una TRM, entonces su uso en la práctica profesional garantizará un diagnóstico con enfoque propio sobre el cuidado. Para cumplir con el objetivo propuesto, primero se mostrará cómo surge la primera propuesta de TAT. Luego, se desarrollará el proceso de articulación entre TAT y el modelo de enfermería que generó lo que Reed (1991b) llama “teoría emergente” y finalmente se analizará su carácter de TRM.

La primera formulación de TAT

A finales de los años ochenta, la doctora en enfermería Pamela G. Reed, especialista en salud mental y gerontología, desarrolló la Teoría de la autotranscendencia. Señala Reed que, para que se produzca la sanación, no es necesario la ausencia de enfermedad:

las experiencias de crisis o enfermedad aguda pueden, de hecho, brindar la oportunidad de que se produzca un proceso de sanación. La sanación puede experimentarse a través de los procesos de aceptación y afrontamiento de las discapacidades asociadas a la enfermedad y a la ampliación de los límites de uno mismo para adaptarse a las exigencias de la enfermedad (Coward y Reed, 1996, p. 278).

Esta primera versión, señala la autora, se sustenta en la psicología transpersonal de Viktor Frankl y la humanista de Abraham Harold Maslow. “Frankl propuso que las personas encuentran sentido a través de tres modos de autotranscendencia: contribuyendo al mundo, siendo receptivo a los demás y aceptando los acontecimientos inevitables de la vida” (Reed,

1991, p. 67). Sin embargo, principalmente Reed se basó en la psicología del desarrollo de Jean Piaget y las teorías del ciclo de vida de sus continuadores, que proponen estadios de desarrollos cognitivos posteriores a la etapa formal:

El pensamiento post formal es una forma única de razonamiento que se da en la edad madura [...]. En contraste con la lógica formal, que es esencialmente un enfoque hipotético-deductivo para resolver problemas abstractos, el pensamiento post formal es una forma más amplia de lógica que se aplica a experiencias de la vida real de carácter social, personal y moral (Reed, 1991b, p. 67).

Además del enfoque teórico, otro elemento fundamental en su construcción fue la investigación clínica. Guiándose en estudios sobre el desarrollo cognitivo en niños con problemas mentales, Reed analiza cómo la falta de salud mental impacta en la capacidad de bienestar de los adultos mayores. En 1986, Reed publica una investigación en la cual compara la capacidad de los adultos mayores mentalmente sanos y no sanos para afrontar la muerte y el deterioro físico. En dicho estudio encontró que los adultos mayores diagnosticados con trastornos mentales y hospitalizados presentaban bajo índice en la Escala de Capacidades de Resolución para Personas Mayores (ECRPM), así como un alto puntaje en la Escala del Centro de Estudios Epidemiológicos de Depresión (ECE-D). Mientras, por otro lado, los adultos sin trastornos mentales presentaban una alta puntuación en ECRPM –traducido en frecuencia de conductas activas enfocadas al problema, una menor frecuencia de evitación de los problemas y de manejo a través de las emociones– y bajo puntaje en ECE-D. En otras palabras, estos adultos, a diferencia de los otros, no presentaban depresión. Reed propuso que la diferencia encontrada en los datos se debía a la capacidad de autotranscendencia de los sujetos sanos: un recurso psicosocial y espiritual en el desarrollo madurativo, que les permite a las personas alcanzar una sensación continua de plenitud y de conexión consigo mismas y el entorno (Reed 1986). La autotranscendencia, señala la autora, se produce frente a situaciones concretas, situaciones de vulnerabilidad, como la enfermedad, el deterioro o la muerte. La capacidad de autotranscender, en este estudio, se veía impedida en los sujetos que padecían trastornos mentales. Por tanto, postula que pueden existir factores negativos y positivos que inciden en dicha capacidad. Para Reed, el profesional de enfermería tiene las herramientas necesarias para trabajar con el paciente e incidir positivamente en el proceso. Posteriormente, Reed (1991) publica la Escala para Medir la Autotranscendencia (EAT), producto de reducir la escala ECRPM

de 36 a 15 ítems. Estos estudios, realizados entre 1986 y 1991, diseñados para examinar la relación entre la autotrascendencia y la vejez, sentaron la base para construir la teoría.

En este punto es lícito arrojar la siguiente pregunta: ¿es TAT una teoría enfermera o es una teoría psicológica? Según señalan Smith y Liehr (2013) basta que una teoría cumpla con las siguientes características para que sea enfermera:

hemos llegado a la conclusión de que las teorías de la enfermería son aquellas que se aplican según la perspectiva única de la disciplina, independientemente de su origen, siempre y cuando sean utilizadas por profesionales de la enfermería para orientar la práctica o la investigación y sean consistentes con uno de los paradigmas [o modelos] de la enfermería (pp. xiii-xiv).

Es claro que TAT se desarrolla vinculada a la investigación, está pensada para cuidar y para investigar formas de cuidado profesional, pero ¿cumple en ser consistente con un paradigma de la enfermería? (ver la relación entre paradigmas y modelos en Federico, 2020).

La reformulación de TAT o TAT emergente

En 1991, Reed, alineada con la propuesta de Fawcett, presenta una reformulación de TAT a partir de un trabajo de articulación conceptual, que llama de “reformulación deductiva”, con el Modelo de Roger (1990). Reed (1991b) explica que eligió este modelo porque en muchos aspectos la perspectiva de la psicología del desarrollo es coincidente con la perspectiva enfermera del Ser Humano Unitario de Roger. Sin embargo, advierte, hay otros aspectos en que las teorías se diferencian. El arduo proceso de reformulación de TAT implicó: 1) determinar las áreas generales de congruencia en la comprensión del desarrollo humano entre los dos sistemas teóricos, 2) delinear las diferencias específicas entre los dos sistemas para clarificar aún más la teoría emergente, y 3) especificar los elementos principales de la teoría emergente (Reed, 1991b, p. 68).

Para comprender cómo la autora llevó adelante dicha reformulación, será necesario presentar los elementos centrales del modelo de Roger (1990), algo que se hará de forma sucinta.

Desde una perspectiva sistémica, el modelo del Ser Humano Unitario propone que las personas y su entorno pueden ser conceptualizados como “campos de energía pandimensionales”. Ambos campos son sistemas abiertos, por lo que la energía fluye libremente entre ellos. Son a su vez inseparables uno del otro, y ambos conforman un sistema

en desarrollo. El modelo propone tres principios para comprender el proceso de desarrollo o, como lo llama el modelo, de “homeodinámica”:

- Integridad: la naturaleza del desarrollo se identifica en términos de mutualidad de los procesos humanos y ambientales.
- Resonancia: durante el desarrollo, el sistema de campos pasa de vibrar con ondas de menor frecuencia a un sistema de campos que vibra con ondas de mayor frecuencia, lo que señala un incremento de complejidad del sistema.
- Helicidad: describe el desarrollo en forma de espiral, bajo un modelo continuo, impredecible, irreversible e innovador.

El estado del sistema se sensa mediante las manifestaciones del sujeto, lo que el modelo llama “patrones” (experiencias, percepciones y expresiones del paciente), traducidos como malestar, bienestar o enfermedad.

Para proponer una reformulación conceptual de TAT, primero, Reed identificó paralelismos entre las dos teorías. Señala la autora (1991b) que, en consonancia con el Principio de Integridad, la visión de la Teoría del desarrollo pos-piagetiana considera que el cambio es una función tanto de los factores humanos como de los contextuales, poniendo énfasis en los ambientales e históricos. Además, subraya que el conflicto o desequilibrio inherente a este proceso de ajuste, entre la persona y el entorno, se considera fundamental para el progreso del desarrollo. Luego, en consonancia con el Principio de Resonancia y Helicidad de Rogers, el cambio cognitivo se produce mediante un proceso organizado e irreversible desde niveles de organización más bajos a niveles de organización más altos, a medida que la estructura se vuelve cada vez más compleja. "Superior se refiere al grado de articulación (u organización) entre los elementos del sistema necesarios para el desarrollo" (p. 68). Esto último se ve reforzado, señala la autora, por los descubrimientos de los especialistas en psicología del desarrollo sobre la plasticidad del adulto mayor.

Las diferencias encontradas entre ambos sistemas conceptuales (la multidimensionalidad de los límites conceptuales de Rogers, el contexto de la auto-trascendencia para la enfermería y el correlato con la salud/bienestar como punto de interés) le permitieron a la autora reformular los conceptos centrales de TAT.

En primer lugar, a diferencia de lo que propone la psicología del desarrollo, la teoría enfermera hace referencia al concepto de "microgénesis": fenómenos de desarrollo que ocurren en un periodo de tiempo de meses, días, semanas dentro de un presente relativo. Así pues, el

desarrollo no está necesariamente asociado a la edad cronológica, sino a eventos puntuales, los de vulnerabilidad.

Segundo, lo más relevante del análisis basado en el sistema de Rogers es la reformulación del concepto de autotranscendencia, ahora entendido “como la expansión de los límites del yo de forma multidimensional” (p. 71). Ello le permitió a la autora clarificar formas en que esta capacidad ocurre: intrapersonal (a través de experiencias introspectivas), interpersonal (tendiendo la mano a los demás), transpersonal o trascendencia corporal (como la espiritualidad) y la temporal (integrando el pasado y el futuro en el presente).

Por último, la teoría enfermera debe vincular eventos concretos del desarrollo con situaciones que requieran cuidado profesional. Por ejemplo, si el sistema no logra modificar patrones obsoletos por otros nuevos frente a un cambio, el sujeto manifestará malestar. “Existe terminología clínica para describir las condiciones patológicas que pueden producirse cuando los límites conceptuales están mal definidos, son demasiado expansivos o demasiado restrictivos para una determinada fase del desarrollo” (p. 72).

La teoría emergente de TAT es considerada por Reed, Fawcett y sus seguidores como una Teoría de Rango Medio (TRM) deducida del Modelo de Roger. Lo cierto es que esta propuesta teórica surge, de alguna manera, de un modelo enfermero sumamente abstracto. Por tanto, es lícito preguntarse si la TAT emergente es una TRM en sentido estricto, punto que se tratará a continuación.

La Teoría de Rango Medio bajo el enfoque estructuralista

Atendiendo a las características de las TRM mertonianas (Merton 1968), a saber, a) son teorías que se encuentran entre las teorías totalizadoras y las hipótesis de trabajo, propias de un proceso de investigación y, b) aunque limitadas en cuanto a los fenómenos a tratar, incluyen abstracciones, de las cuales se derivan generalizaciones empíricas (p. 66). Lorenzano y Abreu (Lorenzano y Abreu 2010; Lorenzano 2012; Abreu 2020) señalan que la noción de TRM puede ser reconstruida bajo la noción estructuralista de “red teórica”. “Tales aspectos [de las TRM] pudieran ser representados en el formato estructuralista mediante las leyes presentes en una red teórica y la relación de especialización que se da entre ellas” (Lorenzano, 2012, p. 338).

Para la concepción estructuralista de las teorías científicas (ver Balzer, Moulines, Sneed, 2012) una red teórica es un conjunto de elementos teóricos de distinto nivel de abstracción conectados entre sí por la relación de especialización. El concepto de “elemento teórico” hace explícita la ley y los demás componentes de una teoría, como los conceptos (teóricos y no teóricos) y sus aplicaciones intencionales. “La noción de elemento teórico hace ver que las

teorías de alcance intermedio son teorías en sentido estricto, es decir, aunque sean teorías sin un alto grado de generalización” (Abreu, 2020, p. 178).

Distintos elementos teóricos pueden ser parte de una misma red, siempre y cuando estos elementos presenten los mismos componentes conceptuales:

La noción de red teórica muestra que no hace falta ser un elemento teórico de alto grado de generalización para ser una teoría [...]. Incluso, en un elemento teórico de poco grado de generalización se encuentran presentes conceptos teoría–teórico y teoría–no teóricos (Abreu, 2020, p. 182).

Al igual que ocurre en un paradigma o matriz disciplinar (Kuhn, 1970), en una red teórica habrá leyes de distintos grados de abstracción. Los elementos teóricos de menor grado de generalidad se encuentran en la base; los que conectan con los datos o modelos de datos serán los elementos teóricos terminales. Por otra parte, los elementos teóricos más generales se encuentran en la cúspide. Esta disminución en el alcance/abstracción de los elementos descendentes de la red respecto al de la cúspide, se logra introduciendo restricciones adicionales a las leyes. Esta relación de concretización, entre los elementos más generales y los menos generales, es llamada de “especialización”. Como señalan Abreu y Lorenzano, el hecho de que las TRM sean teorías factibles de ser puestas a prueba, puede capturarse al reducir el campo de aplicación intencional de la red teórica, restringiendo el dominio de los términos teóricos, hasta alcanzar las especializaciones terminales.

Por último, las TRM pueden ganar un mayor nivel de abstracción al vincularse unas con otras, acercándose así a las teorías totalizadoras: para Merton, los abstractos corpus teóricos de las ciencias sociales:

la noción de “red” permite comprender ese atributo de las TRM que tenía en mente Merton [...]. Si se considera esta afirmación en el desarrollo histórico de la disciplina, a partir de ciertas redes teóricas con diferentes elementos teóricos básicos que representan teorías de alcance medio, sería posible proponer elementos teóricos más generales que las engloban como especializaciones de la red teórica, como sucedió con la mecánica galileana y las leyes de Kepler cuando se unificaron a la mecánica newtoniana (Lorenzano y Abreu, 2010, pp. 490-491).

¿Es TAT una Teoría de Rango Medio bajo el enfoque estructuralista?

Para que TAT emergente cumpla con la noción estructuralista de TRM, debe poder ser reconstruida como una red teórica. Por cuestiones de espacio no se expondrá aquí la

reconstrucción formal de TAT, pero se señalarán los componentes principales reconstructivos. Para empezar, TAT presenta un elemento teórico básico, el elemento de la cúspide, y una ley fundamental, la más abstracta y general, que plantea:

Para toda persona, que se encuentra en un determinado momento en un estado o situación de vulnerabilidad:

- i) si la persona auto-trasciende (alcanza el estadio potencial de trascendencia), entonces, en un momento posterior, logra un estado de bienestar, aún continuando en estado o situación de vulnerabilidad y,
- ii) cuando existen factores de contexto, si éste es positivo, entonces se logra la auto-trascendencia en un tiempo menor, pero si es negativo, entonces se inhibe la capacidad de auto-trascendencia, no alcanzándose el bienestar.

En general, la relación de especialización opera sobre los conceptos teóricos de la teoría. Un concepto es teórico para una teoría cuando todos los métodos de determinación o medición del concepto son dependientes (de las leyes) de la teoría. La presente reconstrucción postula que el componente teórico, explicativo, de TAT emergente es el concepto de “autotrascendencia”, pues este concepto ya no es el mismo que aquellos propuestos por las distintas teorías de la psicología. Por lo tanto, su determinación es dependiente, como mínimo, de la ley antes presentada. Recordar además que Reed (1991) postula un instrumento para medir exclusivamente la autotrascendencia. Luego del proceso de reformulación deductiva, Reed (1991b) plantea las cuatro formas (intrapersonal, interpersonal, transpersonal o la trascendencia corporal y temporal) en que el mencionado concepto puede especializarse, alcanzando así los distintos elementos teóricos terminales de la red en ausencia de factores contextuales. A esto se le suma la existencia de factores modeladores positivos y negativos que también operan introduciendo restricciones adicionales sobre las leyes. Por último, TAT presenta una serie de aplicaciones intencionales. El estudio sobre adultos mayores depresivos y diagnosticados con trastorno mental constituye el ejemplar paradigmático, en el sentido kuhniano, de TAT.

Algunas consideraciones finales

Si se acepta la propuesta reconstructiva aquí presentada, es factible afirmar que TAT emergente cumple con los requisitos de una TRM. En primer lugar, TAT no difiere, en cuanto a su estructura, a otras teorías científicas reconstruidas (ver Balzer, Moulines, Sneed, 2012). En segundo lugar, TAT es una red teórica de pocos elementos teóricos y de elementos teóricos terminales y TAT se origina articulada con la investigación clínica. Pero, atendiendo a la última

característica introducida para las TRM mertonianas, se puede preguntar: ¿TAT es realmente parte del modelo de Roger? o, dicho de otra forma, ¿puede ser subsumida por una teoría de mayor alcance y generalidad? Esta pregunta no es menor, ya que, si se confirma esta vinculación, TAT realmente permitiría a sus usuarios emitir un juicio clínico propiamente enfermero. Pero, para contestar esta pregunta hace falta primero reconstruir con el instrumental estructuralista dicho modelo, tarea que quedará para presentaciones futuras.

Referencias bibliográficas

- Abreu, Claudio (2020). "Teorías de alcance intermedio, práctica científica y metateoría estructuralista". *Principia*, 24(1), 165-201.
- Balzer, Wolfgang, Moulines, C. Ulises y Sneed, Joseph (2012). *Una arquitectónica para la ciencia: el programa estructuralista*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Coward, Doris D. y Reed, Pamela G. (1996). "Self-transcendence: A Resource for Healing at the End of Life". *Issues in Mental Health Nursing*, 17, 275-288.
- Fawcett, Jacqueline (2005). "Middle range nursing theories are necessary for the advancement of the discipline", *Aquichan*, 1(5), 32-43.
- Federico, Lucía (2020). "Modelos y teorías en la ciencia del cuidado: aclaraciones epistemológicas". *Cultura de los cuidados. Revista de Enfermería y Humanidades*, (56), 300-314.
- Gordon, Marjory (2000/2015). "Pasado, presente y futuro de los diagnósticos de enfermería", *Cultura de los Cuidados*, 42, 172-178.
- Kuhn, Thomas (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lorenzano, Pablo (2012). "Kenneth Schaffner, las teorías de alcance intermedio y la concepción estructuralista de las teorías". En L. Miguel. Peris-Vine (Ed.), *Filosofía de la Ciencia en Iberoamérica: Metateoría estructural*. Madrid: Tecno (pp. 318-346).
- Lorenzano, Pablo y Abreu, Claudio (2010). "Las teorías de alcance intermedio de Robert K. Merton y las concepciones clásica y estructuralista de las teorías". En Roberto de Andrade Martins, Lucía Lewowicz, Juliana Mesquita Hidalgo Ferreira, et. al. (Eds.), *Filosofia e História da Ciência no Cone Sul: Seleção de Trabalhos do 6º Encontro*. Campinas: Associação de Filosofia e História da Ciência do Cone Sul (pp. 482-492).
- Merton, Robert (1968). "On Sociological Theories of the Middle Range". *Social Theory and Social Structure*. Nueva York: Simon & Schuster, Free Press (pp. 60-93).

- Reed, Pamela G. (1986). "Developmental resources and depression in the elderly", *Nursing Research*, 35, pp. 368-274.
- Reed, Pamela G. (1991). "Self-transcendence and mental health in oldest adults", *Nursing Research*, 40, pp. 1-7.
- Reed, Pamela G. (1991b). "Toward a nursing theory of self-transcendence: Deductive reformulation using developmental theories". *Advanced Nursing Science*, 13(4), pp. 64-77.
- Rogers, Marta E. (1990). "Nursing: Science of unitary, irreducible human beings: Update 1990". En Barrett Elizabeth A.M. (Ed.), *Visions of Rogers' Science-Based Nursing*. Nueva York: National League for Nursing (pp. 5-12).
- Smith, Marleine (2013). "Disciplinary perspectives linked to middle range theory". En Smith, Mary James y Liehr, Patricia R. (Eds.), *Middle Range Theory for Nursing*. Nueva York: Springer (pp. 3-13).

"Cómo Hayden White no escribió *Metahistoria*".

Aportes, debates y refiguraciones a 50 años de su publicación

En 2013, en ocasión de los cuarenta años de la publicación de *Metahistoria*, la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX, Hayden White circuló un texto titulado "How I did not write Metahistory". Tantas fueron las discusiones y las interpretaciones como las críticas o rechazos indignados por entender que White –lo reconoce él mismo– sugería que el pasado no existe o que no hay diferencia entre verdad y ficción. En esa oportunidad confesaba que el libro se había alejado de él, renunciando a toda pretensión de propiedad algunas dos décadas atrás. No obstante, no discutir sobre lo que quiso decir en el libro no implica que el maestro haya sido refractario a los comentarios. Todo lo contrario, nunca dejó de pensar e indagar en las cuestiones y problemas que le interesaron toda su vida y lo llevaron en el pasado a escribir *Metahistoria*, por ejemplo, sobre la noción misma de historia y de "metahistoria", un concepto que él logra que adquiera centralidad en los debates del área.

Aproximadamente finalizando la primera década del siglo XXI, comienzan a visibilizarse recepciones positivas de la obra de White, en muchos casos a partir de otras innovaciones conceptuales introducidas por él, como "realismo figurativo", "evento modernista", "escritura intransitiva y voz media" o "pasado práctico". Cada nuevo concepto habilita una redescipción o refiguración del original *Metahistoria* de 1973. Justamente, Hayden mismo reconoce que el libro ha llegado a ser "lo que Barthes llama un texto 'escrible', con el cual los lectores hacen de él lo que deseen y permanentemente agregan, refinan y extienden su 'contenido'".

El presente simposio es justamente eso, una serie de escrituras y extensiones de un escrito que no deja de interpelarnos y mostrar su vigencia en nuestro mundo actual en el que los relatos, las metáforas, los tropos en la academia, la esfera pública, las redes, disputan la verdad. Por eso, los trabajos que lo componen están atravesados tanto por la inspiración siempre renovada que, desde su aparición, ha generado *Metahistoria*, como por las problemáticas políticas, sociales y culturales que nos interpelan como integrantes de las múltiples comunidades a las que pertenecemos y que habitamos de distintas maneras. Así, las preocupaciones por las dimensiones ideológicas, éticas, estéticas y epistemológicas que conlleva toda escritura acerca del pasado son abordadas mediante las herramientas y concepciones metahistóricas whiteanas puestas en diálogo con otras provenientes de mundos (intelectuales) circundantes a estas.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Gilda Bevilacqua, Marcos Cuen, María de los Ángeles Martini, Javier Santiago Falcón, Andrea Simal Isolio, Benjamín Troncoso y Verónica Tozzi Thompson.

El lugar de la racionalidad en *Metahistoria*

Andrea Simal Isolio (UBA)

Resumen: Frente a una consideración cartesiana de la racionalidad como un método lógico, universalmente válido y único que nos indica cómo deben ser conectados los diferentes planos de un discurso y justificadas las distintas hipótesis de mundo, encuentro en Hayden White una forma alternativa de entender lo racional. En el plano del lenguaje, el autor sostiene que un tipo de representación será racional si logra la comunicación entre interlocutores. En este sentido, todos los giros tropológicos serán racionales; la identificación de un tropo específico con la racionalidad solo rige bajo el acuerdo fundamental de una disciplina determinada. En el plano epistemológico, se enfatiza la necesidad de basar las justificaciones en la autoridad de la razón. No importa cómo se defina una justificación racional siempre y cuando se esté de acuerdo en que la disputa por los sentidos de los acontecimientos históricos se realiza en el terreno de la argumentación pública.

Palabras clave: racionalidad; tropo; lenguaje figurativo; acuerdo, responsabilidad cognitiva.

Introducción

Este trabajo nace de la pregunta por el carácter abierto de los relatos históricos y los límites de esa apertura. Algo que me atrajo de *Metahistoria* y de la filosofía que la sostiene es la aceptación de una pluralidad de relatos que pretenden explicar “el mismo acontecimiento”. *Metahistoria* muestra cómo los desacuerdos entre distintas explicaciones de eventos históricos se deben a una ambigüedad intrínseca a la historia, a la imposibilidad de una clausura definitiva en el estudio de un problema histórico. Pero, dentro de esta continua redefinición de los hechos en la escritura histórica, quiero encontrar en el texto de White, si es que existe, el límite de la legitimidad de dicha redefinición. White usa el concepto de “responsabilidad cognitiva” de Pepper para tematizar el alcance del compromiso de una narrativa con respecto a los “datos” del registro histórico que ella misma resignifica, las otras narraciones históricas con las que dialoga y el público al que se dirige. En esta noción de responsabilidad, la racionalidad ocupa un lugar central: una narrativa histórica cognitivamente responsable es aquella que proporciona una justificación *racional* de su postura *irracional* (White, 1992, p. 32). Es a partir de esta definición que me aventuré a indagar sobre lo que significa la racionalidad para White.

En esta búsqueda, sin embargo, me encontré con un trasfondo que excede al tipo de justificación que nos proporciona el historiador. White insiste repetidas veces en que no debemos pasar por alto el lenguaje con el que la historia es escrita, porque el lenguaje le da tanto una forma como un contenido al discurso histórico. Siguiendo el hilo de esta reflexión, me encontré con que cuando una disciplina fija convencionalmente una metodología estándar o un protocolo lingüístico determinado a las investigaciones de su área de estudio, también está determinando qué formas y, por ende, qué contenidos son esperables de dichas investigaciones.

Esta característica, la de ser “esperable”, es el significado de “lo racional” para los retóricos clásicos. White abre esta definición para abarcar más formas lingüísticamente racionales e inesperadas de comprender al mundo. Me propongo revisar, reconstruir y pensar en qué sentidos la disciplina histórica es o no, debe ser o no, racional.

La labor del historiador

Antes de entrar de lleno a la noción de racionalidad, conviene dejar en claro la labor del historiador, la cual consiste en construir un relato del pasado con un conjunto de estrategias prefigurativas y figurativas. Los hechos, en tanto descripciones lingüísticas de los acontecimientos, son contruidos y no dados. De esto no debemos inferir que no haya existido el pasado o que un historiador pueda prescindir del archivo histórico para hacer su narrativa. En su texto “Teoría literaria y escrito histórico”, White deja en claro que la existencia del pasado es un presupuesto necesario del historiador; pero demostrar esa existencia no es su tarea (2003, p. 142). El historiador no produce información sobre el pasado, sino que ella es su punto de partida: el historiador ya dispone y parte de un registro histórico. La verdadera tarea del historiador es producir *interpretaciones* sobre esa información (White, 2003, pp. 143-144). En la investigación histórica los historiadores le otorgan un sentido a la información que recolectan y leen: seleccionan lo que les parece relevante, acentúan ciertos elementos y le hacen jugar a los hechos un determinado papel en el marco de una narrativa. Todo esto excede al archivo. Así, el historiador construye el campo histórico a explicar, luego, según estrategias interpretativas más explícitas, en la operación narrativa.

Con todo, cabe destacar que el archivo no es un espacio neutro, sin ninguna carga de sentido previa a la investigación; sino que, señala White, “el registro documental no produce una imagen sin ambigüedades de la estructura de sucesos de que da fe” (1992, p. 40). La documentación no contiene los acontecimientos en un estado puro, sino que ya están transformados en hechos, ya están interpretados en el propio registro. Como antecedente de White, Mink en su texto “Forma narrativa como instrumento cognitivo” (2015) da cuenta de la ausencia de “descripciones estándares” en la disciplina histórica con las cuales podemos nombrar al acontecimiento único al cual refieren todas sus (re)descripciones. De existir estas descripciones estándares, unánimes, la historia estaría acabada tal como la conocemos porque los acontecimientos son históricos en tanto son representados en un tipo especial del uso del lenguaje: en una narrativa (cf. White, 2003, pp. 141 y ss.).

Teoría tropológica y lenguaje figurativo

Para hacer de la investigación un relato histórico, entonces, el historiador debe construir el campo histórico y darle el aspecto de una totalidad coherente y consistente. White sostiene que la base de esa coherencia y consistencia es *poética* (1992, p. 39). Esto significa que la *prefiguración* del campo histórico es un acto precognoscitivo, precrítico y constitutivo tanto del dominio a ser estudiado como de los conceptos que identificarán sus elementos (1992, p. 40). Las técnicas discursivas para dotar de coherencia estructural a una serie de sucesos son de naturaleza *tropológica*; de manera que las formas de atribuir sentido a los fenómenos y a sus relaciones dependen del *tropo* que predomine: si el hecho vale como parte que integra o representa cualitativamente a un todo, se está utilizando el tropo de la *sinécdoque*; si vale en tanto parte que sustituye o reduce al todo del que es parte, predomina la *metonimia*; si adquiere su sentido por la semejanza o diferencia que guarda con otro hecho, predomina la *metáfora*; y si se entiende el sentido del hecho como la negación de lo que se afirma literalmente, la estrategia tropológica es la *ironía*. Pero estos giros del discurso no sólo se utilizan para dar sentido a los hechos y para explicar las conexiones entre ellos, sino también para guiar los saltos entre los distintos elementos que juegan cierto rol en la narrativa.

Lo que se clasifica según los tropos son distintos órdenes de representación que pueden ser categorizados como *esquemas* o *figuras* del habla. En la extensa nota 13 de *Metahistoria*, White retoma la retórica tradicional para definir estos conceptos: “un *esquema* [...] es un orden de representación que no implica saltos ni sustituciones “irracionales”; en contraste con esto, una *figura* implica precisamente una sustitución irracional (o al menos inesperada)” (1992, p. 42). Según esta cita, la retórica del período clásico define lo “irracional” como lo *inesperado*; pero, acto seguido, White se pregunta qué puede ser llamado “racional” en el uso lingüístico y responde: “Es racional cualquier figura de lenguaje que produzca el efecto de comunicación a la que apunta el hablante. Y lo mismo puede decirse de los esquemas, tanto de palabras como de pensamientos” (1992, p. 42). Esta nueva definición de racionalidad abarca tanto a lo esperado como a lo inesperado, tanto a los usos estandarizados del lenguaje como a los creativos. De este modo, White debilita tanto la noción de racionalidad que la reduce al cumplimiento de una función: la comunicabilidad. En el plano lingüístico, lo racional pasa a ser una cuestión secundaria y el lugar central de la discusión lo ocupa ahora la distinción entre “lo esperado” y “lo inesperado”. La pregunta entonces es: ¿qué es *lo esperable* de una narrativa histórica?

Lo que es esperable en cada disciplina depende de lo que la propia comunidad que la integra acuerde; depende de la *forma* que decidan que tendrá una explicación en su disciplina.

Se fijan ciertas reglas, de modo que, si alguien no las sigue, entonces no está inscrito en dicha disciplina. Más allá de las discusiones que se puedan dar en un terreno meta-teórico, está convencionalmente fijado el dominio a estudiar, las palabras o símbolos con los que uno debe referirse a los elementos de ese dominio, la forma en la que pueden asociarse distintos elementos, etc. En suma, se codifica de cierta forma la realidad y se decide privilegiar un modo de comprensión como el más adecuado para aproximarse a esa realidad así constituida. Ahora bien, en la historiografía, sostiene White, no hay acuerdo sobre la forma que debe tener una explicación específicamente histórica (1992, p. 23); por ende, no hay un protocolo estandarizado con el cual articular el estudio, sino que reina la libertad del lenguaje figurativo. Por esto es que el historiador debe utilizar algún tropo: ellos son, citando a White, “un contenido estructural profundo de naturaleza poética y lingüística que sirve como paradigma precriticamente aceptado de lo que debe ser una interpretación “histórica”” (1992, p. 9). Ante la falta de acuerdo, el historiador se ve obligado a basar su explicación en *presupuestos metahistóricos* que determinan el campo histórico según la predominancia de un tropo (1992, p. 23). White explica esto de la siguiente forma:

cuando se trata de caracterizar un área de experiencia en torno a la cual no hay acuerdo fundamental sobre en qué consiste o cuál puede ser su verdadera naturaleza, o cuando se trata de desafiar una caracterización convencional de un fenómeno como una revolución, *la distinción entre lo que es legítimamente “esperado” y lo que no lo es se desploma*. El pensamiento sobre el objeto a ser representado y las palabras a utilizar para representar ya sea el objeto o el pensamiento sobre el objeto son consignados todos a los usos del discurso figurativo. Es imperativo, por lo tanto, cuando se analizan representaciones supuestamente “realistas” de la realidad, determinar el modo poético dominante en que está expresado su discurso. (1992, p. 42. Cursivas de la autora).

De esta cita me interesa enfatizar que los giros que constituyen al discurso histórico *no son predecibles* (White, 2003, p. 160), precisamente porque no hay un acuerdo en la disciplina histórica respecto de qué tropo debe predominar en las explicaciones propiamente históricas. Es en este sentido que White diferencia estos giros tropológicos con las conexiones “lógicas o racionalmente deliberativas” (2003, p. 166). Debemos entender que no contraponen tropos y razón de una forma esencial, porque, como ya vimos, toda generación de sentido es lingüísticamente racional siempre que el otro nos entienda. Los giros no serán racionales solo si concebimos la racionalidad según el modelo cartesiano, una racionalidad que nos dicta cómo

pasar de un plano del discurso a otro según un método (lógico) universalmente válido y único. Más allá de esta consideración, el tropo se encuentra tanto en el pensamiento figurativo como en el literal, tanto en las figuras como en los esquemas, tanto en el uso poético del lenguaje como en el “lógico” o “racional”. Los giros de los discursos no están determinados lógicamente, pero todos los giros lógicos sí son determinados tropológicamente: la lógica es “una formalización de estrategias trópicas” (White, 2017, p. 39).

La única diferencia entre lo que consideramos comúnmente como “racional” o realista y lo figurativo, creativo o ficcional, es que el pensamiento o lenguaje racional está compuesto por figuras y giros tropológicos que fueron estandarizados. El lenguaje literal, que pretende referir *directamente* a la realidad, sin construcciones figurativas, es, en palabras de White, “una serie de usos figurativos que han sido regularizados y establecidos como habla literal solamente por mor de la convención” (2003, pp. 166-167). De esto se entiende que White considere a los tropos y las figuras no como formas de cognición opuestas a los modos racionales, sino “como el fundamento sobre el cual se erige el conocimiento racional del mundo” (2017, p. 40). El tropo subyace a todos los esfuerzos por significar y comprender el mundo histórico (2017, p. 38).

Interpretaciones responsables

Tras lo dicho podemos decir que los tropos son formas de hacer comprensibles los fenómenos y, en la disciplina histórica, no hay acuerdo respecto a cuál de todos los tropos debe predominar en una explicación específicamente histórica. Pero ¿significa esto que para White toda interpretación es legítima?

Los distintos presupuestos metahistóricos en los que se basan las explicaciones históricas generan distintos tipos de interpretaciones (White, 1992, p. 23). En estas interpretaciones White distingue entre tres formas diferentes de producir un “efecto explicatorio”: por la trama, por la argumentación formal y por implicación ideológica. Estos tres tipos de explicación forman, respectivamente, el aspecto estético, epistémico y ético de las narrativas históricas. Lo que hace a un texto histórico “cognoscitivamente responsable” se encuentra, al contrario de lo que uno podría suponer, en el aspecto ético. White observa que en el siglo XIX la academia de la disciplina histórica tendió a restringir sus posibles tipos de argumentación formal a dos modelos, el formista y el contextualista, excluyendo así las explicaciones mecanicistas y organicistas de los relatos históricos reconocidos como historia seria (no especulativa). Esta preferencia, sostiene White, se funda en una decisión basada en

opiniones precríticas e ideológicas¹⁴. Si se acepta que los modelos mecanicistas y organicistas nos proveen cierto tipo de comprensión del mundo diferente a la que nos ofrecen las argumentaciones formistas y contextualistas, entonces necesariamente la hostilidad hacia esos modelos se basa en “consideraciones extraepistemológicas” (cf. White, 1992, p. 30). Esas consideraciones serán éticas dado que, en última instancia, la elección respecto de un modo de conocer al mundo pasado condiciona los modos en los que conocemos nuestro presente, lo que deriva en diferentes posicionamientos prácticos respecto al tipo de cambio que se debe dar o no en el presente. En palabras de White:

El compromiso con determinada forma particular de conocimiento predetermina los tipos de generalizaciones que se pueden hacer sobre el mundo presente, los tipos de conocimiento que se pueden extraer de él, y por lo tanto, los tipos de proyecto que se puede legítimamente concebir para cambiar ese presente o para mantenerlos indefinidamente en su forma presente. (1992, p. 31)

La pregunta por el límite de la legitimidad de la interpretación histórica se convierte así en la pregunta por los límites de la legitimidad de las implicaciones ideológicas. En este punto es donde White introduce la noción de “responsabilidad cognitiva” de Pepper, que incluye a “los sistemas filosóficos comprometidos con la defensa racional de su hipótesis del mundo” (White, 1992, p. 33). Las únicas formas ideológicas a las que le dará cabida White son las que intentan justificar *racionalmente* su postura *irracional* (White, 1992, p. 32); es decir, las que tratarán de defender mediante argumentos sus conocimientos. Las explicaciones no comprometidas terminarán apoyándose en fundamentos tales como la autoridad de un líder, la revelación divina o en una convención; son interpretaciones que en el fondo no se rigen por epistemología alguna. Todas aquellas interpretaciones históricas que consideren que el criterio de justificación es distinto al de la autoridad de la razón, no serán parte de la historia como disciplina profesional.

Ahora bien, el problema está en que las cuatro formas ideológicas básicas tienen distintas opiniones respecto de qué es una justificación “racional” (White, 1992, pp. 34-35). Para los radicales esto significa que se deben buscar leyes de los procesos históricos; los liberales buscan tendencias generales del desarrollo histórico; los anarquistas desarrollan

¹⁴ Cabe advertir que la elección por un tipo de argumentación formal no debe estar necesariamente fundada de forma consciente en una ideología; pero sí sucede que el tipo de argumentación formal elegida tiene siempre implicaciones ideológicas (cf. White, 1992, p. 34).

técnicas empáticas hacia las relaciones históricas; y los conservadores integran sus intuiciones particulares en una visión general del proceso. White nos dirá que es imposible hacer una elección por una estrategia epistémica por fuera de una ideología, y que por ello no podremos seleccionar a una de esas justificaciones como la más racional o adecuada para representar la realidad (White, 1992, p. 36).

Más allá de la forma que se presuponga que debe tener una justificación racional, lo que importa es abogar por ese tipo de justificación. Ser cognitivamente responsable implica adquirir conciencia de la necesidad de una epistemología, comprometerse a buscar un sentido a los “datos” y estar abierto a la discusión pública, a disputar el sentido otorgado. La racionalidad no es el espacio para encontrar respuestas absolutas, sino el espacio abierto para el debate. Un radical no tiene por qué estar de acuerdo con los argumentos dados por un conservador; pero ambos entienden que deben escucharse entre sí y poder responder argumentativamente a sus críticas, y así mejorar y redescubrir sus historias. La razón, en el plano de la justificación, no es más un terreno de razonamiento neutro del que se deducen conclusiones únicas y universales, pero sigue brindándonos un espacio para la discusión pública, para que se manifieste el carácter esencialmente controversial de la historia.

Referencias bibliográficas

- Mink, L. (2015). “Forma narrativa como instrumento cognitivo”. En *Comprensión histórica*. Buenos Aires: Prometeo (pp.187-210).
- White, H. (1992). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- White, H. (2003). “Teoría literaria y escrito histórico”. En *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona: Paidós (pp. 141-188).
- White, H. (2017). “Tropología, discurso y los modos de la conciencia humana”. En *Trópicos del discurso*. Buenos Aires: Prometeo

Lo práctico en *Metahistoria*

Benjamín Troncoso (UBA)

Resumen: En *El pasado práctico* (2014), Hayden White establece una distinción entre pasado histórico y pasado práctico, identificando al primero con el objeto de estudio de la historiografía profesional y el segundo con las representaciones del pasado que informan decisiones ético-políticas. En el presente trabajo ensayo una interpretación pormenorizada de esta distinción para comprender su diferencia con el planteo de *Metahistoria* (1973). Me centraré en el tratamiento que hace White de la “implicación ideológica” en su texto más temprano, entendiéndola como una valoración del *status quo* y de la deseabilidad del cambio. Propondré la tesis según la cual la diferencia entre esta noción y el planteo posterior del pasado práctico radica en la intención autoral de que sus representaciones informen decisiones prácticas. De esto se desprende que la distinción entre pasado práctico e histórico no es tajante, sino relacionada con la presencia de mayor o menor cantidad de estrategias discursivas para sublimar el componente ideológico de las representaciones.

Palabras clave: historiografía; pasado práctico; ideología; responsabilidad; praxis; discurso; autoridad discursiva.

Introducción

En su último libro publicado en vida, *El pasado práctico*, Hayden White introdujo la distinción, tomada de Oakeshott, entre “pasado histórico” y “pasado práctico”, según la cual el primero sería aquel que “solo existe en los libros” y es “estudiado por sí mismo”, mientras que el segundo está ligado a los usos del pasado para tomar decisiones tanto personales como comunitarias. Esta distinción ha sido calificada como un “giro práctico” en la obra de White, según el cual el autor terminaría de dejar atrás la historiografía profesional para valorizar otros registros de escritura como el poético o el literario.

Si bien la distinción es muy interesante para pensar el potencial político de la obra de White, me parece que vale la pena leerla con mayor detención en conjunto con *Metahistoria*, en cuanto la obra temprana de White ya muestra preocupaciones prácticas. Este trabajo es un ensayo de esa lectura, centrado en ver cuáles serían las continuidades y diferencias entre lo que el autor dijo respecto a la ideología de la escritura histórica en 1973 y lo referente al pasado práctico en su obra tardía, e intentando responder en qué radica la diferencia entre ambos textos cuando hablan respecto a temas similares.

Metahistoria

En *Metahistoria*, White analiza las obras históricas como lo que manifiestamente son: escritos, estructuras verbales que pretenden ser modelos representativos de una serie de acontecimientos del pasado. En cuanto tales, las obras históricas se valen de una serie de estrategias discursivas que generan un “efecto explicativo” respecto al objeto del que versan.

El texto histórico antes que nada es un mecanismo lingüístico de familiarización de acontecimientos extraños, que dota de sentido a una serie de elementos que por sí solos son asignificativos (White, 2017b).

White enumera tres niveles en los que opera manifiestamente esa dotación de sentido: el entramado, la argumentación formal y la ideología. A grandes rasgos, el entramado es el tipo de narrativa culturalmente heredada en que se organizan los hechos descritos (comedia, tragedia, romance o sátira); la argumentación formal hace referencia a la forma en que se supone que funciona el mundo (mecanicismo, organicismo, formismo o contextualismo), son diferentes “hipótesis de mundo”, para usar la expresión de Pepper, de quien toma el concepto; por último, está la ideología, en la que me centraré en esta exposición, y la cual White define como “un conjunto de prescripciones para tomar posición en el mundo presente de la praxis social y actuar sobre él” (1992b, p. 32). Las cuatro ideologías que trata White son la conservadora, liberal, radical y anarquista.

Es en este punto del desarrollo de *Metahistoria* que me parece pertinente detenernos para analizar en conjunto con la noción de pasado práctico. White da la siguiente serie de definiciones sobre la ideología que vale la pena citar *in extenso*:

[Representa] diferentes actitudes con respecto a la posibilidad de reducir el estudio de la sociedad a una ciencia y la deseabilidad de hacerlo; diferentes nociones de las lecciones que pueden enseñar las ciencias humanas; diferentes concepciones de la deseabilidad de mantener o cambiar el *status quo*; diferentes concepciones de la dirección que deben tomar los cambios en el *status quo* y de los medios para efectuar tales cambios; y, finalmente, diferentes orientaciones temporales (una orientación hacia el pasado, el presente o el futuro como repositorio de un paradigma de la forma "ideal" de la sociedad. (1992b pp. 33-34)

La ideología aquí parece tener dos caras: por un lado, es una valoración respecto al cambio social, mientras que por otro es una toma de posición respecto al carácter de la escritura histórica y la naturaleza de la propia disciplina. En otras palabras, la ideología no solo es la pretensión de informar decisiones ético-políticas, sino también acerca de cómo *escribir* historia.

Ahora bien, las cuatro ideologías concretas que trata White en el libro pueden parecer poco exhaustivas, pero justifica su elección apelando a la noción de “responsabilidad cognoscitiva”. Este es un criterio, tomado también de Pepper, para “distinguir entre los sistemas filosóficos comprometidos con la defensa racional de sus hipótesis del mundo y los no comprometidos” (White, 1992b, p. 33). White no se ocupa de ideologías autoritarias como el

fascismo o el apocalipsismo porque en última instancia niegan la autoridad de la razón. Es decir, para White la responsabilidad cognoscitiva es una noción normativa que permite legitimar los reclamos de autoridad discursiva de los diferentes discursos históricos.

Con autoridad discursiva quiero decir la autoridad que un discurso puede reclamar tanto para informar decisiones prácticas como para ser reconocido como más “realista” o “racional” que otros. En un texto posterior, “La política de la interpretación histórica”, White dice lo siguiente:

[La política de la interpretación] tiene que ver con el tipo de autoridad que el intérprete reclama frente a las autoridades políticas establecidas de la sociedad a la que pertenece, por un lado, y frente a otros intérpretes de su propio campo de estudio o investigación, por otro, como base de cualesquiera derechos que se arrogue a sí mismo y cualesquiera que se sienta obligado a descargar en su estatus como buscador profesional de la verdad. (1992a, p. 75)

White plantearía la responsabilidad cognoscitiva como ideal normativo para decidir respecto a la autoridad discursiva de los discursos históricos, en cuanto la apelación a la razón es un posicionamiento en un espacio de discusión pretendidamente común. De manera que podemos entender la responsabilidad cognoscitiva como la autoconciencia respecto a la propia apertura y contestabilidad de la propia interpretación. Es por esto que el llamado que hace en *Metahistoria* no es realmente a abandonar la forma narrativa ni el discurso historiográfico profesional, sino todo lo contrario, a utilizarla de manera *más cognoscitivamente responsable*. Es un criterio importante porque permite tomar conciencia de la no-neutralidad de las propias interpretaciones, que, como vimos, son valorativas y por lo tanto tienen el potencial de informar decisiones prácticas, y de esta manera remarca la necesidad de utilizar la escritura histórica responsablemente.

El pasado práctico

En *El pasado práctico*, White comienza con un análisis del proceso de consolidación disciplinar del discurso histórico y su relación con otros discursos. Según su recuento, en el siglo diecinueve la historiografía, en su pretensión de tornarse científica, purgó su discurso de motivaciones prácticas. De esta manera, la autoridad de la historia radicaría justamente en ser supuestamente “más realista” y por consiguiente “menos ideológica” (para usar el término de *Metahistoria*). “En el siglo diecinueve” dice White, “el estudio de la historia dejó de tener toda utilidad práctica precisamente en cuanto logró convertirse en una ciencia” (2014, p. 10).

Esta purga significó además desplazar las motivaciones prácticas a otro tipo de discurso, con lo que se conformó la literatura tal como la conocemos hoy, como dice el epígrafe del texto, tomado de Michel De Certeau: “la ficción es el otro reprimido de la historia” (White, 2014, p. 8). De manera que la división entre “pasado histórico” y “pasado práctico” es correspondiente con la división entre historia y literatura. Y es una división jerarquizada, en cuanto la supuesta científicidad de la historiografía traía consigo una mayor legitimidad para discernir entre discursos más o menos “realistas”. Justamente en su carácter no práctico es que la historia podía ocupar un rol social autorizado.

Ahora bien, el objetivo de White en este texto es el de cuestionar la autoridad conferida al discurso historiográfico profesional. En primer lugar, esta “limpieza” de aspectos morales volvió a la historia inútil para informar juicios en el presente. En cuanto el pasado histórico “solo existe en los libros” (White, 2014, p. 9), pareciera que se torna una suerte de fetiche de poca relevancia social. Pero, además, luego de la Segunda Guerra Mundial, White reconoce un esfuerzo por “llegar a términos con el pasado” que implicaba desocultar lo que la historia había ignorado y reprimido, y con esto cuestionar el valor del conocimiento histórico, que se había abogado la potestad de determinar cuáles eran los usos propios o impropios del mismo para responder a preguntas contemporáneas de índole práctica (White, 1992b, pp. 7-8).

De manera que hay un cuestionamiento a los dos aspectos de la autoridad discursiva de la historia: por un lado, se niega expresamente su utilidad para informar decisiones ético-políticas, pero además se sospecha de su legitimidad frente a otros discursos, en cuanto no permite desarrollar satisfactoriamente representaciones que permitan “llegar a términos con el pasado”. En este sentido la historia “pasó de ser un recurso a ser el problema mismo” (White, 2014, p. 12; cf. White, 2017a). Creo que es por esta deslegitimación de la historia que White plantea una revalorización de los discursos del pasado práctico, y con ello, confiere mayor autoridad discursiva a la literatura moderna.

Pero, ¿es realmente neutro el pasado histórico? Leyendo este texto lado a lado con *Metahistoria* surge esta pregunta, en cuanto la *opera prima* de White justamente demostraba la no-neutralidad de las representaciones históricas realistas. Pero en *El pasado práctico* no niega esto:

La historia [profesional] nos imparte lecciones morales, querámoslo o no, simplemente en virtud de dar forma a sus representaciones del pasado por medio de su uso del lenguaje natural para describir sus objetos de interés y reportar los pensamientos del historiador acerca de lo que estos objetos realmente son, lo que hicieron o lo que les pasó, y sobre cómo llegaron a asumir las

formas que han asumido en los discursos que escribimos acerca de ellos. Esto es porque los lenguajes naturales vienen cargados de connotaciones sobre las cuales ni los escritores ni los hablantes tienen control. (White, 2014, p. 20)

La división entre pasado histórico y pasado práctico no refiere entonces a la presencia o ausencia de componentes prácticos en los discursos sobre el pasado, como podría parecer a primera vista, sino más bien respecto a la autoconciencia e intención de escribir con motivaciones prácticas. En su pretensión de ser más realista, el pasado histórico utiliza una mayor cantidad de estrategias discursivas para “ocultar” su carácter ideológico y generar un efecto de neutralidad. En palabras del White de *Metahistoria*, la obra histórica combina elementos estéticos, cognoscitivos e ideológicos “de manera que derivan en afirmaciones prescriptivas de lo que podrían parecer afirmaciones puramente descriptivas o analíticas” (1973, p. 36).

La distinción y preferencia de White no está informada por una concepción según la cual es posible la escritura científica perfectamente neutra (cf. Lorenz, 2014), sino por una mayor valorización de utilidades del pasado que estén comprometidas éticamente, no meramente cargadas de ideología por condiciones ajenas al historiador. En ese sentido, White parecería exigir de las representaciones del pasado el mismo compromiso ético que podría exigirse a cualquier otra práctica social. La responsabilidad cognoscitiva ya no sería suficiente para dar cuenta de la autoridad de los discursos acerca del pasado, como en *Metahistoria*. En otras palabras, ya no bastaría con tomar conciencia de la apertura de las propias interpretaciones, sino que hay que generar interpretaciones con compromisos ético-políticos intencionales, como por ejemplo “llegar a términos con el pasado” o reclamar justicia por aquellos que la historia ha ignorado, incluyendo así a las representaciones del pasado en el campo de la praxis.

Conclusión

Si bien es cierto que hay una continuidad en la preocupación ética de White en *Metahistoria* y *El pasado práctico*, hay que marcar las diferencias que hay entre ambas obras.

En primer lugar, *Metahistoria* limita la cuestión a una discusión disciplinar de la historiografía. Es verdad que el escrito histórico tiene un componente práctico manifiesto en la ideología, pero en *El pasado práctico* White parece extender el alcance de su tratamiento hacia

producciones que excedan el ámbito profesional. De ahí su valorización de obras literarias¹⁵. Hay un esfuerzo por legitimar el reclamo de autoridad discursiva por parte de agentes que operan por fuera del campo profesional.

En segundo lugar, en *El pasado práctico* el foco pareciera estar puesto en el uso de representaciones del pasado para fines expresamente prácticos, con una intención consciente por parte del escritor de utilizar el pasado para responder a cuestiones ético-políticas. En este sentido no habría una retractación respecto a *Metahistoria* acerca del componente ético del pasado histórico, sino una valorización de los usos moralmente comprometidos del pasado.

El ideal normativo en *Metahistoria* es la responsabilidad cognitiva, es decir, un “hacerse cargo” de las cargas valorativas y excesos de sentido que el historiador confiere al objeto de estudio por medio de la escritura, además de la conciencia respecto al carácter eminentemente contestable de la propia interpretación. En *El pasado práctico*, en cambio, la responsabilidad no es solo cognoscitiva. En otras palabras, las representaciones del pasado tienen efectos prácticos, por lo que el acto mismo de representar debe ser éticamente responsable. Todo aquello que podríamos considerar deseable como acción política es también deseable en la escritura del pasado, y por lo tanto hay una apuesta por las representaciones comprometidas con sus efectos prácticos, aquello que Domanska llamó “historiografía de la liberación” (2014).

Pienso que podemos entender la división entre pasado histórico y pasado práctico no como una división dura entre dos esferas en una disputa por la autoridad discursiva, en la cual solo una de ellas puede tener un componente práctico. La diferencia entre la historia profesional y las demás representaciones del pasado no se da por la presencia o ausencia de una posición valorativa, que está presente en todas, sino por la intención de incluir este aspecto valorativo y la consiguiente utilización de una mayor o menor cantidad de estrategias discursivas para sublimarlo o explicitarlo.

Referencias bibliográficas

- Domanska, Ewa (2014). “Hayden White and liberation historiography”. *Rethinking History*, 19 (4), 640-650.
- Lorenz, Chris (2014). “It takes three to tango. History between the ‘historical’ and the ‘practical’ past”. *Storia della Storiografia*, 65 (1), 29-46.

¹⁵ Nótese que esta valorización por parte de White no comenzó con *El pasado práctico*, sino que venía creciendo desde al menos sus obras producidas durante la década de los noventa (White, 1999).

- White, Hayden (1992a). “La política de la interpretación histórica: disciplina y desublimación”.
En *El contenido de la forma*. Barcelona: Paidós (pp. 75-102)
- White, Hayden (1992b). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*.
México: Fondo de Cultura Económica.
- White, Hayden (1999). *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*. Baltimore: The Johns
Hopkins University Press.
- White, Hayden (2014). *The Practical Past*. Evanston: Northwestern University Press.
- White, Hayden (2017a) “La carga de la historia”. En *Trópicos del discurso*. Buenos Aires:
Prometeo.
- White, Hayden (2017b). “Tropología, discurso y los modos de la conciencia humana”. En
Trópicos del discurso. Buenos Aires: Prometeo.

Conceptos disruptivos para pensar lo humano

Esta mesa temática congrega algunas de las líneas de investigación que se vienen realizando en el marco de la Red Nacional de Cátedras de Antropología filosófica, la cual congrega equipos de trabajo de distintas cátedras universitarias a lo largo del país.

En esta mesa temática nos proponemos presentar, visibilizar y tematizar críticamente ciertos conceptos que entendemos disruptivos, y que como tales ponen en crisis los componentes básicos del territorio disciplinar de la antropología filosófica, conflictuando la consolidación de categorías hegemónicas de análisis, posibilitando la visibilización de contradicciones, inconsistencias o sesgos relevantes, incluso en lo que hace al análisis de lo que se denomina naturaleza humana o cualquier noción central para el ámbito de la antropología filosófica.

En el marco de la constante revisión de la antropología filosófica como disciplina, la idea es evaluar, además, el modo en que en la actualidad se generan movimientos de asimilación/adaptación/integración más o menos conflictivos con prácticas teóricas, discursivas, políticas y estéticas que sitúan a esta disciplina en el filo de su propio desdisciplinamiento.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Cristina Bosso, Adrián Bertorello, Ana Carolina Adi Barrionuevo, Andrea Vega, Gastón Márquez, Belén Scigalszky, Natalia Gil, Carolina Garolera y Gloria Elías.

Cuerpo máquina: efectos de sentido de una metáfora poderosa

Carolina Garolera (UNT)

Resumen: Nuestro trabajo parte de la consideración del cuerpo-máquina como una metáfora útil para pensar el cuerpo. Su valor deriva de la capacidad para trascender un contexto de surgimiento y continuar materializando en el mundo contemporáneo interpretaciones y representaciones en torno al cuerpo. Diremos entonces que su potencia deriva de la eficacia con que aún subjetiva prácticas. Para revisar su alcance realizaremos el análisis de fragmentos discursivos recabados en el marco de prácticas educativas, estos serán tomados como efectos de sentido de la metáfora moderna. A su vez, realizaremos, en la primera parte del artículo, un recorrido que dé cuenta de las condiciones productivas de la metáfora en cuestión.

Palabras clave: metáfora; cuerpo; máquina; efectos de sentido; discurso; educación.

Introducción

Este trabajo se inspira ligeramente en algunos conceptos propios de la Teoría de los discursos sociales de Eliseo Verón (1987). No vamos a desarrollar su enfoque teórico ni realizaremos precisiones conceptuales al respecto. Nuestra propuesta es poner en uso algunas nociones tales como: *condiciones de producción, discurso y condiciones de reconocimiento* (Verón 1985, p. 44) porque resultan útiles para el análisis que realizaremos. Dicho esto, aclaramos que nuestro trabajo parte del reconocimiento del valor de las metáforas para nombrar el mundo que habitamos y quienes somos (Lakoff y Johnson, 1991). También asumimos la necesidad de nombrar al cuerpo como parte de la condición humana a través de un ejercicio metafórico que nos pondrá en diálogo directo con la modernidad. Esta tuvo la capacidad de construir la metáfora del cuerpo-máquina con la que se inauguró una concepción objetual del mismo. La metáfora en cuestión reconoce ciertas condiciones productivas que la hicieron posible, pero además, ciertos efectos de sentido que nos permiten registrar su vigencia y circulación en el mundo actual. Para poner en evidencia el impacto y recepción de una perspectiva objetual del cuerpo, tomaremos fragmentos de discursos presentes en instituciones educativas actuales. Estos materializan representaciones e interpretaciones del cuerpo que son deudoras de la metáfora moderna.

1. Cuerpo-máquina. Condiciones productivas de una metáfora

El cuerpo es uno de esos reales que, como parte de nuestra condición humana, se resiste a ser definido y abarcado por un lenguaje unívoco. Permanentemente muestra su excedencia en tanto desafía al pensamiento a reconocer que siempre hay allí un resto inabarcable, un enigma. Por ello, sigue siendo objeto de reflexión filosófica y, a su vez, condición inherente de la misma.

En la historia de la filosofía encontramos valiosas y profundas metáforas que procuran decir/mostrar algo del cuerpo y estas no son modos inocuos de nombrarlo, antes bien, resultan modos de pensarlo, de comprenderlo, pero también de sentirlo y relacionarnos con él y, a través suyo. Se trata de metáforas que orientan nuestras prácticas e intervienen permanentemente en ellas, es decir, metáforas que guían nuestras acciones cotidianas, a la vez que trafican y transponen sentidos, que pautan nuestros comportamientos. Se trata de metáforas que cristalizan concepciones políticas y éticas, que muestran lógicas de poder y que, por su uso, ejercen aún su dominio.

La metáfora del cuerpo-máquina, surge en un momento determinado de la historia del pensamiento, pues resulta ser hija de la modernidad, tiene un contexto de surgimiento que da cuenta de una visión del mundo, pero a la vez, de una visión del ser humano.

Le Breton (2010) señala el triple duelo que realiza el hombre moderno en el devenir de su constitución ya que tuvo que romper en primera instancia con los otros –sus semejantes–, aquellos con los que vivía en comunidad; en segundo lugar, tuvo que romper con el cosmos del que era parte y desconocer que estaba hecho de la misma carne del mundo, generando así una distancia insalvable entre él y la naturaleza; y en tercer lugar, tuvo que romper consigo mismo en tanto distinguió lo que él era de lo que poseía. Esta triple fractura se vincula estrechamente con poder interpretar la naturaleza como una máquina para ser leída en clave matemática. A través de nociones tales como número, figura y extensión, se desvitalizaría todo indicio de paradigma mágico-animista anterior.

Esta desacralización puso al mundo a disposición del conocimiento moderno y tuvo sus efectos en la comprensión de lo humano. Recordemos que los primeros anatomistas tras cortar, abrir y penetrar la carne accedían cada vez más fácilmente al viejo templo sagrado del alma, el cuerpo. Estas primeras disecciones materializaron la separación definitiva entre el sí-mismo y su cuerpo. En otras palabras, el nacimiento del cuerpo como una dimensión objetivable implicó una fractura antropológica entre el hombre y su propia materialidad. Fractura insalvable, que hasta nuestros días presenta al cuerpo como el modelo de toda posesión.

El cuerpo-máquina se presenta entonces como un cuerpo silencioso, aislado, que nada nos sugiere de quien lo posee porque parecería no encarnarlo, sino entenderlo como al resto de las cosas de las que siempre puede tomar distancia. Este cuerpo maquinal no trae marcas ni sentidos de un mundo de pertenencia, ni aloja la historia de los que fueron de su comunidad. Un cuerpo huérfano, apátrida, que por ser el de cualquiera, no es de nadie. Se han borrado las huellas de su singularidad: sus excrecencias, sus olores, sus desbordes de vitalidad.

Ahora bien, en un marco como el de la modernidad occidental europea, el uso de la metáfora del cuerpo-máquina, era efectivo ya que a través suyo se construía un imaginario en el que el cuerpo de los seres humanos contribuía “naturalmente” al orden productivo. Dicha metáfora aportó a una narrativa eficaz y subjetivante en la que la repetición ordenada, no azarosa, previsible, atravesada por leyes y susceptible de ser explicada, formaba parte de lo esperable del movimiento de los cuerpos. La metáfora en cuestión, ofrecía la ventaja de hacer previsible y anticipable el devenir de los cuerpos en tránsito.

2. Cristalización epocal: Descartes, cadáver y reloj

Descartes es sin duda un referente que logra cristalizar en su pluma la metáfora del cuerpo maquinal como un otro constituido para ignorarse, cuyos mecanismos pueden tomar distancia del yo reflexivo. La escisión entre la res extensa y la sustancia pensante logró eximir al cuerpo de la posibilidad de dar razones y, por ello mismo, de ser interpelado. Quedaría de este modo condenado a una minoría de edad de la que más tarde le resultaría muy difícil emanciparse.

Ahora bien, dos imágenes muy elocuentes que orbitan en relación a la noción cuerpo-máquina son, la del cadáver y a su vez la del reloj. Ambas fueron utilizadas por Descartes para resistir la identificación con un cuerpo deseante, impredecible y vital. Lo leemos en su segunda meditación: “yo no soy esa reunión de miembros que se llama cuerpo humano” (Descartes, 1967, p. 226). A esto agrega: “consideraba que tenía un rostro, manos, brazos y toda esa máquina compuesta de hueso y de carne, tal como se presenta en un cadáver, que yo designaba con el nombre de cuerpo” (1967, p. 224).

Aparece aquí la noción de partes de cuyo ensamble resulta un cuerpo-máquina cuya presencia maciza y opaca remite a su vez a un cadáver, no solo en cuanto que está privado de energía vital, sino en cuanto que toma el lugar de resto al lado del alma; para esta última, se ha reservado la posibilidad del pensamiento, pero además, de inmortalidad. Es preciso, además, subrayar la renuencia de Descartes a identificarse con ese cadáver, cuyas resonancias directas veríamos más tarde condensarse en la figura de Frankenstein.

El cuerpo-máquina, referente de partes que se ensamblan, de resto desvitalizado; puede no obstante guardar relación también con un artificio que logra encasillar el tiempo y que repite ese gesto como un autómatas, pues en él reside el mecanismo para hacer todas las veces lo mismo. Al respecto dice Descartes:

Y así como un reloj, compuesto de ruedas y pesas, observa igualmente las leyes de la naturaleza cuando está mal hecho y no señala bien la hora, y cuando satisface por entero el designio del artífice, así también, si considero el cuerpo humano como una máquina fabricada y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, y ello de modo tal que, aun cuando no hubiera en él espíritu alguno, se movería igual que ahora lo hace cuando su movimiento no procede de la voluntad, ni por ende del espíritu, y sí sólo de la disposición de sus órganos. (1967, p. 249)

En la cita anterior el cuerpo-máquina aloja en la disposición de sus órganos-partes, o engranajes del sistema maquínico la posibilidad de seguir las leyes de la naturaleza. Ahora bien, vale la pena aclarar que cualquier invocación a la naturaleza para hablar del cuerpo siempre será parte de los artificios discursivos, o de las consideraciones históricas (López, 1997). El discurso maquinal sobre el cuerpo era funcional en un mundo desvitalizado y mecanicista, en el que todo cuerpo-objeto se restringía apenas a ser concebido como extensión y número, una cosa entre las cosas que ocupan lugar en el espacio.

Ahora bien, la metáfora del cuerpo-máquina da cuenta de la distancia entre el hombre y su cuerpo que operó la modernidad, pero lo interesante de esta operación fue que aún bajo el precio de una “objetivación artificial”, el cuerpo logró convertirse en lo otro del pensar y, así, se volvió pensable. La perspectiva inaugurada por los anatomistas y sus primeras disecciones y evocada luego por Descartes, tiene una proyección que alcanza nuestros días de la mano de médicos, biólogos y fisiólogos, quienes en la actualidad representan el saber oficial y hegemónico sobre el cuerpo. Clínicas y gimnasios se vuelven los nuevos talleres de reparación a los que asisten hombres y mujeres que buscan desesperadamente corregir, mejorar, agregar o sacar algo de aquella “máquina” con la que de algún modo se encuentran relacionados.

3. Algunos fragmentos discursivos actuales

La sobrevivencia de la concepción maquinal del cuerpo, ya anticipada por Le Breton para referirse al dualismo contemporáneo, genera poderosos efectos de sentido. A los fines de pensar estos alcances en situaciones concretas y, para evitar conceptualizaciones demasiado abstractas que tiendan a universalizar categorías, buscaremos en este apartado hacer visible las resonancias de una perspectiva antropológica, como es la del cuerpo-máquina, a través de la selección de fragmentos discursivos recabados a lo largo del tránsito por diversas instituciones educativas. Estas representan para nosotros valiosos espacios para mostrar cómo la versión del cuerpo-máquina aún opera subjetivando prácticas cuyo objetivo es la formación de seres humanos.

Luego del cierre de una clase expositiva, la docente a cargo se dirige a los estudiantes subrayando la necesidad de *procesar estos datos* con tiempo, antes de presentarse a rendir el examen final. Si bien es cierto que la expresión remite al uso de tecnologías digitales, es inevitable apelar a la imagen de una computadora o celular como el locus-material, o como el objeto-máquina en el que se realiza esta tarea. Si nos preguntamos por el dispositivo material en el ser humano, capaz de llevar adelante dicho procesamiento, todo nos conduce al sistema nervioso cuya “pieza” principal es el cerebro.

En una situación de examen, otro docente insiste en que, para el desarrollo de determinada consigna, es crucial *conectar las ideas*. En la misma dirección, una docente de nivel medio explica que, a fin de captar la atención de los jóvenes y favorecer un clima de concentración y trabajo, exhorta a sus estudiantes a “enchufar neuronas y desenchufar hormonas”. En estos casos resuenan especialmente las palabras conectar y enchufar en cuyos imaginarios siempre está presente la materialidad de un objeto-máquina que requiere ser alimentado para su funcionamiento.

Reparamos además en el uso generalizado de un vocabulario pedagógico que continuamente alude a “mecanismos de comprensión y mecanismos de aprendizaje” en donde el uso explícito de la palabra mecanismo compara directamente al ser humano con la máquina.

En circunstancias de evaluaciones orales escuchamos a menudo que, ante la dificultad de no poder continuar con el desarrollo de una explicación, quienes son evaluados describen su situación expresando que “se les puso la pantalla en blanco” o se sienten “bloqueados”. Los estudiantes utilizan también la expresión “estar tildado” como aquella que describe un estado de dificultad para decir lo que piensan. Por su parte, están aquellos que tras intentar una exposición oral en clase indican que, a pesar de haber estudiado mucho, “no pudieron arrancar” mientras que el resto les solicitaba con insistencia que “aceleraran” su presentación. Otro ejemplo es el de quienes no lograron la comprensión de un tema y argumentan no haber “sintonizado” lo suficiente con las lecturas propuestas.

Advertimos también, como una marca relevante, el persistente uso –entre estudiantes y docentes– de la palabra “aparato”, para adjetivar o referirse a alguna extravagancia o excentricidad de los actores institucionales. Y relevamos, como otra marca discursiva, que se diga explícitamente de alguien que es una máquina cuando da muestras de su eficacia y eficiencia. En consonancia con lo anterior, de quien resulta ordenado, claro, prolijo, pero además productivo, cabe el uso de la expresión fulano o mengano es un relojito; con lo cual queda en evidencia que la imagen del reloj es otra de aquellas imágenes modernas que las subjetividades contemporáneas han asimilado como un sello de productividad (Sibilia, 2005).

Los ejemplos podrían seguir multiplicándose, pero lo que nos interesa señalar es la dimensión significativa de los fragmentos seleccionados. A partir de estos, se reproducen viejos sentidos propios de una concepción analógica y mecanicista del mundo; pero a la vez, se instalan otros nuevos sentidos que dan cuenta de una sociedad digital propia del capitalismo de plataformas en que vivimos. Entendemos que los discursos evocados materializan interpretaciones y representaciones acerca del ser humano y su cuerpo y, por ello mismo, orientan determinadas prácticas. Reconocemos, en el uso de las expresiones puestas en consideración, la circulación y vigencia hasta nuestros días de la metáfora moderna de la máquina para nombrar al cuerpo humano. La misma, funciona como un horizonte o trasfondo productivo de sentido de los fragmentos actuales.

Respecto de los viejos sentidos que se vehiculizan podemos señalar la vigencia de la mirada objetual del cuerpo, la referencia a partes que se conectan o enchufan, en los ejemplos que aludían a conectar/enchufar neuronas u hormonas; lo que nos permite pensar ensambles entre piezas o dispositivos. Está presente también en el ejemplo de los estudiantes que se “trababan” en sus exposiciones alguna escisión entre la dimensión consciente/racional/inmaterial y la materialidad del cuerpo que, en función de sus propios mecanismos, y no de una voluntad autónoma, puede suspender o interrumpir su funcionamiento.

En los casos de fracaso escolar en donde el cuerpo se resiste y, “pone la pantalla en blanco”, se “tilda” o “bloquea”, aparece la idea de un cuerpo ajeno, otro, sobre el que no siempre hay posibilidades de dominio desde la esfera del yo. También cuenta entre los viejos sentidos que se trafican, el ejemplo de quienes no “sintonizaron” bien con el tema que debían estudiar en donde la acción de sintonizar remite directamente a la que efectúa un aparato receptor como la radio, que capta a distancia ondas o señales de sonido. Se recrea perfectamente al cuerpo disciplinado y productivo en el ejemplo de quienes son comparados por su productividad con un reloj, representante de la máquina moderna por excelencia. Queda además, como un elemento a considerar, el hecho de que ninguno de los fragmentos evocados materialice un sentido vital, al contrario, las comparaciones con el cuerpo humano se hacen a través de ejemplos desvitalizados: “artefactos”, “aparatos”, “mecanismos”, que pueden ser, en este sentido, cercanos a la imagen del cadáver que proponía Descartes.

Finalmente, resulta que, entre los efectos de sentido de la metáfora de la máquina presente en los discursos pedagógico-educativos analizados, advertimos ciertas novedades, ya que los actores institucionales, al menos en un nivel de uso no reflexivo de sus expresiones, no se resisten a identificarse o autoperibirse en algunas situaciones, con artefactos o aparatos. A

diferencia del Descartes de las *Meditaciones*, renuente a una identificación sin contradicciones con el cuerpo-máquina; profesores y estudiantes asimilan la imbricación de los registros humano y no humano para nombrarse. Dichas autopercepciones, presentes en sus discursos, abren un interesante espectro a campos no antropocéntricos muy valiosos para pensar las instituciones educativas actuales.

A modo de conclusión

A lo largo del trabajo hemos tematizado el valor de una metáfora poderosa y eficiente para pensar al cuerpo humano, la del cuerpo-máquina. Y decimos poderosa, por su capacidad de trascender su contexto de surgimiento y continuar operando, aunque de modo invisible, en nuestras prácticas más cotidianas en el mundo contemporáneo. Nuestro recorrido comenzó haciendo consideraciones en torno a sus condiciones productivas, allí logramos explicitar su origen y el triple duelo que tuvo lugar en el ser humano para que el cuerpo fuera considerado un objeto del pensar. En ese derrotero, se inscribieron los aportes cartesianos en torno al cuerpo, que sedimentaron la metáfora del cuerpo máquina en relación con dos imágenes de gran peso: el cadáver y el reloj; ambas caracterizadas por la ausencia de vida. Finalmente, nuestro análisis se enfocó en fragmentos discursivos recogidos de experiencias con docentes y estudiantes en nuestro paso por instituciones educativas.

Decidimos tomar dichos fragmentos en tanto resultaban efectos de sentido o condiciones de reconocimiento de la metáfora del cuerpo máquina. Los nuevos discursos consolidaban interpretaciones y representaciones acerca del cuerpo que remitían de manera ineludible a los sentidos propios del enfoque moderno. No obstante, a pesar de la capacidad reproductiva de los discursos en tanto traían ecos del viejo dualismo que distinguía con claridad el ser del poseer, se advirtieron nuevos sentidos en circulación cuyo foco principal no recaía en la distinción entre ser y poseer un cuerpo. Es decir, subrayamos que entre los alcances actuales de la metáfora del cuerpo máquina, realizados a través del análisis de discursos, los sujetos que enunciaban dichos discursos naturalizaran una identificación con aparatos, mecanismos o dispositivos para dar cuenta de sus experiencias cotidianas. A partir de dichas identificaciones, muy discutidas por algunos enfoques contemporáneos que distinguen al cuerpo objeto del cuerpo sujeto o cuerpo vivido, advertimos un ingreso novedoso de sentidos que no reparan en la vieja distinción humano-no humano a la hora de dar cuenta de sí. Resulta interesante entonces prestar atención al modo en que se tramita y resignifica la metáfora de la máquina en instituciones de raigambre moderna como son las instituciones educativas, dado que el desplazamiento discursivo hacia el plano no antropocéntrico interpela fuertemente viejas

formas de estar en el mundo, de relacionarnos con los demás y con nosotros mismos. Queda por pensar en qué medida la intromisión de lo cósmico-objetual para hablar de un cuerpo propio o cuerpo vivido, elude la deshistorización e incorpora los componentes biográficos y políticos tan “neutralizados” por una comprensión maquinal del cuerpo.

Referencias bibliográficas

Descartes, R. (1967). *Obras Escogidas*. Buenos Aires: Sudamericana.

Lakoff, G. y Johnson, M. (1991). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

López, M. (1997). *Mutantes. Trazos sobre los cuerpos*. Buenos Aires: Colihue.

Sibilia, P. (2005). *El Hombre Postorgánico. Cuerpo, Subjetividad y Tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Verón, E. (1984). “Semiosis de lo ideológico y el poder”. *Espacios*.
<http://semiotica2a.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/79/2014/08/Veron-Semiosis-de-lo-ideologico-y-el-poder.pdf>

Verón, E. (1987). *La semiosis social*. Buenos Aires: Gedisa.

El concepto de frontera

Adrián Bertorello (UBA, UNSAM, CONICET)

Resumen: El trabajo abordará uno de los conceptos disruptivos de la antropología filosófica del siglo XX: la noción de límite/frontera y se centrará solo en la comparación entre la antropología de Ernst Cassirer y la propuesta de una antropología más allá de lo humano de Eduardo Kohn. Esta comparación se llevará a cabo a partir de la función que tiene el símbolo en cada proyecto antropológico. Mientras que para Cassirer el universo simbólico es un límite (barrera) más allá del cual no se puede ir al punto tal de que el hombre ya no puede enfrentarse a la realidad cara a cara, para Kohn el carácter simbólico del lenguaje humano no es un límite irrebalsable, sino que está abierto a toda la vida no humana en su múltiple variedad. Los índices y los íconos logran traspasar la frontera simbólica. Por este motivo se presentan como una encrucijada donde se reúne lo humano y lo no humano.

Palabras clave: frontera; Antropología; Kohn; Cassirer.

“Frontera” y “límite” en español son cuasi sinónimos (Moliner, 1990a, 1990b), describen el punto o momento en que en el que dos espacios se tocan y se distinguen. Designan, por lo tanto, el momento donde una instancia finaliza y otra comienza. Los espacios pueden tener un sentido físico, por ejemplo, cuando se habla de un río como el límite que separa dos territorios. O puede tener un sentido ideal, como cuando se dice que el significado de un concepto se distingue de otro. En ambos casos, el límite lleva consigo siempre la idea del fin de un espacio físico o ideal.

Desde el punto de vista etimológico ambos términos provienen del latín. Límite viene de *limes* (Corominas & Pascual, 1984b) mientras que frontera de *frons* (Corominas & Pascual, 1984a). *Limes* expresa la idea de un camino o sendero entre dos campos. Se trata de algo (el campo, el bosque, el cielo, el mar, etc.) que se cruza o atraviesa (Schallmayer, 2011). En cambio, *frons* designa el frente, lo que está adelante, la fachada. Se trata de algo que se presenta de frente y que cumple la función de un obstáculo o barrera.

A partir de esta primera aproximación semántica se puede concluir que la experiencia del límite tiene que ver con una encrucijada, con una intermediación que reúne espacios diferentes. Por eso, el límite es un “entre”. En cambio, la experiencia de la frontera está vinculada a una instancia que detiene el paso, que interrumpe el tránsito y que, por lo tanto, se presenta como una barrera que no se puede atravesar e ir más allá de ella. Entre y barrera como significados diferentes puede estar asociado en el uso del español tanto a límite como a frontera. No se puede establecer una distinción semántica tajante de modo tal que límite exprese solo una encrucijada y frontera solo una barrera. En las múltiples situaciones comunicativas estas

dos palabras pueden expresar ambos significados. Lo importante es distinguir en cada caso a qué experiencia significativa se está refiriendo.

A lo largo de toda la historia de la filosofía se puede documentar un constante uso de límite y frontera tanto en sus significados de entre como de barrera (Fulda, 2007; Gatzemeier, 2007). Así, por ejemplo, el noúmeno en Immanuel Kant es un concepto límite en el sentido de que se trata de una barrera más allá de la cual la sensibilidad no puede ir (Kant, 2009, B310-B311). En cambio, la idea del límite como una encrucijada aparece en la noción fenomenológica de quiasmo, entrelazo o entre.

En la antropología filosófica de los siglos XX y XXI, la noción de frontera ocupa un lugar destacado. Desde Helmuth Plessner, en su texto fundacional de 1928 *Los grados de lo orgánico y el hombre*, hasta el *Manifiesto Cyborg* (1983) de Donna Haraway, los conceptos de límite y frontera fueron un lugar destacado a partir del cual los distintos pensadores y pensadoras formaron sus propios conceptos teóricos.

En el presente trabajo voy a abordar esta problemática en la antropología más allá de lo humano de Eduardo Kohn en su libro *Cómo piensan los bosques*. A pesar de que el título sugiere que se trata de una investigación que se enmarca en la disciplina científica de la etnografía, el autor define su propio trabajo como especulación metafísica (Kohn, 2021, p. XIV) que toma como punto de partida un dominio empírico determinado, a saber, su trabajo de campo como antropólogo con los habitantes del pueblo runa en la ciudad de Ávila, en Ecuador. La vida cotidiana compartida con los runa es el comienzo de una reflexión filosófica que pretende elaborar un discurso que lleve al plano del concepto la manera en que los runa viven y experimentan su relación con los bosques. Pero, la especulación no se reduce solo a la formación de conceptos a partir de la experiencia. Tiene otro sentido complementario. En efecto, Kohn se propone desarrollar una posibilidad futura que está implicada en el modo de vida de los runa. Esta posibilidad especulativa radica en la formulación de una pregunta: “¿Qué tal si los habitantes amazónicos con quienes he aprendido a abrirme a estos bosques tienen razón y los bosques piensan?” (Kohn, 2021, p. XIX).

Esta pretensión metafísica de su discurso da lugar a una reflexión sobre un aspecto específico de su filosofía. La pregunta especulativa que interroga sobre la legitimidad de atribuirle a los bosques la propiedad del pensamiento se apoya en una caracterización de la vida en general como un proceso semiótico. La semiosis no es un fenómeno exclusivamente humano, sino que está distribuida en todos los vivientes. Sin embargo, no todas las formas de vidas poseen el mismo mecanismo de producción de sentido. Para Kohn la semiosis humana es fundamentalmente simbólica. El resto de los vivientes significan por medio de índices e íconos.

En el presente trabajo me voy a focalizar solo en la relación entre la referencia simbólica y la referencia indexical e icónica. Para llevar a cabo este análisis, en primer lugar voy a situar la reflexión antropológica de Kohn en el marco de la situación filosófica contemporánea. Específicamente en el contexto de la discusión entre el giro lingüístico y el giro icónico de la filosofía. En segundo lugar, voy a centrarme en la concepción de la referencia simbólica y su relación con los índices y los íconos. Por último, como conclusión haré una breve alusión a la relación del proyecto antropológico de Kohn con la *Antropología en sentido pragmático de Kant*.

1. La antropología más allá de lo humano en el contexto de la filosofía contemporánea

En este primer punto de la exposición voy a situar el pensamiento de Kohn en el marco de tres planteos teóricos de la filosofía del siglo XX: la antropología filosófica, el giro lingüístico y el giro icónico.

La tesis de que solo el hombre posee un lenguaje simbólico se inscribe dentro de la tradición de la filosofía de Ernst Cassirer. No solo porque el filósofo alemán hace de la noción de símbolo el rasgo distintivo del ser del hombre, sino también porque para justificar que el hombre es un animal simbólico toma como punto de partida la caracterización que Jakob von Uexküll hizo de la vida como un círculo funcional. En este sentido, se puede establecer un cierto paralelismo entre Cassirer y Kohn. Ambos inscriben su reflexión sobre lo humano en el contexto más amplio del fenómeno de la vida. Sin embargo, hay una diferencia fundamental en el modo en que conciben el espacio simbólico específico del hombre. Mientras que para Kohn se trata de una zona abierta en la que se imbrican otras semióticas, para Cassirer el símbolo es un espacio cerrado cuya barrera no puede ser transgredida. La diferencia entre ambos planteos radica, por lo tanto, en el modo de comprender el símbolo. Para Cassirer es una barrera. En cambio, para Kohn es una zona de mediación.

A pesar de que el concepto de símbolo en Cassirer es mucho más amplio que el de Kohn, lo decisivo de la postura del filósofo alemán radica en que concibe el espacio simbólico como una red autorreferencial que, a medida que se afina y enriquece, aleja cada vez más la realidad física. El mundo que habita el hombre es siempre un mundo demasiado humano. Solo desde la mediación simbólica puede tener acceso a todos los seres que no son él mismo. Si se coloca la antropología de Kohn en el marco de esta concepción de Cassirer, se puede apreciar que su concepto de símbolo, como trataré en el próximo punto, no describe un cerco perimetrado donde el hombre monologa consigo mismo, sino más bien se trata de una apertura hacia las cosas.

Este descentramiento y apertura que posee la condición simbólica del hombre en Kohn hace que su pensamiento se sitúe críticamente no sólo en la tradición de la antropología filosófica, sino también en la discusión en torno a la vigencia del giro lingüístico de la filosofía. Una de las variaciones que adoptó el giro lingüístico en el siglo XX fue el paradigma semiótico de la filosofía de Karl-Otto Apel. Aludo explícitamente a esta versión porque la formulación del giro por parte de Apel toma como punto de partida la semiótica de Charles Sanders Peirce, autor al que también Kohn se remite para la elaboración de su antropología. La superación del paradigma ontológico de la filosofía, orientado hacia una realidad a la que se accede sin ningún tipo de mediación subjetiva o discursiva, y la superación del paradigma epistemológico, orientado hacia el sujeto concebido como la mediación legítima para acceder a la realidad, se lleva a cabo por medio del signo. El paradigma semiótico de la filosofía toma como punto de partida la definición de signo de Peirce: “un signo o representación es algo que está para alguien por algo en algún respecto o capacidad” (Apel, 2013, p. 62). La mediación del signo lingüístico lleva consigo una referencia a la realidad y una referencia a la subjetividad. Por este motivo, el paradigma semiótico se presenta como una superación de la ontología y la epistemología.

La antropología de Kohn podría situarse sin ningún problema en esta versión del giro lingüístico de la filosofía. Sin embargo, la atribución de la semiosis a todo viviente relativiza la primacía del lenguaje que tiene el modelo de Apel. Una de las razones por las que se rompe con el cerco del lenguaje radica en la función referencial que Kohn le atribuye a los índices y los íconos. La indexicalidad y la iconicidad abren el lenguaje humano hacia un tipo de referente que no puede ser alcanzado sólo por medio del símbolo. Esta afirmación conduce a situar a la antropología de Kohn en el marco del giro icónico de la filosofía. Esta corriente de pensamiento se dirige fundamentalmente a mostrar que las imágenes tienen una estructura semiótica tal que no puede ser reducida al lenguaje. El lugar central que ocupa la referencia icónica en la antropología de Kohn tiene como consecuencia que su pensamiento pueda integrarse sin problema al giro icónico de la filosofía.

Así, entonces, se puede concluir que la propuesta teórica de Kohn retoma uno de los motivos centrales de la antropología filosófica del siglo XX y se sitúa también dentro del giro lingüístico de la filosofía.

2. Semiosis y referencia

En este punto abordaré el problema teórico fundamental sobre el que se apoya su tesis antropológica. La posibilidad de elaborar una antropología que rompe el cerco del lenguaje y alcanza una instancia que se sitúa más allá de lo humano se funda en el modo en que Kohn

concede la semiosis y la referencia icónica, indexical y simbólica. Es muy importante destacar que su reflexión sobre estos conceptos tiene como punto de partida el análisis de algunos ejemplos tomados de la lengua amazónica kichwa. Estos ejemplos dan cuenta de la facticidad inherente al punto de partida. Sobre la base de ellos elabora los conceptos de semiosis y referencia. Para que la exposición resulte lo más clara posible voy a comenzar por el concepto general de semiosis, después voy a abordar la noción de representación y, por último, me centraré en los distintos tipos de referencia.

2.1 La semiosis

La semiosis es el proceso de producción de signos. A diferencia del modelo semiótico que Umberto Eco expuso en *La estructura ausente* donde la semiosis es un rasgo constitutivo de la cultura, Kohn, por su parte, considera que la producción de signos describe a la vida misma en totalidad (Kohn, 2021, pág. 13).

Esta tesis general que identifica la vida con la semiosis implica, por un lado, un holismo del sentido. Con esta expresión quiero señalar que se trata de una teoría donde cada acto semiótico singular presupone la totalidad de vida como un proceso global de sentido. Entre el acto singular y la totalidad siempre hay una relación circular o de presuposición recíproca. Kohn distingue entre una mirada mecanicista de la semiosis y una concepción biológico-orgánica. La diferencia consiste en que cuando se toma como modelo la máquina la totalidad aparece un ensamblado de partes. En cambio, cuando se considera como paradigma de la semiosis a los seres vivos, las partes se presentan como momentos de una totalidad que las precede. (Kohn, 2021, pp. 91-92).

La idea de que la vida es esencialmente semiótica tiene como finalidad abrir el sentido a espacios no humanos. De este modo, se busca romper con el círculo perimetrado de la concepción clásica del símbolo y, como consecuencia de ello, relativizar la excepcionalidad humana.

2.2 El concepto de representación

Como señalé más arriba, la teoría antropológica de Kohn toma como modelo a la semiótica de Peirce y forma sus conceptos a partir del mundo discursivo del kichwa. Este procedimiento metodológico está en el corazón mismo de su concepto de representación. Kohn lo toma de la definición del signo de Peirce y lo desarrolla a partir de una reflexión sobre las onomatopeyas del kichwa. La representación ocupa, por lo tanto, un lugar fundamental en el concepto de semiosis.

El acto por medio del cual un signo representa algo en determinado aspecto no tiene que ser interpretado de acuerdo con una teoría de la mente que posee representaciones que están en lugar de las cosas. La representación para Kohn no alude a la función de sustitución que tienen los contenidos mentales. Más bien la idea rectora de este concepto consiste en que representar es hacer presente algo ausente. El signo es un tipo de mediación que presentifica lo ausente. El punto de partida de esta concepción está en la interpretación que Kohn propone de la onomatopeya “*tsupu*”. Este término reproduce el sonido que algo o alguien hace cuando se zambulle en el agua. Cuando en kichwa se usa el término “*tsupu*” se hace presente de manera icónica en el contexto del discurso el acontecimiento de zambullirse en el agua. Algo que está ausente en esa situación se hace presente por medio de la onomatopeya. Kohn describe de la siguiente manera la representación:

Al pronunciar “*tsupu*”, Maxi nos trajo algo que había ocurrido en el bosque. En la medida en que Luis o nosotros sintamos *tsupu* llegamos a captar algo de la experiencia de Maxi de estar cerca de un puerco lastimado que se zambulle en un remanso de agua. Y podemos llegar a sentir esto aún si no estuviéramos en el bosque ese día. Todos los signos y, no solamente *tsupu*, son de una u otra manera sobre el mundo en este sentido. Ellos “re-presentan” [re-present]. Tratan algo que no está inmediatamente presente. (Kohn, 2021, pág. 41)

Ahora bien, la representación semiótica no solo hace presente algo que no está en la situación del discurso, sino también remite otros dos tipos de ausencias. En primer lugar, la onomatopeya selecciona determinados sonidos para que puedan encajar con la realidad. De este modo deja ausente a aquellos sonidos que no seleccionó. Y, en segundo lugar, hace presente una posibilidad futura, algo que aún no es. Este juego entre presencia y ausencia de la semiosis es lo que hace que los signos tengan vida (Kohn, 2021, pp. 52-53).

2.3 Los distintos tipos de referencia

Esta teoría de la representación concebida como una relación de continuidad (presencia) y discontinuidad (ausencia) entre el signo y el mundo es la base sobre la cual Kohn edifica su concepción de la referencia. La lengua kichwa tiene la particularidad de que abundan las onomatopeyas del estilo *tsupu*. Kohn clasifica semióticamente a este tipo de palabras como íconos. Pero al mismo tiempo posee otros tipos de palabras que se encuadran dentro de los símbolos y los índices. A cada tipo de signo le corresponde una referencia distinta.

La distinción se funda en que los íconos y los índices, por un lado, poseen una referencia directa con el mundo, mientras que los símbolos, por otro, guardan una referencia indirecta. La referencia de los íconos se basa en una relación de semejanza que hay entre el sonido de la palabra y acontecimiento que describe. “*Tsupu*” es igual, pero no idéntico, al hecho de zambullirse en el agua. Los índices, del mismo modo que los íconos, mientan directamente lo que indican, pero se diferencian en que la referencia no se funda en la semejanza. La referencia indexical establece conexiones causales entre distintos hechos. No se trata de una causalidad mecánica, sino que implica una interpretación. Es muy semejante al concepto de indicación que Husserl elabora en la primera investigación lógica cuando afirma que los índices establecen una relación de motivación entre dos hechos. Por último, los símbolos refieren al mundo de manera indirecta. Con ello quiero decir que un símbolo determinado refiere por medio del sistema convencional de símbolos al que pertenece.

Para Kohn la referencia simbólica es exclusivamente humana. No hay otra forma de vida en este mundo que pueda establecer una relación indirecta con la realidad a través del símbolo. En la medida en que la reflexión moral implica un distanciamiento del mundo sólo es posible dentro del universo de los símbolos. Por ello, la ética es también una propiedad exclusivamente humana (Kohn, 2021, p. 182). Esta tesis sobre la referencia simbólica está en continuidad con la antropología de Cassirer. Pero a diferencia del pensador alemán, el hombre no habita sólo un mundo simbólico. El kichwa posibilita romper el cerco del símbolo porque los íconos y los índices instituyen una referencia directa con la realidad. Por medio de ellas es posible abrirse a semióticas no humanas ya que la iconicidad y la indexicalidad son propiedades semióticas de otras formas de vida. Una antropología que se sitúa más allá de lo humano quiere decir, entonces, que incorpora a su discurso otras formas de vida por medio de los íconos y los índices.

Kohn propone una concepción emergentista para explicar la relación que existe entre los tres tipos de referencia. Cada uno de los estratos supone el anterior, pero su función semiótica es independiente y autónoma respecto del grado precedente. De acuerdo con este esquema, la referencia icónica basada en la semejanza es el primer estrato supuesto tanto en la referencia indexical como en la simbólica. Esta relación jerárquica explica que en cada nivel superior emergen propiedades semióticas que no estaban en el nivel anterior, pero que para aparecer requieren de ese estrato precedente. La convención simbólica supone la contigüidad indexical y la semejanza icónica.

3. A modo de conclusión: Königsberg y Ávila

Para finalizar con la exposición querría hacer dos comentarios. En primero tiene que ver con la concepción de la referencia directa de los íconos y los índices. La percepción de una semejanza, como es el caso de las onomatopeyas, y la contigüidad de dos hechos, como es el caso de los índices, suponen en el caso de los humanos, una mediación cultural y, por lo tanto, simbólica. La selección de aspectos sonoros por medio de los cuales la onomatopeya se asemeja a su referente no se lleva a cabo sin la mediación de la cultura. Esta era la tesis central de la crítica al signo icónico de Umberto Eco. En el caso de los índices la motivación que une dos hechos solo se da por medio de un sistema inferencial cultural que posibilita la conexión. De esta manera, resulta por lo menos discutible la posibilidad de sortear el cerco del símbolo por medio de los íconos y los índices.

En segundo lugar, la estrategia argumentativa de Kohn para precisar el sentido de una antropología más allá de lo humano tiene una doble dirección. Por un lado, determina un espacio exclusivamente antropológico (el símbolo) pero, por otro, abre ese espacio a otras semióticas no simbólicas (los íconos y los índices). De esta manera amplía una concepción del paradigma semiótico basado solo en la dimensión simbólica. Para justificar esta ampliación toma como punto de partida una determinada situación histórica fáctica, su trabajo de campo con los habitantes de Ávila y el lugar que ocupa en ese trabajo la lengua kichwa. Quiero acentuar este punto de partida contingente de su reflexión antropológica porque permite establecer una semejanza con el procedimiento de Kant en la *Antropología en sentido pragmático*.

Tal como señala Michel Foucault en su estudio sobre la antropología kantiana, la concepción del hombre como ciudadano que participa en el juego del mundo se basa en una reflexión sobre el uso del lenguaje. Tal es así que para Foucault el texto de Kant describe la estancia del hombre en el lenguaje. En una nota al pie de página de la *Antropología en sentido pragmático*, Kant afirma que ese conocimiento se puede adquirir sin necesidad de salir de Königsberg. La ciudad natal del filósofo se presenta de esta manera como la sede histórica de la enunciación antropológica, como el eje de coordenadas fáctico desde donde se describe al hombre como un ser dotado de razón. Esta misma metodología se le puede atribuir a la antropología más allá de lo humano de Kohn. Se trata de una reflexión conceptual sobre los presupuestos de la estancia en el lenguaje kichwa del pueblo amazónico de Ávila.

Cuando Kant afirmaba que se puede tener un conocimiento del mundo sin salir de las fronteras de Königsberg, sintetizaba en la imagen de su propia ciudad la tensión entre el punto de vista fáctico de la enunciación y la pretensión de sobrepasar esos límites. Esta facticidad no

sólo reduce a las ventajas geo-gráficas, culturales, y políticas de Königsberg, sino también al hecho de que es la sede de un lenguaje filosófico cuya fuente se remonta al cristianismo. La estancia en el lenguaje que está en el punto de partida de la antropología kantiana implica reconocer (Habermas mediante) la procedencia religiosa del vocabulario.

Si a partir de este modelo genealógico volvemos a la antropología más allá de lo humano de Kohn, creo que se puede inferir de su estrategia metodológica el intento legítimo de un desplazamiento de las coordenadas fácticas de la enunciación filosófica. Hacer filosofía desde la ciudad de Ávila en Ecuador, a partir de una reflexión sobre el kichwa y sobre uno de los aspectos más relevantes de la religiosidad de los runa (el animismo), pretende también fundir, hibridar, mezclar dos lenguajes diferentes: el de la racionalidad semiótica y el de la tradición religiosa de los pueblos amazónicos. En este sentido considero que la antropología más allá de lo humano abre un campo de investigación filosófica que asume explícitamente un supuesto histórico muy diferente de la facticidad de la razón europea y con la misma legitimidad de origen. La contraposición entre Königsberg y Ávila, la ciudad y el bosque, describen dos proyectos filosóficos que reconocen la facticidad de su punto de partida.

Una manera de pensar la relación y contraposición entre estas dos enunciaciones es por medio del concepto de equívoco de Eduardo Viveiros de Castro y por la noción de antropología invertida de Roy Wagner. En *Metafísicas caníbales*, el antropólogo brasileño reflexionó explícitamente sobre la relación entre el saber racional europeo y las metafísicas de los pueblos amazónicos. Al igual que la perspectiva de Conil propone una relación de traducción entre ambas facticidades. Sin embargo, el modelo de traducción no sigue los lineamientos de la hermenéutica. Viveiros de Castro alude implícitamente a la concepción que Hans Georg Gadamer desarrollo en *Verdad y Método* para pensar el vínculo entre el horizonte del pasado y el horizonte del presente tal como se da en la conciencia de la historia efectuar (*Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*). Para el pensador alemán la traducción es el modelo que rige para la fusión de ambos horizontes (Gadamer, 1990, pp. 288 y ss.)

La sustitución de la fusión de horizontes por la dislocación reflexiva tiene como finalidad hacer hincapié en la diferencia más que en la continuidad. Hay traducción de una facticidad a la otra, pero no se trata de un simple pasaje donde lo extraño se vuelve familiar sin ningún tipo de transformación. Como podría sugerir la idea de una fusión, donde la continuidad es lo que prima. Por el contrario, la dislocación se sitúa entre dos espacios heterogéneos (la enunciación amazónica y la enunciación antropológica) que se comunican entre sí, pero cuya esencial tensión no logra superarse nunca. Por ello, denomina al lugar donde se reúne y diferencia las dos enunciaciones como un equívoco.

Creo que este concepto de un equívoco constitutivo en la conjunción y oposición entre las dos enunciaciones adquiere una figura muy precisa cuando se la piensa a partir concepto de invención de Roy Wagner. En efecto, el espacio de mediación que separa y une Königsberg y Ávila, la ciudad y el bosque, surge como producto de un acto de creación. Por medio de una institución de un espacio de sentido donde la enunciación a la que pertenece el antropólogo y la enunciación extraña que quiere comprender se ponen en tensión. O como dice Wagner chocan entre sí (Wagner, 2019, pp. 74 y 78).

La invención de una cultura expresa el hecho de que siempre comprendemos lo extraño desde el mundo de significados constitutivos de nuestra propia enunciación. Sólo desde la relación que instituye el choque entre dos mundos significativos puede ser posible comprender al otro (Wagner, 2019, p. 77). De esta manera, lo otro se presenta como una modalidad inversa de nuestra propia comprensión. Wagner lo llama antropología inversa.

Para finalizar con el trabajo me gustaría ilustrar el funcionamiento concreto de la antropología inversa a partir de una confrontación entre una tesis de la Antropología pragmática de Kant y el animismo de los runa. En la *Antropología* Kant establece una diferencia esencial entre los humanos y los no hu-manos. Esta diferencia se funda en la racionalidad y en la posibilidad de atribuirse la primera persona. Los seres racionales son personas (yo), los seres irracionales son cosas (el).

Esta división antropológica y ética entre personas y cosas tiene como consecuencia que sólo los seres racionales tengan capacidad de agencia, es decir, que obren de acuerdo con sus creencias, voluntad y deseos. Las cosas, por el contrario, están sometidas a la causalidad natural. No se les puede atribuir ningún tipo de agencia porque se borraría la distinción entre personas y cosas.

Cuando Kohn y Viveiros de Castro investigan el animismo de los pueblos amazónicos inventan (en el sentido que Wagner le da a este término) una cultura donde la distinción entre cosas y personas se borra por completo. El animismo y el perspectivismo indígena implica siempre la idea que se puede atribuir la categoría de persona a todo tipo de entidad. Si se juzga el animismo desde la filosofía kantiana, claramente se presenta como una creencia falsa. Y viceversa, si se juzga el concepto de persona de Kant desde la experiencia del animismo, también se presenta como una creencia falsa. Desde esta mirada epistémica las dos antropologías son contradictorias. No admiten ningún tipo de relación. Se excluyen mutuamente.

El concepto de traducción, invención y antropología inversa enfocan el problema de la relación entre dos culturas heterogéneas desde una mirada diferente. La idea de invención sitúa

a la cultura que se quiere comprender en el plano de la posibilidad y no en el de la realidad efectiva donde claramente domina la verdad de la proposición. El ejemplo más claro de esta elevación de una cultura al plano de la posibilidad es la pregunta que Kohn se hace al comienzo del libro: “¿Qué tal si los habitantes amazónicos con quienes he aprendido a abrirme a estos bosques tienen razón y los bosques piensan?” (Kohn, 2021, p. XIX).

Se trata de un acto de habla (la interrogación) que abre un espacio de juego especulativo donde se confrontan dos enunciaciones diferentes. En el caso concreto de la antropología de Kohn, la pregunta eleva al animismo al plano de una antropología que es exactamente la inversión de la antropología kantiana. Como tal, cumple una función crítica de los propios supuestos del saber del antropólogo. Al interrogarse sobre la racionalidad del animismo hibrida dos puntos de vistas irreconciliables: la tradición filosófica occidental que exige un discurso racional, y que identifica esa racionalidad con la persona humana, y la tradición de los pueblos amazónicos, que distribuyen la persona y la agencia entre todos los seres vivos. Esta hibridación es un ejercicio de traducción de dos puntos de vista heterogéneos, razón por la cual, no hay una fusión, ni asimilación, sino más bien la institución o creación de un nuevo punto de vista donde conviven tensivamente las dos enunciaciones. Y al mismo tiempo, desde la perspectiva interna del antropólogo, es un ejercicio de antropología inversa, una transmutación de su punto de vista que lo obliga a especular sobre las posibilidades de desarrollo conceptual que están implicadas en el animismo. El animismo es la inversión de la antropología de la persona. Solo aparece como inversión en el espacio potencial inventado por la antropología. Esto quiere decir que se presenta como un plexo posible de conceptos que pueden ser desarrollados especulativamente para criticar y ampliar la antropología de la persona

Esta doble función de traducción e inversión, que genuinamente tiene el animismo en el discurso de Kohn y de Viveiros de Castro, es simétricamente idéntica a la función que tuvo el cristianismo en la formación de los conceptos de la filosofía europea, tal como Habermas explora en sus últimas publicaciones. Las diversas antropologías de la persona no son más que una reflexión conceptual de las posibilidades especulativas que le ofreció el cristianismo a la filosofía. El despliegue especulativo y conceptual de las posibilidades que están implicadas en una experiencia de la vida de los pueblos del Amazonas es una tarea que saca a la filosofía del mero discurso filológico académico y lo devuelve a su verdadero trabajo de creación de mundos.

Referencias bibliográficas

- Apel, K.-O. (2013). *Paradigmas de la filosofía primera*. (Trad. de A. Crelier y M. Mailluquet). Buenos Aires: Prometeo.
- Corominas, J. y Pascual, J. (1984). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos.
- Fulda, H. F. (2007). “Grenze, Schranke”. En J. Ritter, K. Gründer y G. Gabriel (Eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1.^a ed., Vol. 3, pp. 875-877). Basilea: Schwabe.
- Gadamer, H. (1990). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophische Hermeneutik* (6 ed.). Tübingen: C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Haraway, D. (2016). “Cyborg Manifesto. Science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century”. En *Manifestly Haraway*. Minneapolis-Londres: University of Minnesota Press.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura* (1 ed. bilingüe). (M. Caimi) México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2010). *Antropología en sentido pragmático*. (Trad. de M. Caimi) Buenos Aires: Losada.
- Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*. (trad. de M. Cuéllar Gempeler y B. A. Sánchez) Buenos Aires: Hekht y Abya-Yala.
- Moliner, M. (1990). *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.
- Schallmayer, E. (2011). *Der Limes. Geschichte einer Grenze*. Múnich: Beck.
- Wagner, R. (2019). *La invención de la cultura* (trad. de P. Pitarch) Madrid: Nola.

Controversias, formas de vida y malestar en el pensamiento contemporáneo

En el mundo contemporáneo advertimos numerosas controversias irresueltas que atraviesan no solo el plano de lo teórico, sino que desbordan hacia el ámbito de la cultura y la praxis en general. Nos encontramos en un punto de inflexión en el que los paradigmas clásicos ya no ofrecen respuestas y se hace necesario pensar nuevas propuestas.

Con el convencimiento de que existe una intrínseca relación entre el lenguaje y las formas de vida, en esta mesa nos proponemos realizar un análisis conceptual desde una perspectiva interdisciplinaria que nos permita identificar algunas controversias que atraviesan el pensamiento y la vida contemporánea, que en algunos casos permiten dar cuenta del malestar en diferentes planos de lo social, y en otros plantean posibilidades para resolverlas. Nos enfocaremos en los siguientes temas: las complejas relaciones entre el arte y el mundo, el impacto político del concepto de persona, los desafíos que plantea el desarrollo de la inteligencia artificial, las relaciones entre música y discurso, el “giro afectivo” y el análisis de Sara Ahmed de la felicidad como dispositivo ideológico, las posibilidades de la traducción como posibilidad de encuentro entre culturas, el concepto de lo sublime en el arte contemporáneo, las reglas del humor y su relación con la forma de vida, la formación de capital humano como estrategia biopolítica, las consecuencias del concepto de territorio en los procesos de espacialización, la escalera tractariana como una posible salida filosófica al malestar, el adultocentrismo y sus consecuencias sociales.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Luz Ahumada, Rolando Assad, Cecilia Caponio, Paola Vanessa Herrera, Augusto Del Corro, Sebastián Díaz, María Gallo Ugarte, Agustina Garnica, Ezequiel Aráoz Martínez, Andrea Victoria Ocón, Agustina Yamila Pérez, Marlene Catalina Rivero y Mariano Terraf.

El silencio de los inocentes: Crítica al adultocentrismo desde una metodología Benjaminiana

Ezequiel Aráoz Martínez (UNT)

Resumen: Este trabajo propone una crítica a un caso de violación de derechos, a través del uso de la metodología propuesta en las *Tesis sobre el concepto de Historia* de Benjamin. El objetivo central será empatizar con la *historia* que existe por detrás de la historia a partir de un análisis del caso de una niña de 11 años que fue obligada a llevar adelante un embarazo producto de una violación en la provincia de Tucumán. Se entiende a la misma como un sujeto que representa a un sector cuyo caso quedaría sepultado bajo la linealidad de una historia de vencedores. Para mostrar esto se tomará la noción de adultocentrismo planteada por María Fernanda Moscoso, en tanto lógica de poder que se sostiene en la vulneración de derechos de un sector oprimido por el sistema de dominación vigente.

Palabras clave: Benjamin; Moscoso; adultocentrismo; historia; dominación; derechos; violación; embarazo infantil.

Introducción

Escapando de las consecuencias que el espíritu de la historia había regado por Europa, Walter Benjamin muere en dudosas circunstancias cuando se le notifica de que será deportado y entregado a sus persecutores. En un contexto en el cual la historia se configura como una gran totalidad a la que llamamos historia universal, lo que no contribuye a lo que pareciera ser el progreso de *todos* los seres humanos, se pierde en el abismo del olvido. Los pueblos se transforman en recipientes de momentos que son solo significativos en cuanto tienen que ver con lo que al mundo le importa. O al menos eso pareciera ser desde Hegel y las perspectivas historistas que han configurado nuestro mundo contemporáneo. No por ello debemos conformarnos con este pensamiento como una perspectiva única pero esta manera de ver el mundo junto con la hegemonía de ciertos sectores ha permitido ocultar hechos, o quitarles el peso que les corresponde en las sociedades. En pos de un aparente bien político o una necesidad de no sacar trapos al sol. Muchos son los casos que se esconden bajo las alfombras que involucran a niñas y niños y pocas son las voces que salen a relucir en medio de las cenizas de una noticia que empezó como mero amarillismo. En este caso me propongo hacer que refulja una historia que da cuenta de la injusticia acerca de la potestad de decidir en el caso de los niños, en una sociedad donde solo pesa la palabra del adulto.

La jerarquía etaria occidental existe desde el mito griego hasta la actualidad. El mito de Prometeo es un ejemplo de ello. Prometeo es un dios, un hombre y un titán a la vez, puesto que tiene un pie en cada estamento y luchó la guerra por la justicia de las tres especies. Prometeo es héroe y villano según quién y cuándo lo mire y su historia condicionó el destino de los titanes,

de los dioses y de los hombres desde la titanomaquia. De manera que es claro que en el mito de Prometeo se establecen diversas dinámicas de poder que jerarquizan lo dominante y lo dominado. El tema de clases dominantes y dominadas podemos verlo claramente a través de las jerarquías etarias que mencionábamos anteriormente: Titanes, dioses, hombres; ancianos, adultos, jóvenes. Por otro lado tenemos la supremacía de las normas que dicta un orden establecido por encima de las diferentes nociones de justicia que puedan tener los ajenos a la hegemonía institucional: Zeus es quién decide a quién dar el fuego; es también el dios mayor, el poseedor de la decisión de quién es el encargado de fabricar al hombre, por lo que, consecuentemente, es el mismo dios quién decide a quién le corresponde cada tarea, y quién tiene la información acerca de la vida de los dioses y en qué proporción. Aquello muestra también que el delito de Prometeo no es solamente obtener el fuego de Hefesto, sino obtener el conocimiento acerca del futuro de los dioses, lo que encoleriza aún más a Zeus. Estas dinámicas jerárquicas de poder funcionan en la mención al mito de Prometeo que se da en el diálogo *Protágoras* de Platón, en Esquilo, y en ambos relatos de Hesíodo acerca del mismo. Se puede ver más claramente el planteo de la estructura jerárquica que se establece partiendo de la titanomaquia como supuesto en el marco de la figura encadenada en Esquilo donde Prometeo plantea ya su necesaria subordinación a los nuevos dioses con resignación: “Vedme cuál padezco, dios como soy, por obra de dioses. Contemplad cargado de qué oprobios lucharé por el espacio de años infinito. Tal infame cadena tuvo para mí el nuevo rey de los felices” (Esquilo, 1970, p. 83). De esta manera, una generación sucede a la siguiente en el mundo de los titanes, los dioses y los hombres y la sociedad griega se manifiesta de similar manera. Siendo los ancianos desplazados y manifestando un adultocentrismo marcado que impone los mandatos sociales y establece los delitos y las penas de los estratos inferiores, tanto referidos estos a generaciones anteriores (Prometeo encadenado) como a generaciones futuras (los humanos y el fuego).

Esta estructura jerárquica etaria se ha mantenido en los discursos occidentales y en la praxis política de las diferentes sociedades siendo una estructura prácticamente inamovible salvo por pequeños cambios sociales que no podríamos denominar más que como reformas. Para mencionar estas reformas en la actualidad desde la sociedad contemporánea de nuestro país, podemos tomar la Ley de Ciudadanía Argentina N° 26.774, conocida como ley de voto joven que permite una mayor participación ciudadana de aquel estrato denominado como inferior por las categorías que expone el mito o en el caso del estrato de generaciones pasadas, eventos como la Ley 27.426 art. 5 que plantea que a partir de enero de 2018 todos los jubilados que acrediten treinta años o más de servicios con aportes efectivos, se les reconoce el derecho

de un haber mínimo equivalente al 82 % móvil del salario mínimo vital y móvil, lo cual recupera en cierta forma a los miembros de una generación anterior como parte de la ciudadanía de alguna manera.

Sin embargo, ¿es esto suficiente para abrirle lugar a la posibilidad a niñas, niños y jóvenes de dar su palabra en la vida pública que amerita la sociedad? Pareciera ser que no es el caso. Es por eso que el planteo inicial de este trabajo es que el contexto en el cual existe el sujeto niño, niña o adolescente se encuentra en un marco de desigualdad en términos jerárquicos e incluso epistémicos dado que su juicio es puesto en duda por la mera situación de pertenecer a dicha categoría antropológica.

El caso de la adolescencia también está presente desde la antigüedad en la cultura occidental. En el Alcibíades I de Platón se puede evidenciar la postura de Sócrates a la hora de dialogar con Alcibíades puesto que antes de que superara cierta edad, había un impedimento divino para hablar con él:

Hijo de Clinias, imagino lo admirado que estás de que yo, que me convertí en tu primer enamorado, soy el único que no se aleja de ti siendo que los otros se han desistido; y que mientras los demás terminaron por aburrirte con su trato, yo, durante tantos años, ni te dirigí la palabra. Seguro que la causa de esto no fue humana, sino un cierto impedimento divino de cuya fuerza muy luego te enterarás. Pero ya que ahora no se me opone, justamente he venido, y estoy esperanzado en que no se me opondrá en el futuro.

(Alcibíades 103a-b)

Esto se puede evidenciar aún más en el final del párrafo 106e (“Porque, según creo, puesto que eras evidentemente más joven y no lleno todavía de tanta expectativa”).

En este texto Sócrates intenta preparar a Alcibíades para dar un discurso, ahora que “puede” participar de la asamblea, evidenciando que a partir de un determinado momento se define arbitrariamente la posibilidad de participación juvenil en la arena política. Esa arbitrariedad es planteada por Sócrates argumentado que el impedimento fue divino (*δαμόνιον*), sin embargo, es un claro ejemplo de la jerarquía social establecida desde la antigüedad.

Todos estos ejemplos me permiten dar cuenta de que el contexto social y político del sujeto antropológico presa de nuestro análisis se encuentra, en este marco desigual, como el eslabón débil o dominado en la cadena de mando. Éste fenómeno al que podemos denominar a

partir del uso del término de Fernanda Moscoso en un marco similar como adultocentrismo, es donde se da nuestro análisis.

El caso

A partir de la teoría de Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de historia* podemos dar cuenta de la necesidad de transformar en ejemplos concretos la historia de los vencidos para permitirnos dar luz sobre lo que pareciera ser una batalla ganada que oculta los daños ocasionados para poder avanzar. ¿Tan poca es la importancia de los daños a los individuos? ¿Tan inmersos estamos en el concepto de sociedad como un todo homogéneo como para olvidar a quienes la integran? Retomar la importancia de ciertos individuos en el marco de una sociedad nos hace pensar en la necesidad de transformarla. Los principios del materialismo ameritan transformar la realidad.

Cuando la realidad es consecuente con el poder religioso, económico y político los pequeños personajes de la obra que se representa en el devenir social pasan a ser un mero objeto sobre el cual se decide. No solo por todo lo mencionado aparte sino por, además, ser una niña. Tal es el caso de una niña de 11 años que en el año 2019 sufrió una violación por parte de la pareja de su abuela, los procedimientos legales que le avalaban para una interrupción legal del embarazo fueron dilatados por el sistema de salud y la niña fue sometida a una riesgosa cesárea donde dio a luz a un bebé de 600 gramos con pocas posibilidades de vida. El portal de noticias página 12 reza en el subtítulo de la noticia publicada el 28 de febrero de 2019 al respecto lo siguiente:

Después de demorar el aborto y de inyectarle corticoides para que madurara el feto, le practicaron una cesárea a la nena de 11 años violada por la pareja de su abuela. El arzobispo de Tucumán reveló la identidad de la niña y la médica que hizo la intervención contó que “la nena jugaba con muñequitas. (Carbajal, 2019)

En la construcción de la crónica de la tortura de la menor lo primero que se pone en discusión es lo que dijo. Se ponen palabras en su boca y se sustituyen por lo que al poder le hace falta para no quedar atado a la crítica del pueblo. Parecieran empatizar con el vencido mientras tergiversan su historia para imponer la propia, en el portal infobae se cita primero lo que dice el secretario de salud provincial:

“Estoy encima de este caso de manera personal. Tengo una cercanía con la niña y su madre. La niña quiere continuar con su embarazo. Consideramos los riesgos, pero ella es grande de contextura, tiene más de 50 kilos”, indicó el secretario de Salud provincial Gustavo Vigliocco en declaraciones a Radio Con Vos en la última semana. (Safatle, 2019)

Pero este mismo portal nos ilumina sobre la verdadera voluntad de la niña:

Sin embargo, en el Hospital Eva Perón, donde ingresó por "autolesiones", la niña habló con una psicóloga y -según reveló Página/12- dijo una frase que consta en el acta judicial: "Quiero que me saquen esto que me puso adentro el viejo". Su madre también firmó el consentimiento para que se lleve a cabo la práctica.” (Safatle, 2019)

De manera que se puede evidenciar que la verdad sale a la luz en medio de las historias y un estado que pareciera ser un garante de derechos en Tucumán se transforma en el oficiante que dio lugar a tergiversar la verdad y garantizar la prioridad de las decisiones de un complejo de adultos con más poder que una niña indefensa a la hora de tomar decisiones. La causa clara de los hechos de la manera que se dieron termina siendo una orden del estado:

En febrero de aquel año, el Estado –a través de un comunicado del Ministerio de Salud Pública de Tucumán– “notificó a la directora del Hospital Eva Perón, Dra. Elizabeth Ávila, que proceda a dar cumplimiento al oficio emitido en el día de la fecha por la jueza civil en Familia y Sucesiones de la V Nominación, Dra. Valeria Judith Brand” y que “se continúen los procedimientos necesarios en procura de salvar las 2 vidas”. (Corti, 2021)

Es necesario dar cuenta a partir de este caso de conclusiones que nos permitan colaborar a lo que el materialismo debería considerar como una transformación de la realidad. La primera es que la perspectiva antropológica acerca de los sujetos niños, niñas y adolescentes se modifique no solo en términos de derecho, puesto que los derechos humanos existían cuando se dio este caso y fueron sistemáticamente violados. Sino, de hecho, el pensamiento social que establece que la palabra de un niño debe ser puesta en duda por la noción piagetiana de que su construcción de la realidad está sesgada por la fantasía, es un argumento que deslegitima todo testimonio y transforma al sujeto en un objeto cuyo destino o finalidad debe ser puesto o dado por el sujeto adulto. No estoy planteando que no existan casos donde este sesgo esté presente, pero eliminar el prejuicio acerca del sujeto permite devolverle su entidad humana. Así también sus actos y su relación y desarrollos sociales. La construcción de los sujetos es siempre en un

contexto social. La prioridad debe ser la educación y el desarrollo social. En una época donde la educación sexual integral es cuestionada y la derecha salvaje avanza sobre la vida de las personas, no debemos olvidar la historia ni dejar de tener en cuenta que cada partido político tiene muertos en el armario, reconocerlos y analizar los casos para modificar el pensamiento de una sociedad debe ser tarea de la filosofía. La historia debe construirse de los instantes que nos den cuenta de las situaciones de abuso que se cometen desde todos los frentes, solo así la sociedad será más crítica y tendremos menos casos de este tipo que ameriten ser rescatados en el huracán que representa una historia de la totalidad.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos* (Trad. de Bolívar Echeverría). México: Itaca.
- Carbajal, M. (2019, 28 de febrero). “La trama urdida para dilatar la violación de la niña tucumana”, *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/177619-la-trama-urdida-para-dilatar-la-violacion-de-la-nina-tucuman>
- Corti, D. (2021, 18 de octubre). “Myriam Bregman: “Manzur obligó a una niña de 11 años violada a parir”, *Chequeado.com*. <https://chequeado.com/ultimas-noticias/bregman-manzur-obligo-a-una-nina-de-11-anos-violada-a-parir/>
- Esquilo (1970). *Tragedias*. Buenos Aires: Losada.
- Platón (2013). *Alcibíades* (Trad. de Velázquez). Santiago de Chile: Ediciones Táchitas.
- Safatle, P. (2019, 27 de febrero). “Le hicieron una cesárea a la nena de 11 años que fue violada en Tucumán”, *Infobae*. <https://www.infobae.com/sociedad/2019/02/27/le-hicieron-una-cesarea-a-la-nena-de-11-anos-que-fue-violada-en-tucuman/>

La escalera tractariana, ¿una salida filosófica al malestar?

Augusto Gabriel del Corro (UNSa)

Resumen: Este trabajo conmemora el centenario del *Tractatus-Logico Philosophicus* de Wittgenstein, explorando el malestar persistente en torno a su interpretación. Se destaca la controversia sobre la naturaleza de las proposiciones y su función, en especial la declaración de Wittgenstein de que son sinsentido. El análisis se divide en cinco puntos, desde el centenario hasta el debate contemporáneo. La metáfora de la escalera, presente en filósofos como Schopenhauer y Nietzsche, adquiere un significado único al afirmar que las proposiciones son sinsentido. Hitos fundacionales, desde la reacción de Russell hasta las lecturas místicas, marcan el debate. El trabajo aborda el debate actual entre lecturas inefabilistas, resueltas y elucidatorias, destacando la propuesta innovadora de Wawrzyniak. Concluye resaltando la persistente controversia en torno al *Tractatus* y su influencia en la comprensión de la filosofía de Wittgenstein y el lenguaje filosófico.

Palabras clave: Tractatus; Centenario; Malestar; Inefabilistas, Resueltos; Elucidatorios.

Introducción

En el presente trabajo se aborda la cuestión de la interpretación del *Tractatus-Logico Philosophicus* de Wittgenstein en su centenario. Se propone un enfoque que busca explorar el malestar que persiste en torno a la obra, destacando las controversias entre las lecturas inefabilistas, resueltas y elucidatorias. Se da cuenta de la investigación desarrollada en los siguiente cinco puntos:

1. *Tractatus*, cien años, donde nos planteamos analizar las incomodidades que suscita su lectura, adoptando una perspectiva sintomática.
2. Origen de la cuestión, donde se sitúa el origen de la controversia en las observaciones sobre la naturaleza de la filosofía y el papel de las proposiciones en el *Tractatus* (TL-P 4.112 y 6.54)¹⁶.
3. La escalera, algunos de sus precedentes, donde se exploran presuntas influencias. ¿Es préstamo de Mauthner? ¿Remite a Sexto empírico? Presentación del caso en Schopenhauer y Nietzsche, quienes también utilizaron la metáfora de la escalera en su filosofía. Se compara la escalera wittgensteiniana con las de estos filósofos y se señala cómo Wittgenstein lleva la idea más allá al afirmar que las proposiciones son sinsentido.
4. Hitos fundacionales que marcaron el debate, en donde se revisa la reacción inicial de Bertrand Russell a la obra, seguida de las discusiones en el círculo de Viena, donde las proposiciones del *Tractatus* se consideraban elucidaciones preparatorias. Se menciona

¹⁶ En nuestro trabajo, utilizamos la traducción realizada por Alejandro Tomassini Bassols disponible en <https://www.filosoficas.unam.mx/~tomasini/TRADUCCIONES/WITTGENSTEIN/TractatusLP.html>

la obra de Elizabeth Anscombe y su recuperación de la perspectiva fregeana. Luego se destaca el surgimiento de las "lecturas místicas" propuestas por Paul Engelmann y Janik y Toulmin, que sugieren una perspectiva ética y religiosa en el *Tractatus*.

5. Debate actual: Se describe el debate contemporáneo sobre el estatus de las proposiciones del *Tractatus*, destacando las lecturas inefabilistas, resueltas y elucidatorias. Se mencionan algunos puntos de cada enfoque, como la idea de que las proposiciones del *Tractatus* transmiten verdades metafísicas inefables en las lecturas inefabilistas, el enfoque terapéutico que considera que las proposiciones son sinsentido en sí mismas, y las interpretaciones elucidatorias que ven el *Tractatus* como una obra de observaciones gramaticales.

En última instancia, el trabajo señala que la interpretación del *Tractatus* sigue siendo un tema controvertido y crucial en filosofía, ya que influye en la comprensión de la filosofía posterior de Wittgenstein y plantea cuestiones fundamentales sobre el significado y la función del lenguaje filosófico.

***Tractatus*, cien años**

En conmemoración de los cien años de la publicación del *Tractatus Logico-Philosophicus*, persiste el desafío de su interpretación, y según algunos, se plantea la posibilidad de visitar al primer Wittgenstein sin abordarlo a través de las *Investigaciones Filosóficas*. De esta manera, se propone considerarlo como un proyecto distinto, autónomo y constructivo (Garmendia, 2022). Por nuestra parte, proponemos recuperar la obra en clave de malestar, es decir, apuntando a aquello que permanece irresuelto de forma sintomática y que se plantea a través de la polémica vigente entre lecturas inefabilistas, resueltas y elucidatorias. Nuestro desafío será alcanzar una perspectiva que nos permita leer sintomáticamente algunas de las incomodidades que suscita su interpretación, tomándolo desde un enfoque patológico, como un texto de goce que desacomoda y problematiza, como una lectura que lejos de ser confortable, desafía, “pone en crisis la relación del lector con el lenguaje” (Garmendia, 2021). En este sentido, nuestro trabajo revisa interpretaciones diversas y controversias irresueltas que no hacen más que manifestar la tensión latente.

Origen de la cuestión

El malestar se origina en TL-P 6.54, con la afirmación de que las proposiciones contenidas en él son sinsentido. Esto plantea preguntas fundamentales sobre su naturaleza y

función. También se cuestiona cómo puede una obra basada en proposiciones sinsentido llevar a la comprensión.

La controversia surgió a partir de las observaciones del propio Wittgenstein sobre la naturaleza de la filosofía y el papel que desempeñan las proposiciones del *Tractatus*. Sobre el primer punto, dice en TL-P 4.112:

El objetivo de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. La filosofía no es una doctrina, sino más bien una actividad. Una obra de filosofía se compone esencialmente de elucidaciones. El resultado de la filosofía no son ‘proposiciones filosóficas’, sino el esclarecimiento de las proposiciones. La filosofía debería aclarar y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían oscuros y confusos. (Wittgenstein, 2020, p. 19)

Allí se afirma que: 1) la filosofía es una actividad; 2) una obra filosófica consiste en elucidaciones; 3) el resultado de la actividad filosófica no es un conjunto de proposiciones filosóficas. Por lo tanto, es válido inferir que las elucidaciones contenidas en el *Tractatus* no son, al parecer, genuinas proposiciones. Este planteo alcanza su punto culminante en 6.54 cuando declara:

Mis proposiciones son elucidatorias de este modo: quien me comprende termina por reconocer que son sinsentidos, si las usó para, a través de ellas salir de ellas. (Por así decirlo, tiene que tirar la escalera después de haber subido por ella). Tiene que superar estas proposiciones y entonces ve el mundo correctamente. (Wittgenstein, 2020, p. 61)

Las proposiciones del *Tractatus* se describen en 6.54 como sinsentido. Esto nos da lugar a las siguientes preguntas. ¿Se puede elucidar algo con proposiciones sinsentido? En caso afirmativo, ¿cómo es posible? Por lo tanto, el malestar inherente a la interpretación del *Tractatus* del que pretendemos dar cuenta se resume así: dado que, según el propio Wittgenstein, estas no son proposiciones, ¿qué papel podemos asignarle al conjunto de proposiciones que componen el TL-P?

El punto se torna más problemático si además tenemos en cuenta que en el prefacio Wittgenstein observa que el *Tractatus* conseguiría “su objetivo si logra dar satisfacción a quien lo leyó comprendiéndolo”. ¿Qué placer puede producir la comprensión, si comprenderlo equivale, según 6.54, a reconocer que sus proposiciones son sinsentidos, es decir, que no son en rigor proposiciones? En este punto, el malestar que pretendo señalar se hace más evidente.

Más que placer, lo que podría producir en quien lo haya leído comprendiéndolo sería en todo caso un sentimiento de frustración.

La escalera. Algunos de sus precedentes

El antecedente histórico de la figura de la escalera remite, vía Mauthner, a Sexto empírico (Sanfélix Vidarte, 2015, p. 58). Por otro lado, aquí tenemos en cuenta que algunos autores conjeturan que Wittgenstein probablemente habría encontrado la imagen de la escalera, en Schopenhauer y en Nietzsche (Perissinotto, 2008).

Schopenhauer usa esta imagen en un largo pasaje de *El mundo como voluntad y representación*, en donde trata la relación entre el conocimiento intuitivo, basado en aquellas intuiciones que ofrecen el contenido real de todo nuestro pensar, y el conocimiento abstracto, que se basa en conceptos extraídos, inmediatamente o de manera mediata, de las intuiciones. En este contexto, la imagen de la escalera sirve para hacer más vívida la diferencia entre el erudito, el genio y el sabio.

La escalera de Schopenhauer pareciera no ir tan lejos como la escalera wittgensteiniana: Para Schopenhauer, cada peldaño debe ser abandonado, porque permanecer en él quiere decir encerrarse en lo abstracto, pero sigue siendo un peldaño; “para Wittgenstein al final hay que reconocer que los peldaños/proposiciones, no eran en verdad sino sinsentidos” (Perissinotto, 2008, p. 17).

También es posible que Nietzsche haya sido una de las fuentes de la imagen wittgensteiniana de la escalera. Sabemos por una anotación en los *Diarios secretos [8 de diciembre de 1914]* que Wittgenstein (2009, pág.154) había comprado y leído parcialmente el octavo tomo de las obras de Nietzsche. La sección introductoria de dicho volumen “Aforismos y flechas”, contiene el siguiente aforismo: “Para mí eran escalones, subí por encima de ellos, para esto tuve que pasar sobre ellos. Pero opinaban que yo quería ponerme a descansar sobre ellos” (Nietzsche, 2002, pág. 41). A primera vista no hay algo que nos permita establecer una comparación más analítica con la prop. 6.54 y con su indicación más problemática: que los peldaños/proposiciones, no eran en verdad sino sinsentidos.

Hitos que marcaron el origen del debate¹⁷

En el origen fue Bertrand Russell uno de los primeros en reaccionar ante lo dicho en el *Tractatus*, manifestando que Wittgenstein parecía expresar ideas que, según sus propias restricciones, no podrían ser comunicadas (TL-P: Introduction xxiii). Lo que subyacía a la preocupación de Russell es un problema fundamental de interpretación que se relaciona de lleno con el malestar que pretendemos señalar. Wittgenstein escribe que cualquiera que lo comprenda reconoce sus proposiciones como sinsentido.

Inmediatamente después, en las discusiones del círculo de Viena, las proposiciones del TL-P fueron tomadas como elucidaciones preparatorias que deberían ser dejadas atrás al alcanzar el desarrollo de la “ciencia pura”. De cualquier modo, las elucidaciones tractarianas se volvieron un problema porque según Neurath (Neurath, 1931, cit. por Engelmann, 2021), su talante metafísico sugería un misticismo inefable. Así, la noción de Carnap de “sintaxis” fue usada para tratar el problema. Supuestamente, “Las proposiciones sintácticas sobre lenguaje de las ciencias” de Wittgenstein y Carnap, son legítimas, pero elucidaciones relacionadas a lo místico no lo son (Carnap, 1934, cit. por Engelmann, 2021)

Un poco más tarde, y en reacción a los excesos de la interpretación neopositivista, Elizabeth Anscombe dedicó el primer libro abocado exclusivamente a la interpretación del *Tractatus*. En este se confirma el temor de Neurath sobre lo místico cuando defendió la presencia de un “trascendental” latente/oculto en el libro en la forma de “lo místico y el sentido de la vida” (Anscombe, 1959, cit. por Engelmann, 2021). El gran aporte del libro de Anscombe fue la recuperación de la perspectiva fregeana que las lecturas iniciales no conseguían dar cuenta.

Más Tarde tomaron empuje y solidez lo que algunos llaman “Lecturas Místicas” (Engelmann, 2021), con la publicación de las *Memoir* (1967) de Paul Engelmann y con *La Viena de Wittgenstein* de Janik y Toulmin (1973). Las *Memorias (Memoir)* iluminó una serie de influencias en Wittgenstein, las cuales estaban aparentemente muy distantes del positivismo vienes y del logicismo de Frege y Russell. Tolstoi, Dostoievsky, Kraus, Loos y Weininger eran influencias que supuestamente demostraron que la perspectiva ética y religiosa eran el punto real del *Tractatus*, una llave oculta para interpretarlo. La conclusión fue que, para Wittgenstein, lo que realmente importa es la existencia de algo que “trasciende el reino de los hechos” (Engelmann, Paul; 1967, cit. por Engelmann, 2021). Aunque, “lógicamente indefinible, las

¹⁷ Como base para la recuperación de los hitos fundacionales del debate que abordamos en este contexto hemos recurrido al reciente estudio de Mauro Luiz Engelmann, "Reading Wittgenstein's Tractatus", que es parte de la nueva colección "Elements in the Philosophy of Ludwig Wittgenstein" editada por David G. Stern (2021)

proposiciones del *Tractatus* que pretendidamente hacen el punto son válidas”. Esta interpretación abrió una nueva e importante perspectiva del contexto histórico del *Tractatus*. Ellos mostraron que los alrededores culturales y los debates filosóficos en Viena deben ser relevantes, y que los trabajos de Tolstoi, Kraus, Kierkegaard y Shopenhauer fueron parte del background wittgensteiniano. El caso de Kierkegaard y su estrategia autoral será particularmente relevante porque reaparecerá con el surgimiento de la “lectura resuelta” o “terapéutica”.

De acuerdo con Janik y Toulmin (1973, p. 202; cit. por Engelmann, 2021) “para penetrar el corazón de los argumentos wittgensteinianos” necesitamos “entenderle” como el mismo Wittgenstein sugiere en la mencionada proposición 6.54. Para ellos entenderle quiere decir entender el estilo, efecto e influencia del autor del libro y sostienen que el estilo del *Tractatus* se inspiró en Kierkegaard y Kraus. Kierkegaard mediante la “comunicación indirecta” basada en la ironía, atrae al lector a los umbrales del conocimiento” para permitirle cruzarlo por sí mismo (1973, p. 159; cit. por Engelmann, 2021). Se debe saltar paradójicamente en el absurdo, más allá del reino de los hechos (1973, pp. 160-161; cit. por Engelmann, 2021). La razón nos lleva a la paradoja y trascender la razón da como resultado una verdad superior más allá de la razón que se comunica indirectamente. Hay en esta lectura también rasgos de inefabilismo en relación a las verdades aludidas por las proposiciones del *Tractatus*.

Debate actual

En la actualidad y en relación al malestar suscitado por la interpretación de 6,54, hay reconocidas en el mundo angloparlante al menos lecturas dominantes, conocidas como “inefabilistas”, “resueltas” (o “terapéuticas”) y “elucidatorias”. Es importante no olvidar que esta lista no incluye todos los posibles tipos de lectura del libro. Las adoptamos aquí a modo provisional con el fin de introducir categorías que nos permitan ordenar el estado actual de la cuestión. Para el desarrollo de este punto nos hemos servido del reciente artículo del polaco Jan Wawrzyniak, en donde aborda la cuestión central del estatus de las oraciones en el *Tractatus* de Wittgenstein. Allí ofrece una perspectiva innovadora al proponer que las elucidaciones tractarianas deben entenderse como reglas de traducción. El autor proporciona un análisis detallado de las interpretaciones inefabilistas, resolutas y elucidatorias, así como las objeciones planteadas a cada una de ellas.

Siguiendo a Wawrzyniak, se denominan lecturas inefabilistas aquellas que toman al *Tractatus* como “un libro que intenta transmitir ciertas verdades metafísicas inefables mediante oraciones sin sentido” (Wawrzyniak, 2020, p. 1211). En estas las filas se encuentran las

perspectivas de Anscombe (1965); Fogelin (1976); Geach (1976); Hacker (1986, 2000, 2003); Kenny (1973); Pears (1988); Stenius (1960); Stern (1995) (cit. por Wawrzyniak, 2020). Este tipo de interpretación supone que existen al menos dos tipos de sinsentido: el mero sinsentido y el sinsentido interpretado como un medio para transmitir una verdad metafísica. Se agrega, además, que la diferencia entre estos dos tipos de sinsentido no es solo psicológica: no es simplemente que las oraciones sin sentido de un tipo nos parezcan significativas, mientras que las de otro tipo parecen carecer de cualquier significado. Para esta forma de interpretar el sinsentido, la diferencia entre estos diferentes tipos de proposiciones radica en que unas están de alguna manera relacionadas con verdades metafísicas, mientras que las del otro tipo son simples palabrerías.

Frente a esta lectura se desarrolló en la literatura más reciente lo que denominamos la lectura “resuelta” o “terapéutica”. Hutchinson y Read (2006) analizan las interpretaciones inefabilistas y terapéuticas, y critican las lecturas elucidatorias de Hutto y McGinn, argumentando que terminan en inefabilismo. Ellos dicen sobre la lectura terapéutica:

Esta se toma en serio la afirmación de Wittgenstein en TL-P de que las proposiciones del cuerpo del *Tractatus* son –estrictamente hablando– sinsentido (6.54). Esta lectura afirma que no hay distinciones lógicas entre oraciones sinsentido, es decir, no hay sinsentido elucidatorio. Más bien, existen distinciones psicológicas entre oraciones sinsentido. La actividad de leer el *Tractatus* proporciona al filósofo un espejo mediante el cual puede llegar a reconocer que sus afirmaciones metafísicas no logran hacer lo que imaginaba que podían hacer” (Hutchinson & Read, 2006).

En este sentido, se señalan las propuestas de Cora Diamond y James Conant, como representantes más relevantes de la lectura terapéutica. Su lectura acusa a los defensores del inefabilismo de no tomar en serio el 6.54. En la misma línea, Wawrzyniak, quien defiende la lectura terapéutica, asegura que la relación entre las proposiciones del *Tractatus* y los contenidos supuestamente transmitidos por ellos no está clara, ya que ellos mismos niegan que estas proposiciones expresen contenidos.

Según este tipo de interpretación, que en las últimas décadas reavivó el debate en torno a la interpretación del *Tractatus*, el objetivo del *Tractatus* es llevar al lector a reconocer que las tesis filosóficas son en realidad oraciones a las que no se les ha dado un sentido definido. Los defensores esta interpretación afirman que la diferencia entre simples disparates y oraciones que supuestamente expresan afirmaciones filosóficas es puramente psicológica: estas últimas, a diferencia de las primeras, parecen tener sentido, pero no hay diferencia lógica entre las

oraciones que supuestamente expresan afirmaciones filosóficas y las simples oraciones sin sentido, ya que ambas son secuencias de signos a las que no se les ha atribuido ningún sentido.

Según algunos seguidores del enfoque resuelto, las oraciones del *Tractatus* se pueden dividir en lo que se denomina "el marco" y "el cuerpo". Las oraciones que componen el marco instruyen al lector sobre cómo interpretar el libro. A estas oraciones se les puede atribuir un sentido definido. Se incluyen en esta categoría el prefacio, 6.54 y algunos otros datos que se presentan como indicadores de lectura del *Tractatus*. Una de las debilidades del enfoque es que las preguntas sobre cuál debería ser el alcance exacto de las oraciones asignadas al marco y cómo se seleccionan.

Finalmente, algunos comentaristas intentan presentar una propuesta alternativa. En principio, estos intentos se basan en la creencia de que las objeciones formuladas contra las lecturas esbozadas anteriormente son serias. Este enfoque alternativo puede denominarse "elucidatorio". Representantes de esta propuesta son McGinn y Hutto (Hutchinson y Read, 2006), quienes interpretan que el *Tractatus* no es un libro metafísico, no contiene ninguna teoría de la realidad o el lenguaje. Su objetivo es simplemente dilucidar el funcionamiento del lenguaje. Los defensores de esta interpretación afirman que la intención de Wittgenstein al escribir el *Tractatus* era describir el funcionamiento del lenguaje, no formular una teoría del lenguaje. Rechazan el tipo de interpretación del *Tractatus* que sostiene que el único objetivo del libro es llevar al lector a reconocer que las supuestas proposiciones filosóficas son sinsentido.

Las interpretaciones de este tipo, en mi opinión, deben ser evaluadas de manera positiva, ya que señalan que una comprensión correcta de lo que implican las elucidaciones filosóficas es crucial para una lectura adecuada del *Tractatus*, algo con lo que estoy de acuerdo. Sin embargo, creo que las observaciones sobre la naturaleza de las elucidaciones tractarianas presentadas requieren mayor análisis y elaboración. Además, estas observaciones deberían complementarse con una interpretación de 6.54. También vale la pena agregar que algunos comentaristas resueltos han criticado las interpretaciones elucidatorias, argumentando que son interpretaciones inefabilistas disfrazadas (Hutchinson y Read, 2006).

Conclusión

Luego de cumplirse el centenario del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, este trabajo ha abordado la compleja cuestión de su interpretación, destacando las controversias que persisten en torno a la obra.

El análisis se estructuró en cinco puntos, comenzando por la exploración de las incomodidades que genera la lectura del *Tractatus*, adoptando una perspectiva sintomática. Se abordaron cuestiones fundamentales sobre la filosofía, las proposiciones y su papel, llegando al núcleo de la controversia en la afirmación de Wittgenstein en 6.54 de que sus proposiciones son sinsentido.

El trabajo exploró precedentes históricos de la metáfora de la escalera, destacando posibles influencias de Schopenhauer y Nietzsche. Se analizaron hitos fundacionales que marcaron el debate, desde la reacción inicial de Bertrand Russell hasta las lecturas místicas propuestas por Engelmann, Janik y Toulmin. La evolución del debate contemporáneo se examinó en el quinto punto, con énfasis en las lecturas inefabilistas, resueltas y elucidatorias. En el debate actual, se presentaron las lecturas inefabilistas, resueltas y elucidatorias como enfoques dominantes.

En última instancia, el trabajo subraya que la interpretación del *Tractatus* sigue siendo un tema controvertido y crucial en filosofía, ya que influye en la comprensión de la filosofía posterior de Wittgenstein y plantea preguntas fundamentales sobre el significado y la función del lenguaje filosófico. La tensión latente y las controversias irresueltas indican que el *Tractatus* continúa desafiando y problematizando la relación del lector con el lenguaje, manteniendo su relevancia a lo largo del tiempo.

Referencias bibliográficas

- Engelmann, M. L. (2021). *Reading Wittgenstein's Tractatus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garmendia, S. (2021). "El Tractatus: La paradoja salvaje". *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 8 (1), 95-109.
- Garmendia, S. (2022). "The Tractatus Logico-Philosophicus: a centenary disease". *Revista de Filosofía Aurora*, 34(63), 4-16.
- Garmendia, S. (2022). "La crítica de Wittgenstein a Laputa: alienación y significado". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 49, 101-114.
- Hutchinson, P. y Read, R. (2006). "An Elucidatory Interpretation of Wittgenstein's Tractatus: A Critique of Daniel D. Hutto's and Marie McGinn's Reading of Tractatus 6.54". *International Journal of Philosophical Studies*, 1-29.
- Nietzsche, F. (2002). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial.

- Perissinotto, L. (2008). “La escalera de Wittgenstein y (algunos de) sus precedentes”. En *Tradición e innovación en Wittgenstein. Actas del Seminario Internacional Complutense* (pp. 8-38).
- Sanfélix Vidarte, V. (2015). “Locos y herejes. Algunos rasgos escépticos y relativistas en la filosofía de Wittgenstein”. En C. Bosso (comp.), *El concepto de filosofía en Wittgenstein* (pp. 51-71). Buenos Aires: Prometeo.
- Wawrzyniak, J. (2020). “Tractarian Sätze: Instructions for Use”. *Philosophia*, 1209-1234.
<https://doi.org/10.1007/s11406-019-00119-y>
- Wittgenstein, L. (2020). *Tractatus Logico-Philosophicus*. México: Procesos Editoriales Don José.
- Wittgenstein, L. (2009). *Diarios Secretos*. Madrid: Gredos.

¿Por qué los robots no son personas?

Sebastián Díaz (UNT)

Resumen: Se aborda la inquietud escéptica a partir de un caso ejemplar, a la luz de la problemática de *seguir reglas* y la determinación del significado tal como es trabajada por el Wittgenstein en su etapa pos década de 1930. Para ello se recurre al estudio realizado por Federico Penelas en su reciente *Wittgenstein*, en el cual se realiza una lectura actualizada de la versión de Kripke sobre el problema de la regla y el lenguaje privado. Por último, se arriesga una hipótesis a consecuencia del análisis sobre el carácter normativo de las prácticas lingüísticas, ejemplificando con el discurso humorístico desde una perspectiva que va más allá de la filosofía de Wittgenstein y su análisis del chiste.

Palabras clave: escepticismo; respuesta; regla; juego de lenguaje; normatividad.

El aprendiz de escéptico

Timeo tiene una voluntad especial para no aceptar mis respuestas. No es que se resigne (¡ojalá así fuese!) sino que sigue insistiendo con las preguntas como si ninguna contestación pudiese llenar la falta. Mi hijo tiene una suerte de pasión por interrogar y, sobre todo, por no contentarse con ninguna respuesta. Aquí se abren dos perspectivas, o bien el problema radica en su voracidad insaciable por alterar el orden que supone el *logos*, o bien es que mis respuestas son... malas, esto es, insatisfactorias.

El Diccionario de la Lengua Española ofrece en su primera acepción para la palabra “respuesta” la de “satisfacción a una pregunta, duda o dificultad”. Es sugerente el uso del término “satisfacción” para elucidar el sentido de la acción de responder: esta no concluye sin la satisfacción de otro, que presumiblemente se encuentra en un estado de orfandad. Su etimología viene del latín *responsum* que alude al *responso*, la oración fúnebre. Es decir, las palabras finales, una clausura; lo último de un asunto. Me pregunto por qué tengo tantas dificultades para entonar ese canto tanático del *responso* cuando converso con mi hijo.

Es importante precisar que la dificultad no parece advenir por la especificidad del tópico (no es la complejidad del tema lo que deriva en esta insatisfacción). El título del trabajo bien podría haber sido otro, valgan como ejemplos los siguientes: “¿por qué las motos no tienen ventanilla?”, “¿los perros no son personas porque no usan zapatilla?”, “¿por qué la Anita es una nena?”, “¿los autos no hablan porque no tienen boca?”, “¿por qué los yaguetés no toman mate?” Son apenas algunos ejemplos de los ataques diarios que sufro a manos (a boca, mejor dicho) de mi hijo de 3 años, Timeo. Más allá de la variedad, el rasgo común es que ninguna lo satisface, es decir, no hay *responso*. Y es que, ¿qué tipo de respuestas hubieran dejado satisfecho al pequeño aprendiz de escéptico? Porque ni siquiera escéptico podemos llamarle.

Y ese es precisamente nuestro problema (aquí, pero es también el nudo del problema del significado que se expondrá luego). La cuestión es si ese preguntar expresa, o no, una duda real en el lenguaje. Mi conclusión, anticipo, es que no hay forma de responderle a mi hijo –mi esperanza es que no se trata meramente de mi cansancio o incapacidad explicativa–. Concretamente, sostendré que no tengo opción mejor que espetarle un muy poco filosófico “porque así son las cosas”, el cual, dicho sea de paso, es una variante eufemística de la respuesta de *Humpty Dumpty* a Alicia cuando esta le plantea su sorpresa respecto a los caprichosos cambios de sentido que el huevo pretende conferir a las palabras: “porque aquí mando yo” (Garmendia, 2007, p. 245).

Esa salida se impone cuando el sagaz me echa encima cada una de las contradicciones del trilema de Agripa¹⁸. Me explico, no es que cite al antiguo sabio ni a Hans Albert –mi hijo está afortunadamente alejado de esos recovecos del lenguaje: no lee aún–. Tiene más bien una sabiduría construida desde el capricho, que encuentra siempre una forma de extender la orfandad mencionada.

El trilema

En lo referido al escepticismo y su conexión con el problema de las reglas, así como la *salida* wittgensteiniana sigo a Federico Penelas en su reciente *Wittgenstein* (2020, pp. 115-150). Veamos las tres vías (muertas) por las que puede derivarse cuando asumimos la tarea de dar justificación a una creencia, por caso una que responda a la inquietud: “¿por qué los robots no son personas?”. Supongamos que esbozo alguna razón, esto es, *no son personas porque “R”* (donde a su vez se vuelve problemático qué poner en la función “R”. Invito al lector a imaginar alternativas. A mi entender, la ostentosa “porque no piensan” es la peor opción, ante todo porque la considero equivocada. Pero, además, porque le doy a mi pequeño contrincante la chance de repreguntar y tendría que explicar ahora qué significa “pensar”). Ahora bien, sea lo que fuere que ocupe el lugar de *fundamento*, de la pretendida respuesta “R”, el contraataque no se hace esperar: “¿y por qué “R”, papá?”. La cantidad de veces que he sugerido “S” para justificar “R” me han dejado en claro lo acertado de reemplazar la locución latina *ad infinitum* por la de *ad nauseam*.

¹⁸ Referencia al famoso problema escéptico atribuido al sabio Enesidemo de Agripa. Richard Popkin lo ubica en su excelente *Historia* del escepticismo, en la variante más radical (Popkin, 1983). Agripa fue un filósofo griego de fines del siglo I a. C., perteneciente a la escuela escéptica a quien se le atribuye la formulación de las cinco “vías” (tropos) que conducen a probar la imposibilidad del conocimiento. El trilema que lleva su nombre implica tres de esos tropos (Penelas, 2020, p. 131).

El caso anterior constituye una ilustración ejemplar de una regresión al infinito, la primera de las tres patas del trilema. Pero el pequeño incordio no es menos sagaz para enrostrarme otro de los embustes lógicos más antiguos, el famoso círculo vicioso: “Papá, ¿por qué mi camión tiene ruedas?”, “porque es un vehículo, loquito”. “¿Y mi auto también, papá?”, “sí, claro” (respondo creyendo que esta vez le gané, pobre iluso). “¿Y las motos papá, las motos también?” “Exactamente”, digo yo triunfal. “¿Porque todos son vehículos, papá?”. “Sí Timeo” (mi tono ya es otro). “¿y por qué, papá?” “¡porque tienen ruedas!”. Continuamos con la tercera pata del trípode, mi vicio epistémico favorito: el dogmatismo.

Mi paciencia anda resistiendo actualmente un máximo de dos “¿por qué?” sucesivos. La próxima actitud es totalmente dogmática, cancelatoria: “porque sí, Timeo”. Nótese que tiene apenas un matiz de diferencia con el “porque así son las cosas” y el “porque aquí mando yo” de *Humpty Dumpty*. Esta opción ciertamente tiene algunas ventajas. Por un lado, me ahorro explicaciones –como vimos, inconducentes-. Por el otro, es la variante que más se acerca al plano normativo (sobre todo porque va acompañada con un tono y un gesto específicos, con la intención de marcar un límite). Aunque ciertamente esta vía tampoco lleva indefectiblemente al acatamiento de la norma y las más de las veces desemboca en un llanto incontenible: “háblame papaaa, deciiimee”. Llanto en el que a lo mejor asoma alguna intención cognoscitiva junto a una demanda emocional desbordante, reuniendo en un punto –insostenible– dos campos tantas veces escindidos; un híbrido insostenible de la razón y las pasiones.

Lo que me interesa señalar es que esta última, la vía “autoritaria” es *sin dudas* la mejor en el sentido de que es la única que pone sobre la mesa el carácter no meramente lingüístico de nuestros movimientos en los juegos de lenguaje. Mi hipótesis es que Timeo, que tiene 3 años, no habita totalmente en un horizonte de sentido lingüístico compartido y, por tanto, su duda no puede ser resuelta *solamente en* el lenguaje. Para ser breves, las demás suponen un andamiaje que incluye, por ejemplo, actitudes –una es *aceptar* ciertas expresiones válidas como *respuesta*, aunque no exista *la* respuesta. Por su parte, en este último caso, al menos la expresión va acompañada de cierto gesto y tono que la vincula de un modo más directo a una acción; conduce o pretende conducir a que alguien advierta que no estoy dispuesto a decir más nada, y es indicio de una actitud que él puede reconocer.

Esto tiene que ver con que el campo semántico de este tipo de expresiones (como “fundamentar”, “explicar”, “responder” y otras del estilo) solo tienen sentido en la medida en que ya habitamos, o jugamos, ciertos juegos lingüísticos; esto es, en tanto y en cuanto nuestra conducta da cuenta de que aceptamos este juego. El curioso momento en que se encuentra

Timeo es uno en el cual pide explicaciones (o eso parece) pero aún no está del todo dispuesto a recibirlas.

Incomprensión

Dudar es parte del mismo juego lingüístico que “responder a una duda”. Creo que Timeo tiene una duda no completamente real, que en algún bestiario ocasional del escepticismo podríamos llamar “errática” o bien “caprichosa-intensa”: no tolera el malestar de la incomprensión, pero tampoco admite ninguna respuesta posible; no puede hacerlo. Su intolerancia a las imprecisiones, es señal de que no deja lugar para los malos entendidos. Parafraseando a Bourdieu, es incapaz de reconocer que la comprensión es un caso particular del malentendido. La insatisfacción de Timeo no tiene que ver tanto con que yo no le dé buenas respuestas, sino con que no *sabe* –no ha desarrollado una determinada conducta– lo que es una respuesta.

Aceptar y reconocer, como preguntar y responder, pertenecen a un mismo universo semántico; son verbos que remiten a cierto modo de conducirse –uno que Timeo no se ve aún muy predispuesto a adoptar dicho sea de paso–. Mi esperanza es que, con paciencia, corrigiendo conductas, señalando (para usar un eufemismo) algunos comportamientos como incorrectos... en lugar de enojo suyo y frustración mía, empecemos a reírnos juntos de los malos entendidos. Creo que esa risa puede ser considerada una suerte de comprensión y de sublimación: que algo quede inconcluso no necesariamente debe ser fatal...podemos reírnos también. Sobre el final volveremos sobre este asunto.

Incomprensión y reglas

Nuestra paradoja era esta: que todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla
(Wittgenstein, 1988, §201).

Creo que uno de los grandes aportes filosóficos de Wittgenstein es el recordatorio de la imbricación lenguaje-vida. Pero simplemente enunciarlo no es suficiente. Hay que hacer un esfuerzo por decirlo con claridad y hasta cierta brevedad. Es por eso que quiero enunciar con total simpleza la conclusión wittgensteiniana: atribuir significados es algo que se aprende mediante un entrenamiento social en el que se juegan niveles desiguales de poder. Aprender a seguir reglas es algo que no se logra solamente en el plano sintáctico, dado que de ese modo

“cualquier curso de acción puede hacerse concordar con la regla” y entonces no habría diferencia entre seguir y no seguir la regla. Por ello es necesario pasar al terreno del intercambio social donde se da a ciertas interpretaciones un valor privilegiado, donde determinado curso de acción se vuelve la norma: “Lo que esto muestra es que hay una manera de captar una regla que no es una interpretación, pero que se manifiesta en lo que llamamos "obedecer la regla" e "ir en contra de la regla" en casos reales.” (Wittgenstein, 1988, §201). Ramón del Castillo lo expresa de la siguiente forma: toda práctica gobernada por reglas manifiesta una regularidad que no está ella misma gobernada por esas reglas (Del Castillo, 2018, p. 100). La educación en la regla es así una calibración sucesiva entre alguien que ensaya y una figura de aprobador-reprobador, que juzga los ensayos de la regla, estableciendo criterios de concordancia al haberse puesto a prueba la regla/norma, eliminando la, en principio, infinidad de alternativas que podrían hacerse concordar con la regla.

Wittgenstein desarrolla esto principalmente en las *Investigaciones Filosóficas* y en *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. En el fondo, como bien señala Kripke (2006), el ejemplo de la imposibilidad para justificar que se sigue determinada regla que analiza Wittgenstein (la de “sumar/tumar”), es representativo del problema general del significado: ¿cómo es que somos capaces de reconocer las aplicaciones sucesivas de cualquier expresión lingüística?

Federico Penelas (Penelas, 2020, pp. 121-150) suscribe a la lectura kripkeana del análisis wittgensteiniano del seguir reglas. Tanto en su interpretación como en su valor: es ni más ni menos que el gran aporte del vienés a la historia de la filosofía. El análisis es curioso, en tanto Wittgenstein le reconoce al escéptico que tiene razón: el escepticismo es la contracara de la significatividad del lenguaje. Es en el lenguaje que expresamos la duda, y eso es algo que no tiene fin. El genio maligno toma aquí la forma de un genio lingüístico.

La tarea de la filosofía será buscar una salida a ese atolladero, “mostrarle a la mosca la salida de la botella”. Este planteo es, dicen “krip-penelas”, no solo de carácter escéptico, sino el más profundo que quepa concebir. Recordemos que este asunto en Descartes –plasmado bellamente en su hipótesis del genio maligno– es atendible solo en tanto suscribamos a una concepción del conocimiento como equivalente a la certeza. Aceptado eso, luego toda justificación del mismo será insuficiente. Así es que, dice Penelas, basta con no suscribir a ese concepto de conocimiento, y admitir en cambio uno algo más amplio –donde no pongamos como equivalentes conocimiento y verdad absoluta– para desbarajustar la duda cartesiana. En cambio, el escepticismo radical –el de Timeo-Agripa– es más profundo: cualquier fundamento recae en alguna de las 3 variantes mencionadas. Wittgenstein propone una variante que llega a

ser, increíblemente, aún más demoledora. Mientras que tanto en la versión de Descartes como en la más fuerte de la antigüedad lo que se ataca es la posibilidad de justificar la creencia de alguien en <P>, lo que Wittgenstein impugna es todavía más básico: lo que se pone en jaque es que un sujeto tenga una creencia para justificar, es decir, la idea misma de significatividad.

En nuestro ejemplo, podríamos decir que el problema no es que Timeo no considere mis respuestas como una buena justificación. El asunto es más bien que lo que le digo, lo que pueda decirle, *no le resulta significativo* y es imposible que se lo explique, digámoslo así, en una conversación.

Reglas y normas

Pero si el problema de “seguir reglas” no se resuelve en el plano lingüístico, si seguimos reglas “ciegamente”, ¿cómo es que efectivamente las seguimos?, ¿cómo hacemos para saber que seguimos una misma regla, que aplicamos bien un concepto? ¿Es en vano todo intento explicador para que mi hijo siga las reglas y ya, para que las aplique? Sí y no. Es cierto que la mera aplicación de la regla no permite inferir su corrección en casos futuros. Lo que necesitamos es empezar a advertir, a comportarnos, como si hubiese interpretaciones más adecuadas que otras, lo cual implica que ese adiestramiento no es solamente lingüístico. Esto queda claro en la lista nada breve de juegos y movimientos lingüísticos que señala Wittgenstein en las *Investigaciones* (y quizás más importante, su reconocimiento de que es una lista parcial). Para ser claros, la paradoja que se instaura es esta: el lenguaje no es por sí mismo normativo, pero el lenguaje en cierto punto es normativo. La clave de bóveda es que “lenguaje” es mucho más que solo lenguaje, es parte de un juego que implica reglas, y la noción de regla requiere la salida del lenguaje. Es por esto que Penelas va a sostener que la expresión juego de lenguaje, fue la gran invención de Wittgenstein luego de 1929: “pues dicha expresión le abrió el campo para sentar las bases de una de sus mayores innovaciones teóricas: la idea de que el significado es normativo” (Peneleas, 2020, p. 115)

Lo interesante es que se corre el eje; lo que se enseña no es “el significado”, sino a emplear los ejemplos de cierta manera. Poco a poco vamos formando criterios; somos entrenados en aplicarlos. La consecuencia de esto es que la dimensión normativa es crucial para comprender la forma en la que funciona el lenguaje. En ocasiones, se alude a esto como “el giro social” o “el giro pragmático” en la concepción wittgensteiniana del lenguaje. Pero creo que eso no hace justicia a la relación que ello tiene con el poder y la autoridad. Pongamos por último un ejemplo que ilustre las posibilidades de asumir ese vínculo.

Aprender a reír

La pregunta ahora es qué tipo de juegos son los que tienen el poder de atribuir significados, de normar, ya que “el valor práctico del juego de atribuciones de significado es fundacional para la vida social...el cemento mismo de la vida en común parece depender de que lo juguemos de modo adecuado” (Penelas, 2020, p. 148). Vale la pena, pues, indagar acerca de cómo se dan y si hay prácticas más normativas que otras, si pueden desentrañarse ciertos usos como candidatos a convertirse en casos especiales para extraer criterios o hasta qué punto ese carácter normativo implica alguna forma de violencia y de qué tipo. En ese sentido, resulta al menos curioso que en la lista no ilimitada de juegos de lenguaje de las *Investigaciones* se cuente la acción de entender y contar chistes. Hay muchos otros elementos que hacen pensar que Wittgenstein consideraba al humor como un juego relevante para comprender la forma en que funciona el lenguaje, en los que no podemos entrar ahora. Lo que quisiera señalar es lo siguiente: el humor supone un nivel de “inmersión” en el lenguaje muy alto. Implica, por ejemplo, hacer chistes, comprenderlos, reírse –y en ocasiones enojarse, ofenderse, sentir vergüenza, empatizar, etc.–. Todas estas operaciones requieren de un manejo del juego de “atribución de significados” bastante elaborado, y consecuentemente mucha vida social. En una medida nada despreciable ese trasfondo explica la gracia, cuando algo se le opone de forma inesperada o creativa. No casualmente, la “teoría de la incongruencia” es quizá la más desarrollada en los estudios sobre el humor.

Voy a arriesgar la hipótesis de que el discurso humorístico es uno radicalmente normativo. Piensen en alguien que recién ingresa a un grupo y el rol del humor en su adaptación. Pensemos en la importancia del humor en la vida social de un niño –reparando en la eventual vergüenza que puede generarle ser el blanco de este discurso. Aprendemos cuáles cursos de acción no son los correctos en buena medida porque al seguirlos hay otro que se nos ríe. Podemos querer hacer reír, pero nunca que se nos ríen. Bergson decía que la risa es solamente humana y destacaba su función social. Más todavía, para el francés se trata de un mecanismo social de corrección y coerción: “el temor que inspira reprime las excentricidades...esta rigidez constituye lo cómico y la risa su castigo” (Bergson, 2011, p. 19). Si mi hipótesis de que el juego lingüístico del humor es marcadamente normativo, su lugar en la vida social y en el juego de lenguaje de atribución de significados, es decir, en la adquisición del lenguaje, no sería despreciable: sé lo que me dicen porque cuando no lo sé, se me ríen. Para exagerar: sin humor no hay significatividad. Es un juego pues, que instituye la posibilidad misma de jugar otros juegos al cumplir un rol clave dentro del juego de atribución de significados, base de la interacción social.

Conclusión

El abordaje wittgensteiniano, considera el papel de los movimientos en los juegos lingüísticos también por el lugar que ocupan en la vida. A través del chiste aprendemos reglas sin necesidad de explicitarlas, simplemente jugando. Es decir, forma parte de nuestras prácticas, prácticas no sustentadas en creencias que las racionalicen, “Esto no quiere decir que sean acciones irracionales, sino que simplemente actuamos así pues hemos sido educados en esas reacciones sin sustento doxástico” (Penelas, 2020, p. 1568). Es en esa educación “sin sustento doxástico” en la que el humor es fundante. Nadie hace un chiste y explica las reglas, simplemente las aplica.

Creo que lo que podemos conseguir con este tipo de análisis, es una forma de mirar. De prestar atención al lugar que el lenguaje ocupa en nuestra vida. Después de todo, tampoco el “porque sí” tranquiliza a Timeo. Lo que él quiere es jugar, y no es fácil modificar las formas de vida. Pero poco a poco nos vamos entendiendo. Lo sé porque cada vez se ríe más.

Referencias bibliográficas

- Bergson, H. (2011). *La risa*. Buenos Aires: Godot.
- Del Castillo, R. (2018). “Gags and games. Wittgenstein and his relation to jokes”. En Wendy Russell, Emily Ryall y Malcolm Mclean (eds.), *The philosophy of Play as life*. Nueva York: Routledge.
- Garmendia, S. (2007). “Davidson a través del espejo”. En Cristina Bosso (comp.), *Perspectivas del lenguaje*. San Miguel de Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras (pp. 239-256).
- Kripke, S. A. (2006). *Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado*. Madrid: Tecnos.
- Penelas, F. (2020). *Wittgenstein*. Buenos Aires: Galerna.
- Popkin, R. (1983). *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica.

Maneras de *tratar* con el mundo

María Gallo Ugarte (UNT, CONICET)

Resumen: En la literatura en torno al arte y en las propias prácticas artísticas contemporáneas, es posible observar cómo en los últimos años se reitera con frecuencia el empleo de una palabra: “mundo”, ya sea cómo parte del título de una obra, de una instalación, o presente en textos curatoriales. De una u otra manera llama la atención la recurrencia en el uso de este término. Esta repetición, esa necesidad de evocar este concepto, de referirlo con reiteración, pareciera poner en evidencia la preocupación por el mismo. Por qué el hecho mismo de la repetición, ya lo dijo el psicoanálisis, señala una relación de conflicto.

Lo que nos interesa indagar en este trabajo, es de qué modo expresa el arte esa relación, de qué modo el arte trató con el mundo en sus distintas épocas y, puntualmente en esta presentación, cómo se configura esa relación en la actualidad, pensando puntualmente como se encuentra tematizada en algunas prácticas artísticas contemporáneas, en las cuales es posible observar que asumen una sensibilidad afín a las problemáticas del “antropoceno”.

Palabras clave: Prácticas artísticas contemporáneas; Mundo; Antropoceno.

Introducción

Antes de comenzar, nos gustaría hacer una aclaración respecto a lo pretencioso de este proyecto en el que nos embarcamos, que pretende sin más, pensar la variada, compleja y sintomática relación que el arte establece con el mundo. Esta mirada la realizamos, claro está, desde la época presente, prestando atención al entrecruzamiento entre ciertas teorías (que iremos mencionando) y determinadas prácticas artísticas. Este trabajo es el comienzo de ese recorrido que pretende ser una investigación más amplia.

Si bien, claro, la relación con el mundo es inmanente al arte, porque el arte se sitúa *en* el mundo (es de este mundo), porque refiere a lo que pasa *en* el mundo y porque, también, da cuenta de la concepción del mundo que tiene cada época. Bueno lo que pretendemos, que ya advertimos que es pretencioso, es pensar esa relación arte-mundo. Con esto, queremos aclarar que no es nuestra intención hacer un maridaje entre teoría y arte forzando ese encuentro, esto es, no intentamos bajar desde la teoría al arte buscando casos que la ejemplifiquen, ni hacerle decir cosas al arte que se acomoden a cierto marco teórico. Y aquí parafraseamos las palabras de “Bifo” Berardi (2020) que dice que el arte puede ser considerado como una especie de indicador, de antena de detección de los cambios que ocurren en la sensibilidad, y que aquí proponemos que no sólo en ella, sino en el modo de relacionarnos con otros y de entender el mundo, lo cual, sin embargo, está claramente relacionado.

El concepto de mundo plantea el problema de cómo miramos, concebimos y tratamos con eso que siempre está ahí; y cómo, y desde qué lugar, nos ubicamos para tratar con otros,

humanos y no humanos. Los interrogantes que guían este trabajo surgen, entonces, en torno a la noción de mundo: ¿De qué modo concebimos al mundo? ¿Quiénes y qué forman parte del mundo? ¿Cómo configuramos mundo(s) y/o tratamos con el mundo? Interesa puntualmente indagar cómo y hasta qué punto uno le da al sujeto el poder de dar forma o constituir un mundo o muchos mundos propios. En el marco de la filosofía contemporánea, una de las conceptualizaciones más influyentes del siglo XX en torno a la relación hombre (mantenemos aquí la forma masculina)-mundo fue la de Martin Heidegger, el Dasein, no sólo es un ser-en-el-mundo, sino que produce o revela el mundo, es configurador de mundo (*weltbildend*), por lo cual, tiene un acceso privilegiado al mundo (Gaston, 2013). Mundo y naturaleza se excluyen mutuamente, de un lado el hombre y todo lo que le compete –su mundanidad– del otro, el resto de los vivientes no humanos y objetos naturales.

Ese poder configurador de mundo gracias al lenguaje lo encontramos, también, en *Maneras de hacer mundos* de 1978 de Nelson Goodman (1990), donde da cuenta del pasaje que se da entre hablar de la descripción o representación “del mundo” a hablar de descripciones o representaciones de mundos. Goodman considera que el arte no consiste en la imitación de la naturaleza, sino en la configuración de mundos posibles, que se logra mediante el uso de símbolos. La vida de Goodman transcurrió en paralelo al momento de auge de las vanguardias del siglo XX. A diferencia del arte tradicional que buscaba imitar la realidad, el arte de vanguardias y, en general, el arte moderno puede pensarse como configurador de versiones del mundo (dadaísmo, surrealismo, cubismo) y, también, de mundos posibles (futurismo, constructivismo, arte concreto). Cuando Goodman habla de versiones de mundo tenemos que tener en cuenta que éstas están atadas al lenguaje simbólico, por lo que el mundo, o los mundos goodmanianos son preminentemente antropocéntricos, esas versiones se apoyan en las posibilidades que da el lenguaje, así podemos leer en la obra citada: “Podemos concebir palabras sin un mundo, pero no podemos concebir un mundo carente de palabras o de otros símbolos” (1990, 24).

Ahora bien, la realidad concreta, inevitable, del antropoceno que al mismo que eleva al humano de simple ser biológico a la condición de agente geológico quiebra esa distancia, esa inmunidad del sujeto moderno. Hablar hoy de crisis planetaria, de cambio climático, de la sexta extinción masiva de especies, nos ubica del otro lado de esos antagonismos modernos: sujeto-objeto, hombre-mundo, cultura-naturaleza. La constatación de la huella antrópica del humano en el planeta, obliga, de algún modo, al humano a abandonar la posición del sujeto autónomo y, con él, el excepcionalismo humano. El concepto de antropoceno, proveniente de las ciencias naturales y que, a su vez, atraviesa las teorías más recientes de las ciencias sociales y las

humanidades, nos obliga a “acabar con el mundo” como ‘mundo-como-sentido’ y ‘mundo-para-el-hombre’ (Danowski y Viveiros de Castro, 2019). Se trata de no tomar al mundo como objeto a la espera de un sujeto que le confiera la unidad sintética de una perspectiva. Se trata, también, como dice Donna Haraway (2016) de “seguir con el problema”. Haraway plantea nuevas configuraciones de mundos, pero en un sentido completamente distinto al que tuvieron en mente Heidegger o Goodman, pensando en el poder configurador del lenguaje, esto es, en un sentido netamente antropocéntrico. Configurar nuevos mundos como prácticas simpoiéticas (en el sentido de generar-con), esto es, desde una perspectiva multiespecífica, “para vivir en un planeta herido” (2019). Y en esa tarea simpoiética reconoce la tarea de artistas y científicos comprometidos en esa tarea de configuración de mundos activistas.

Esos antagonismos mencionados más arriba son las consecuencias lógicas de la condición moderna del humano como “sujeto autónomo”, autónomo de ¿qué?, ¿de mundo? ¿de lxs otrxs? Ese sujeto que, para alcanzar certeza en el conocimiento, para no poner en riesgo su autonomía, se purga de los sentidos que lo enredan al mundo. Descartes, en bata junto al fuego, prescinde del mundo exterior para alcanzar la certeza del *cogito*. O el sujeto trascendental que inventa Kant, que observa el mundo desde afuera y que, para alcanzar objetividad, queda inmune a la experiencia en su forma trascendental. De este modo es cómo el mundo se vuelve objeto para un sujeto, y sobre la base de esa reducción se erige la imagen prometeica del hombre como conquistador de la naturaleza (Danowski y Viveiros de Castro, 2019).

Ese esquema antagonista que dibuja el sujeto moderno, podemos pensarlo y verlo, también, en el arte. Esa articulación la facilita Jean-Louis Déotte, que propone que la perspectiva es el aparato que posibilita asumir un “punto de vista”; y lo vemos claramente en la pintura, que incorpora el punto de fuga o “punto del sujeto”, donde el yo va a ser el punto de vista central de un cuadro, y la representación es el resultado del dominio de una vista: la del sujeto. También la podemos ver en el análisis que ofrece Foucault de “Las meninas” en *Las palabras y las cosas*, en donde muestra como lo visible se daba en función de un punto de vista, la del pintor, quien ostenta la mirada soberana. El pintor es el intermediario entre lo visible y lo invisible, en ello reside la soberanía de su mirada, con ella ‘hace un cuadro’ de la realidad, que es lo que se dispondrá a la vista de los espectadores.

De alguna manera, todos los comienzos de una investigación son suscitados a partir de uno o varios encuentros, que puede ser con un autor, una obra, un paisaje, una experiencia, etc. En este caso, el encuentro fue con obras, con nombres de obras y muestras, y también, con el título del libro de Goodman *Maneras de hacer mundo*, que hace muchos años nos interpeló, y que encontramos muy sugerente. Como podrán notar, el título de esta ponencia es un juego de

palabras a partir de aquél título original; y ambos títulos, aquél y éste, se asientan en formas de concebir el mundo distintas en cada caso y, en estrecha relación con esto, remiten a obras o más bien a prácticas artísticas muy diferentes. Estas líneas intentan pensar la diferencia o, mejor, distancia a la que remiten los conceptos “hacer” y “tratar” incluidos en ambos títulos.

“Llevar el mundo a cuestras”

Bruno Latour (2017) insiste en la transición que está en curso entre dos imágenes de mundo, una que se funda en esa dualidad moderna entre sujeto y objeto, y otra que nos exige abandonar aquél antagonismo. Habitar -ya no transformar o hacer/ configurar-, nos ubica en el –o con el– mundo de otra forma, lo apremiante ahora pareciera ser cómo *tratar* con lo que hay, con el mundo tal como está y a esta tarea pareciera que se abocan muchos/as artistas desde hace un poco más de cincuenta años (*Fluxus*, *Land art*) y que se intensificó notablemente en los últimos diez.

En los últimos años (e incrementado a partir de la pandemia por COVID19) hemos observado que en la literatura reciente en torno al arte y en las propias prácticas artísticas contemporáneas es posible encontrar empleadas con bastante frecuencia palabras como “mundo”, “tierra”, “hábitat”, “planeta”, ya sea en títulos de obras, muestras o presentes en textos curatoriales. De una u otra manera llama la atención la recurrencia en el uso de esos términos. Esas repeticiones, esa necesidad de evocar esos conceptos, de referirlo con reiteración, de rondarlos, muestra la preocupación por los mismos.

Mencionaremos algunos casos para ilustrar estos síntomas que son algunos proyectos curatoriales que reúnen obras de varios artistas:

“Simbiología. Prácticas artísticas en un planeta en emergencia”, reúne la obra de más de 140 artistas contemporáneos de Argentina y se expuso entre octubre del 2021 a junio del 2022 en el Centro Cultural Kirchner. En el texto curatorial podemos leer que las obras expuestas exploran nuevas vinculaciones entre lo humano y lo no humano y sus poéticas aluden al surgimiento de otras maneras –no hegemónicas– de concebir y gestionar la vida en la Tierra.

Una de las obras que se expusieron en el marco de este proyecto curatorial es “Planeta compost y sus seres intraterrestres” de Virginia Buitrón, en la cual propone una experiencia de intercambio dirigida a niños de entre 6 y 10 años en la cual les invita a explorar la práctica del compostaje, promoviendo así, la empatía hacia los insectos.

Otra muestra de esta tendencia de “volver la mirada” al mundo, es la 16va Bienal de Estambul “The seventh continent” curada por el teórico del arte Nicolás Bourriaud. En uno de los textos curatoriales de la Bienal se puede leer: “The seventh continent is also a new mental

space within which the traditional Western separation between nature and culture is fading away. More precisely, the frontier between subject and object has lost most of its meaning” (Bourriaud, 2019)

Una de las obras que atrajo nuestra atención en el marco de la curaduría propuesta por Bourriaud fue la de Dora Budor: *Origin I, II, III*, que dispuso cubos herméticos donde se reproducían sonidos grabados en vivo de una construcción cercana a la exhibición, los sonidos activaban la aireación dentro de los cubos, lo que provocaba finos movimientos de las partículas. Con este dispositivo la artista se proponía mostrar la continua explotación de tierras y territorios por parte de lxs humanos¹⁹.

Por último, otro caso cercano, es uno que transcurrió en paralelo al Congreso de Afra 2023, se trata de la cuarta Bienal Sur, en la cual se inauguraron desde julio y hasta diciembre del mismo año, exposiciones de 170 muestras y acciones de 28 países de los cinco continentes. Varias de esas exposiciones giran en torno a la problemática del medio ambiente. Una de ellas, que registra el cambio que mencionamos, es “Cita con la selva. Acciones ecopoéticas en Amazonia”, co-curada por el argentino Silvio De Gracia y la brasileña Ana Montenegro, con obra de la argentina Teresa Pereda, y la brasileña Simone Moraes. En un artículo de prensa sobre la muestra podemos leer: “Moraes, por su parte, ausculta los árboles, para oír los sonidos de la savia. Y se vale también de estetoscopios clásicos y tecnología de amplificación para que esos murmullos ganen volumen sonoro y resulte posible percibir la textura de los sonidos”²⁰.

Estas prácticas artísticas que traemos hoy, entre tantas otras que podríamos haber mostrado, ensayan nuevas –otras– posibilidades de *tratar* con el mundo, de relacionarnos en él y con él. Señalan, tematizan el mundo tal como está, “siguen con el problema”, ensayan, inventan e imaginan soluciones posibles.

En relación a estas prácticas y otras, fue que salió al paso, no de modo casual, la imagen de Atlas, la figura mitológica, el titán que carga con el peso del mundo, que utiliza Didi-Huberman para una curaduría que realizó en el Museo Reina Sofía (2010), nos interesó traer lo que representa esa figura mitológica, en palabras de Didi-Huberman: “Porque soporta el mundo entero, Atlas es capaz de personificar el imperio de los hombres sobre el universo. Porque permanece inmovilizado bajo el peso de la bóveda celeste, es capaz asimismo de personificar

¹⁹ <https://www.artpapers.org/the-seventh-continent/>. Sin embargo, a pesar de los “buenos propósitos” de Bourriaud, la muestra fue blanco de intervenciones orquestadas por una serie de activistas que acusaban a lxs organizadores de la Bienal de hipocresía, porque la Bienal era financiada por sponsors de compañías e industrias vinculadas con la explotación minera, con el extractivismo de petróleo y gas y con la industria automotriz, todas, actividades que causan el calentamiento global más que prevenirla.

²⁰ <https://www.pagina12.com.ar/589331-arte-y-poesia-contra-la-catastrofe-ecologica>

la impotencia de los hombres” (66), es en ese espacio entre el imperio (la prepotencia) y la impotencia, en la que podemos pensar la situación del humano hoy; aquél que se encumbró en la figura del sujeto moderno en amo y señor del mundo y el que ahora se enfrenta a las consecuencias de ese señorío.

La idea de “llevar el mundo a cuestas” al modo de Atlas, evocas ciertas prácticas artísticas que se preocupan, que tematizan y que de algún modo “llevan a cuestas” el mundo que tenemos. Prácticas que asumen el desafío de trabajar con lo que hay: los problemas que implica vivir en un planeta herido, los nuevos modos de relacionarnos con otros y con uno mismo en el siglo XXI, la nueva sensibilidad que despunta en un mundo cada vez más volcado a la realidad digital y virtual. En este contexto, muchos artistas asumen la tarea de visibilizar y ayudar a comprender los desafíos del antropoceno y a imaginar y ensayar nuevas formas de abordarlos. Desafíos que no se circunscriben a temáticas medioambientales, sino también sociales, económicas y, por lo tanto, políticas. Visto así el arte se convierte en una especie de interfaz capaz de aperecernos de las problemáticas que hacen a nuestro presente. Es precisamente en esta función en donde reside su potencial político.

Referencias bibliográficas

- Berardi, F. (2020). *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Bourriaud, N. (2019). “Introduction to the seventh continent. History, geography, demography, culture, archaeology, politics”. 16th Istanbul Biennial, “The Seventh Continent”.
- Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayos sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Didi-Huberman, G. (2010). *Atlas. ¿Cómo llevar el mundo a cuestas?* Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- Gaston, S. (2013). *The concept of world from Kant to Derrida*. Londres: Rowman & Littlefield.
- Goodman, N. (1990). *Maneras de hacer mundos*. Madrid: Visor.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consoni.
- Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Prada, J. M. (2012). *Otro tiempo para el arte. Cuestiones y comentarios sobre el arte actual*. Valencia: Sendemà.

Sara Ahmed y los que se van de Omelas

Agustina Garnica (UNT)

Resumen: El objetivo de este trabajo es analizar el aporte que hace Úrsula Le Guin en el cuento “Los que se van de Omelas” al ejercicio de la racionalidad pública, aquella que tiene lugar en la vida comunitaria. Para ello, en primer lugar voy a señalar la importancia que Martha Nussbaum le atribuye a la literatura en el ejercicio del pensamiento del ciudadano deliberante y del buen juez. Después de reseñar el cuento, voy a referirme a la interpretación que de éste hace Sara Ahmed en *La promesa de la felicidad*. Para terminar, me interesa proponer una lectura alternativa de Le Guin, a partir del ensayo *El conflicto no es abuso* de Sara Schulman.

Palabras clave: Felicidad; literatura; racionalidad; imaginación; distopía

*Pues bien -comencé yo-, la ciudad nace,
en mi opinión, por darse la circunstancia
de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo,
sino que necesita de muchas cosas.
Platón, República 369 b.*

Desde el principio, una de las preguntas más recurrentes para el pensamiento filosófico ha sido cómo incrementar el placer y evitar el dolor, y con ella, cómo vivir juntos. Así, la pregunta por la felicidad -y por la felicidad de la comunidad- tiene el aspecto de una pregunta fundamental. Vista de esta forma, la filosofía no sería sino filosofía práctica, ética. El objetivo de este trabajo es analizar el aporte que hace Úrsula Le Guin en el cuento “Los que se van de Omelas” al ejercicio de la racionalidad pública, aquella que tiene lugar en la vida comunitaria. Para ello, en primer lugar, voy a señalar la importancia que Martha Nussbaum le atribuye a la literatura en el ejercicio del pensamiento del ciudadano deliberante y del buen juez. Después de reseñar el cuento, voy a referirme a la interpretación que de éste hace Sara Ahmed en *La promesa de la felicidad*. Para terminar, me interesa proponer una lectura alternativa de Le Guin, a partir del ensayo *El conflicto no es abuso* de Sara Schulman.

Martha Nussbaum se ha ocupado de la lectura de textos literarios como ejercicio filosófico en *Justicia poética*, producto de un curso de Derecho y Literatura que dictó en la Universidad de Chicago para futuros abogados. La tesis de Nussbaum es que la imaginación literaria –un concepto que se refiere a la habilidad que la ficción despierta en el lector– le aporta a la argumentación racional –propia del discurso jurídico, pero también del discurso filosófico– elementos esenciales. La novela, “una forma viva de ficción”, aporta una ética del respeto

imparcial por la dignidad humana porque estimula el interés por las vidas de otros, ejercita nuestra capacidad de participar imaginativamente de ellas. Juega entre lo general –las formas persistentes de la necesidad y el deseo humanos– y lo concreto –una historia–. Nussbaum lo sintetiza de la siguiente manera:

la buena literatura es perturbadora de una manera en que rara vez lo son la historia y las ciencias sociales. Como suscita emociones poderosas, desconcierta e intriga. Inspira desconfianza por la sensiblería convencional, y provoca una confrontación a menudo dolorosa con nuestros pensamientos e intenciones. (Nussbaum, 1997, p. 30)

La autora le adjudica este potencial subversivo a la novela realista angloamericana y analiza el desarrollo de la temática social en *Tiempos difíciles* de Charles Dickens, *Native son* de Richard Wright y *Maurice* de E. M. Forster. Y para analizarlas usa el concepto de espectador juicioso que aparece en *La teoría del sentimiento moral* de Adam Smith. La estructura de la novela dispone nuestra mente y nuestro corazón de tal manera que lo que ocurre en la historia y lo que viven los personajes no nos es indiferente. La novela, además de constituir al lector como juez, lo induce a considerar la singularidad de cada vida. Esto, para Nussbaum “contribuye al desmantelamiento de los estereotipos en que se basa el odio colectivo” (Nussbaum, 1997, p. 130).

Si bien la propuesta teórica de Nussbaum se ajusta a determinado tipo de novelas –realistas, de temáticas sociales–, considero que se puede extender a otros géneros, o a otros autores. La ficción especulativa de Úrsula Le Guin es susceptible de un análisis a partir de los conceptos de imaginación literaria, espectador juicioso, poeta igualador²¹.

“Los que se van de Omelas” es, al igual que *Un mundo feliz* de Huxley, una distopía de felicidad. Este tipo de narraciones rompen el límite que separa a la utopía de la distopía mostrando lo terriblemente problemática que es la noción de felicidad. Como si la sola idea de una comunidad en la que sus miembros viven plenamente felices fuera oscura, siniestra.

El cuento describe una ciudad aparentemente perfecta, “la ciudad de las torres relucientes junto al mar”, donde el aire es transparente y no existe el crimen ni la culpa, ni la monarquía ni la bolsa, donde sus habitantes viven en perfecta armonía con el espacio y solo han desarrollado la tecnología hasta el punto que consideran necesario. Por fuera de Omelas y junto a la narradora estamos nosotros, los lectores. Nosotros que, a medida que avance el relato,

²¹ El concepto de poeta igualador de Whitman le atribuye al escritor una misión democratizadora, al ser un instrumento que da voz a los excluidos. (Nussbaum, 1997, p. 161)

descubriremos la existencia de un contrato perverso por el cual la felicidad de esta comunidad depende del sufrimiento de un niño.

La historia empieza con la descripción de la fiesta del verano. Las procesiones paganas avanzan por las calles hacia el norte de una ciudad amable: colorida, musical, fresca. En el momento de describir a sus habitantes, la narradora toma la primera persona y busca la complicidad del lector: “¿cómo describir a los ciudadanos de Omelas? Entiendan, no eran gentes simples, aunque fueran felices (...) no eran tranquilos campesinos, nobles salvajes o benévolos utopistas (...) Eran adultos maduros, inteligentes y apasionados, cuya vida no era en ningún sentido miserable” (2022, p. 5) ¿Qué quiere decirnos la narradora? ¿Acaso los habitantes de Omelas encarnan los ideales del progreso humano de Occidente? Es claro que quiere alejarlos de la inocencia: los habitantes de Omelas conocen el mal. Y conocen el valor moral de la vida contemplativa: el placer anclado en el conocer, el progreso que trae consigo el saber. Incluso manejan una definición clásica de felicidad, más cerca de los conceptos de virtud y prudencia que de la vida basada en el placer o los honores. Para ellos, “la felicidad se funda en un justo discernimiento entre lo que es necesario, lo que no es ni necesario ni nocivo, y lo que es nocivo” (2022, p. 6).

En cuanto a esta cuestión, la narradora abre un paréntesis y nos interpela: “(los habitantes de Omelas) no eran menos complejos que nosotros. El problema es que tenemos la mala costumbre, alentada por gente pedante y rebuscada, de considerar la felicidad como algo bastante estúpido” (2022, p. 5). Nos interpela en la imposibilidad del sujeto contemporáneo de siquiera imaginar un hombre feliz. Y se muestra crítica con los intelectuales que han considerado el dolor como el terreno predilecto para el desarrollo de las artes y las letras.

Le Guin parece querer diferenciar su utopía del ideal de sociedad más corriente cuando dice: “No sé cuáles eran las reglas o leyes de su sociedad, pero sospecho que eran sorprendentemente escasas” (2022, p. 5). No estamos ante una sociedad que es perfecta porque sus habitantes se atienen a las normas que ellos mismo acordaron como tales, sino que es perfecta justamente porque toda ley es superflua, innecesaria. Tampoco Omelas se acerca a los ideales tecnocráticos: “Podrían perfectamente tener todo tipo de artilugios aún no inventados aquí: fuentes de luces flotantes, energía sin combustible, una cura para el resfriado común. O podrían no tener nada de eso; no importa.” (2022, p. 6).

Los que se van de Omelas es un relato interactivo, aunque quizás este adjetivo sea inadecuado para hablar de literatura, lo uso para mostrar su función lúdica y pedagógica. Terry Eagleton dice que este tipo de apelaciones al lector lo que hacen es revelar el juego de la ficción (2016, p. 37). Le Guin nos pide que nos imaginemos lo que ella no llega a describir, o lo que

para nosotros haría de este lugar un lugar perfecto. Dice, por ejemplo y no sin ironía: “temo que a muchos Omelas les parezca un lugar demasiado beatífico. Sonrisas, campanas, desfiles, caballos... puaj. Si es así, añadan, por favor, una orgía. Si una orgía ayuda, no lo duden” (2022, p. 8). Ahora bien, hay un límite para nuestra imaginación: es conveniente que la ciudad ideal prescindiera de templos sagrados, al menos de templos gobernados por humanos. La posición de la narradora es clara, cito: “religión sí, clérigos no”.

La narración avanza hasta mostrarnos el lado oculto de la hermosa Omelas: en el sótano de un algún edificio de la ciudad, un niño o una niña de unos diez años de edad, vive encerrado. Sucio, desnutrido y olvidado, el niño ha perdido el lenguaje que aprendió cuando era libre y vivía con su madre. Para pedir ayuda, grita. Todos los habitantes de la ciudad saben de su existencia, saben que debe estar ahí. Cito: “Algunos entienden por qué, otros no, pero todos entienden que su felicidad, la belleza de su ciudad, la ternura de sus amistades, la salud de sus hijos, la sabiduría de sus eruditos, la habilidad de sus artesanos, incluso la abundancia de sus cosechas y las venturosas condiciones de sus cielos dependen por entero del abominable sufrimiento de esta criatura” (2022, p. 16). Los lectores no tenemos más datos pero entendemos dónde se ha concentrado el sufrimiento. La narradora advierte que el sacrificio de ese niño es la condición de la felicidad del pueblo entero.

Los habitantes de Omelas saben esto desde chicos: los adultos les enseñan cómo funciona el mundo y les muestran el cordero. Pero ¿cómo reaccionan? “Sus lágrimas ante tan amarga injusticia se secan cuando comienzan a percibir la terrible justicia de la realidad, y a aceptarla” (2022, p. 18). Pero resulta que no todos aceptan esta idea de justicia, esta concepción de sociedad. A veces, uno de los adolescentes –chico o chica– después de conocer a la criatura no vuelve a casa. Al igual que algún que otro adulto, de vez en cuando, cada uno en soledad, abandona Omelas. Este giro justifica el título del cuento. La pregunta es, claro, hacia dónde van. “El lugar al que se dirigen es para la mayoría de nosotros un lugar menos imaginable que la ciudad feliz. No puedo en modo alguno describirlo. Es posible que no exista. Pero parecen saber a dónde van, quienes se marchan de Omelas” (2022, p. 20).

Aún sin leer las obras posteriores de la autora, entendemos que la utopía empieza cuando el cuento termina. Esta historia abre la posibilidad aparentemente negada para el sujeto contemporáneo de pensar en un mundo diferente y, con ello, de imaginar un futuro. Pareciera que solo es posible conquistar la libertad poniendo la atención en los rincones donde la opresión persiste.

En el quinto capítulo de *La promesa de la felicidad*, Sara Ahmed dedica su atención a las distopías de felicidad. Y muestra que rechazar las demandas de felicidad es también una

forma de rebelarse. En su análisis, Ahmed dice que lo que se critica en “Los que se van de Omelas” es el modelo de felicidad que corresponde a la concepción de vida buena y virtuosa. Antes de llegar al punto en la narración en que se devela el contrato perverso, uno cree que los habitantes de Omelas *merecen* ser felices. Ahmed recuerda que toda buena distopía les pide a sus lectores que se reconozcan en ese mundo aparentemente ficticio. Y uno se reconoce como parte de ese contrato perverso en el que la promesa de la felicidad depende de la localización del sufrimiento: “otros sufren para que un cierto ‘nosotros’ pueda aferrarse a la buena vida” (Ahmed, 2019, p. 386). Los que se van de Omelas son alcanzados por ese sufrimiento que se pretendía encerrar entre paredes. Para Ahmed, el gesto de dejarnos alcanzar por la infelicidad es una forma de libertad política, la libertad de los que abandonan. Y de esta manera pone la libertad por encima de la felicidad.

Efectivamente, la primera lectura, la interpretación que se impone es que quienes se van de la ciudad son los que rompen con la lógica de la violencia localizada en el niño, son los que se niegan a vivir en una sociedad que sacrifica la vida de un niño en función de la paz y la tranquilidad de la mayoría, etc. Extendiendo imaginariamente el final del cuento, uno puede pensar que los que se van, que lo hacen cada uno por su lado, se reúnen en un territorio alejado de Omelas para fundar una nueva sociedad realmente libre de sufrimiento.

En los años 70, después de “Los que se van de Omelas”, Ursula Le Guin escribe *Los desposeídos*, una novela sobre un mundo poblado por personas que se llaman a sí mismos odonianos. El nombre proviene de la fundadora de su sociedad, Odo, que vivió varias generaciones antes del momento en que se desarrolla la novela. Le Guin dice “el odonianismo es el anarquismo”. El anarquismo –cuyo blanco principal es el estado autoritario y su objetivo práctico principal es la cooperación– es para ella, según ha declarado varias veces, la más idealista y la más interesante de las teorías políticas.

Después del enorme trabajo que significó la escritura de esta obra, Le Guin descansó –entre comillas– en la escritura de una nouvelle sobre Laia Odo, fundadora del odonianismo y una de las que se van de Omelas. El día antes de la revolución es un cuento sobre el ocaso del líder. Laia Odo, vieja, viuda y con secuelas de un derrame cerebral repasa algunos episodios de su vida vinculados a los orígenes de la revolución. La escritura de esta especie de trilogía da cuenta de lo que Terry Eagleton dice de los escritores de narrativa: “Existe una relación mucho más compleja entre el autor y su obra de lo que podemos imaginar” (2016, p. 25).

Uno también podría ensayar otra lectura de “Los que se van de Omelas” y pensar que el niño sufriendo escondido es nada menos que el conflicto que supone la vida en sociedad. Pero que también representa el sufrimiento, la angustia, el dolor que son constitutivos de la

subjetividad humana. La pregunta ya no sería por la posibilidad de una sociedad sin sufrimiento, la pregunta sería cómo vivir juntos sin empujar el conflicto y el dolor hacia los márgenes y evitando la división entre buenos y malos.

Por esto creo que, más allá de la interpretación de Sara Ahmed, dos cuestiones elementales se desprenden de la lectura de las obras de Le Guin que he citado: el problema del futuro y la cuestión del conflicto que, por supuesto, supone sufrimiento. Para cerrar quisiera hacer algunos comentarios al respecto.

El futuro, la idea de un futuro, la especulación o la esperanza al respecto aparecen como parte de una narrativa que se ha extinguido en el siglo XXI. Pareciera que hemos cambiado la utopía por la distopía para asumir las consecuencias catastróficas de la historia humana como desastre. Mark Fisher muestra que el sujeto contemporáneo atraviesa su existencia en un presente cargado de cinismo e indiferencia (Fisher, 2016).

En cuanto a la cuestión del conflicto, me quiero referir muy brevemente al libro de Sara Schulman *El conflicto no es abuso*, recientemente traducido al español en Argentina por dos investigadores que se dedican a la tremendamente incómoda discusión sobre el punitivismo. El título del libro establece una distinción entre dos palabras –conflicto y abuso– que se refieren a situaciones o a actos que, si bien tienen características diferentes, se confunden en el uso cotidiano de la lengua y en las prácticas sociales vinculadas. Desde el principio la autora deja en claro que no va a referirse a los casos de violencia y abuso, tampoco a la respuesta colectiva y contundente que se ha dado principalmente desde los movimientos feministas a décadas de violencia invisibilizada hacia las mujeres y las minorías. Es claro que ella misma forma parte de esa respuesta. Lo que sí va a hacer es analizar lo que identifica como una falta de responsabilización colectiva para resolver los problemas, una tendencia al supremacismo moral y una sobredimensión del conflicto. Estas reacciones sobredimensionadas, en tanto signos o síntomas de una época, se dan tanto en la intimidad como en la sociedad. El libro puede leerse como una propuesta de fortalecer mecanismos de resolución de problemas que estén por fuera del sistema legal-policial.

Volviendo a Omelas, uno podría pensar que al identificar el conflicto (social, personal, comunitario) con un acto de abuso o violencia donde se distingue una víctima y un victimario, lo que hacemos es encerrar el sufrimiento, identificar aquello con lo que no queremos lidiar y tratar de expulsarlo a los márgenes de la trama social. Esta expulsión del conflicto llamado equívocamente violencia en lugar de preservar la comunidad, la divide y la destruye.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Sara (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Eagleton, Terry (2016). *Cómo leer literatura*. Buenos Aires: Ariel.
- Fischer, Mark (2016). *Realismo capitalista ¿Hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Le Guin, Úrsula (2017). *El día antes de la revolución*. Madrid: Nórdica Libros.
- Le Guin, Úrsula (2022). *Quienes se marchan de Omelas*. Madrid: Nórdica Libros.
- Nussbaum, Martha C. (1997). *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*. Barcelona: Andrés Bello.
- Schulman, Sara (2023). *El conflicto no es abuso. Contra a sobredimensión del daño*. Buenos Aires: Paidós.

Lo sublime y el resto en la obra de Tadashi Kawamata

Andrea V. Ocón (UNT)

Resumen: Este trabajo analiza cómo el arte contemporáneo simboliza y materializa un concepto problemático como lo sublime, en tanto alude a lo indeterminado e inabarcable por el sujeto. A partir de la instalación del artista japonés Tadashi Kawamata (“Under the water”, 2011) se resimboliza el espacio a partir de pedazos de madera recuperada y todo tipo de fragmentos de objetos, para representar aquellos desperdicios, basura flotante, restos de embarcaciones, etc. que dejó el tsunami. Kawamata pone de manifiesto la ambigüedad de lo sublime: entre la contemplación fascinadora y el terror que produce el movimiento desbordado del tsunami. No hay dudas que el cuerpo del sujeto es el que experimenta lo sublime en tanto sentimiento inquietante, aquel “placer doloroso” que designaba Kant. Lo sublime contemporáneo que analizamos en el arte se descentra del (mero) placer contemplativo –aspecto que se vincula a lo bello– para situarse cercano al horror angustioso que provocan las fuerzas naturales y su poder destructivo. Lo sublime es de naturaleza ambivalente, aspecto que el arte contemporáneo expone en su máxima ambigüedad.

Palabras clave: sublime, arte contemporáneo, ambigüedad, instalación, siniestro, inmersivo.

En el presente texto analizaré la instalación llamada “Under the water” del artista japonés Tadashi Kawamata. La versatilidad de la propuesta instalativa del artista posibilita una apertura fecunda para la semiosis en el arte. En este sentido, el texto mostrará la tensión subyacente entre el objeto artístico y el mundo.

Kawamata realiza “Under the water” el mismo año de ocurrido el tsunami de Japón, el 11 de marzo de 2011. Recuérdese que un gran terremoto en la región de Tōhoku, reportado 9,1 de la escala de Richter sacudió a Japón, lo que provocó minutos después el terrible tsunami en la región noreste, con efectos devastadores en las ciudades costeras. Seguido a esto, sobrevino el colapso de las instalaciones de la central nuclear de Fukushima Daiichi, con fuga de material radioactivo por lo que la zona cercana a la central nuclear tuvo que ser evacuada. La serie de sucesos causados entre sí produjo destrucción y muerte a una escala colosal, incontrolable para la sofisticación de la ciencia y tecnología antisísmica, e impredecible en sus efectos sociales y simbólicos. Según fuentes periodísticas y reportes especializados, las prefecturas de Miyagi, Iwate y Fukushima fueron las que recibieron los embates más poderosos de la masa marina, arrastrando todo a su paso, convirtiendo ciudades enteras en una masa viscosa. Este es el marco histórico y geográfico de las acciones simbolizadoras del arte contemporáneo, materia de indagación incesante.

Si el arte de instalación comporta una nueva manera de simbolizar el espacio, la obra de Tadashi Kawamata posibilita, precisamente, una manera distinta de recorrerlo, de implicarse estéticamente con el espacio. Su trabajo es sensible a los materiales particularmente significantes para la cultura japonesa, como la madera recuperada, los plásticos en tanto

deshechos urbanos, materiales solidarios a la idea de lo precario y contingente en el espacio urbano y natural. Es por esto que la praxis artística de Kawamata cobra una dimensión social e histórica muy sugestiva para la cultura contemporánea.

Que el artista haya proyectado y montado una obra de tales características en el mismo tiempo histórico de ocurrido el hecho es muy notable: muestra gran capacidad sublimatoria del horror y un elemento significativo: la catástrofe del tsunami se constituye como “causa” para la instalación, en el sentido que Lacan otorga a la causalidad psíquica (es decir, elementos significantes que no son del orden de lo orgánico e impactan en la psique), todo esto en concordancia con el interés que tiene el artista de trabajar con los conceptos de ruptura / resto / fragmento.

La ambigüedad en el arte de la instalación: intersticios bajo el agua

En “Under the water” Kawamata construye formas aleatorias y caóticas que se van desplegando en lo alto, suspendidas en el cielorraso, en el espacio intermitente de la galería. Ese recurso se denomina *site specific*, es decir una pieza montada en el lugar específico donde se va a llevar a cabo la exhibición. Elaborar estrategias discursivas y de montaje en el lugar otorga una cualidad contingente, de sorpresa al trabajo. El cuerpo del espectador se ve afectado *en y por* la instalación, lo sitúa bajo la pesada estructura, en un efecto de inmersión²². La instalación muestra a la vez el desarrollo del proyecto: fotografías, registros en video del tsunami, dibujos, croquis, etc.

²² La inmersión es una condición de la topología, y esto, llevado a la experiencia del espectador en la sala de exposición propicia un recorrido como “más allá”, o mejor dicho “del otro lado”, como si el mismo espectador (afectado por los significantes artísticos) estuviera cotejando su posición en un mapa/esquema de una red de subterráneos. El “más allá” alude al texto de Freud “Más allá del principio de placer”, en un dibujo topológico del recorrido subjetivo (del sujeto) en la cinta de Möebius.



Tadashi Kawamata, "Under de water", Centre Pompidou-Metz, 2016

El artista realiza enlaces semánticos que, si bien tienen un anclaje en la realidad más inmediata, permiten un acercamiento a lo horroroso de manera *intermediada*. De este modo, el poder (magnético) del horror vivenciado y *actualizado*, acá es aliviado, paradójicamente, mediante la pesada estructura de restos de madera. Subrayo la paradoja, una cualidad más del signo ambiguo. El espectador se encuentra bajo una trama abigarrada de madera con espacios intersticiales. Existe el volúmen y la intersticialidad, que opera a modo de fuelle exhalante, lo que le otorga a la instalación un carácter orgánico.

Kawamata se vale de figuras retóricas tales como la metáfora y la metonimia, esto es: concentración de sentido y dispersión/deriva del significante. El encadenamiento terminológico-metonímico de basura/escombros/desperdicio transcritto artísticamente en el ensamblaje de pedazos de madera muestra el carácter concreto de la obra, a la vez que remite a lo terrible natural del tsunami: aquí, el enlace entre los significantes y el referente aparece de manera insistente y ominosa en la instalación.

El terremoto seguido del tsunami de 2011 consistió en un fenómeno pregnante en imagen, como todo aquello que tenga a la naturaleza como generatriz destructiva. Desde la perspectiva del psicoanálisis, la pregnancia tiene un lado fascinante, recordemos que fascinación viene del latin *fascinus*, que domina la mirada, encantamiento, hechizo, embrujo.

Existe, por lo tanto, una captura del sujeto por el brillo pulsátil del objeto. El fenómeno fascinante muestra una doble valencia: atracción y rechazo.

Pongo de manifiesto un núcleo, ambiguo, entre mimesis y fascinación, a propósito de la fuerza helicoidal, mortífera del tsunami y la instalación de Kawamata. El psicoanalista Juan B. Ritvo escribe:

¿cómo la forma puede imitar lo informe? [...] El ojo (o falso ojo, más bien) del ala de la mariposa es un diseño preciso que al tomar contacto con el organismo hechizado se difunde y se vierte por todos lados como halo sombrío y no obstante luminoso, halo de muerte, en definitiva; es algo semejante al vértigo del alpinista atraído por el fondo, allá, al pie de la montaña; y también es algo que provoca, a través de la máscara del hechicero, que imaginamos desde nuestra cultura como repugnante y vil, artera en su *succionar* y *abatir* la resistencia de la criatura, empavoreciendo al que despierta sin cesar para cesar de estar incluido en la asfixia del dormir pétreo y sin sueños. (Ritvo, 2014, p. 17)

Es una escena vertiginosa la del tsunami, terrorífica por la inimaginable capacidad destructiva. Así, el imaginario se ha colmado de lo inconmensurable y amenazante del propio abismo. Como expresa Jules Michelet sobre el mar: “el agua para todos los seres terrestres, es el elemento hostil e irrespirable, el elemento de la asfixia. Barrera fatal, eterna, que separa irremediabilmente los dos mundos”²³.

Se puede constatar, en la cultura contemporánea, una sobreabundancia de imágenes del desastre producto de la fascinación por la naturaleza voraz. Innumerables registros de video subidos a internet, canales en youtube dedicados a atesorar los embates del tsunami, reportes en vivo de noticieros en todo el mundo, filmaciones improvisadas con celular por testigos azorados: todo esto muestra la contundente impronta imaginaria que tiene el suceso. Imágenes de la masa de agua barrosa, restos de viviendas, embarcaciones incrustadas en los derruidos techos, automóviles aplastados y apilados, etc.; marea moviente, “viva”, escindida de anclaje alguno e insubordinada en su derrotero destructor.

²³ Bodei (2011, p. 80). El autor cita a Michelet cuando se refiere al mar como “elemento desleal”.



Terremoto y tsunami de Tōhoku, Japón. Mw 9.0–9.1, 11 de marzo de 2011

La naturaleza se ha vuelto extraña

La arquitectura kantiana, enunciada en lo sublime matemático y lo sublime dinámico tiene la intención de cernir aquello desbordado, que sobrepasa la quietud de lo bello y se abre hacia profundidades y abismos insondables. El océano es inabarcable, las profundidades marinas desafían a la imaginación: las facultades humanas se ven violentadas por lo excesivo.

Hago una puntuación: los equivalentes en alemán de [exceso] son dos vocablos que participan de similar clima semántico: *Überschwang*, traducido comúnmente como exceso/exhuberancia y *Überschüss*, traducido como excedente/superávit. Esto está lúcidamente escrito por Kant en el párrafo XXVII de la *Crítica del Juicio*:

En la representación de lo sublime de la naturaleza, el espíritu se siente *conmovido*, mientras que en sus juicios estéticos sobre lo bello en la naturaleza, permanece en una tranquila contemplación. Esta emoción (principalmente al principio), es como un *sacudimiento*, en el cual nos sentimos alternativa y rápidamente atraídos y repelidos por el mismo objeto. Lo trascendente es para la imaginación aquí (que es llevada a la aprehensión de la intuición) como un *abismo* donde teme perderse²⁴.

²⁴ Kant, *Crítica del juicio*. Nótese la constelación densa que forman los términos *conmovido/sacudimiento/abismo*, destacadas por mí en cursiva.

Volviendo a la instalación, la labor del artista da cuenta de un *saber hacer* implicado en lo artefactual: es decir, un trabajo del cuerpo del artista y una construcción metafórica de la pieza. Al recorrerla en tanto espacio simbolizado, ¿estamos a salvo de la masa informe o bien estamos (ya) debajo, capturados en los restos deformados como si viviéramos otra pesadilla?

El artista trabaja con la oscilación misma del término sublime: *sub-limine* (super/altísimo) y *sub-limo* (debajo/fango como algo profundo). Como bien señala Bodei (2014, p. 25) asistimos a lo pulsátil del *ypsos* y el *bathos* en el ámbito de lo sublime natural.

La sublimidad de la pieza de Kawamata oscila semánticamente entre la imagen rememorada del tsunami y el trabajo metafórico con el resto a través del montaje: allí radica la potencia del signo ambiguo en el arte. La idea de lo excesivo está presente también en la emoción desbordada que causa lo sublime. Tengamos en cuenta que lo sublime no radica en una cosa en sí, sino es una emoción que se experimenta en el cuerpo.

Es interesante que la instalación se haya montado en un espacio con varios ambientes interconectados (la galería Kamel Mennour en París), aquí la topología es pertinente ya que describe un recorrido inmersivo del sujeto. Lo novedoso de la topología –tal como la piensa Lacan– es que posibilita el reconocimiento de un recorrido por parte del sujeto y, en consecuencia, una nueva posición; posición enunciativa que se encuentra “del otro lado” de la banda de Moëbius, lo que implica otra temporalidad (inconsciente, anacrónica) muy productiva si la llevamos a la experiencia artística y estética.

La tarea metafórica del artista lleva al espectador a una labor de compulsión entre el signo y el referente. ¿En qué medida los fragmentos que constituyen la trama instalada refieren a aquella basura que deja el tsunami? ¿Estamos a salvo del desastre? ¿O bien la operación simbólica de Kawamata reedita, en bucle, la pesadilla de la que no podemos salir?

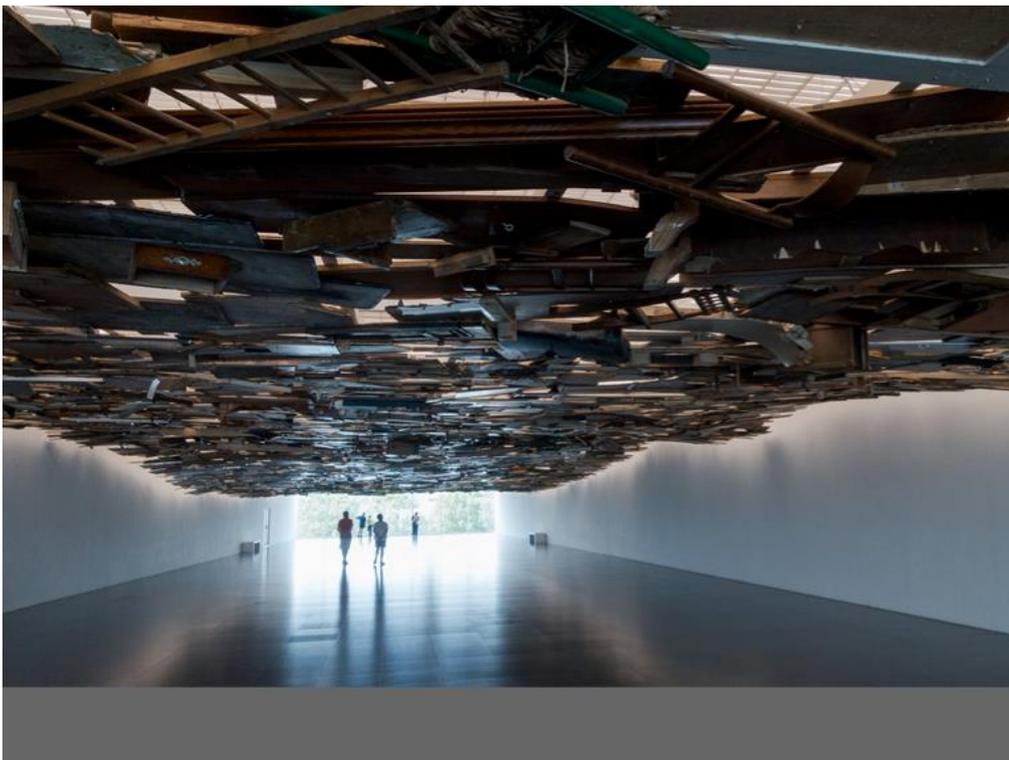
A propósito de los acontecimientos que *causan* una obra, obra no entendida como expresión de los conflictos internos del autor, Ritvo sostiene:

Las obras tienen una lógica propia – una retórica, más bien – que proviene de las redes culturales que se apropian de las intenciones y proyectos de los sujetos y los transcriben en dispositivos que con seguridad no desdeñan la *idiosincrasia*; pero la particularidad de una obra, (de una configuración, de un montaje, de cualquier cosa que configure lo que Hegel llama el “espíritu objetivo”, en términos corrientes, la “cultura”), si bien depende de las decisiones de quien llamamos autor, las que conllevan efectivamente una historicidad, deben leerse y por *razones de método*, en un sentido inverso: *de la obra a la subjetividad*, justamente porque la obra es el

acontecimiento único del encuentro también singular entre una tradición que se transmite –los medios, los estilos, las demandas de la época, etc.–, y de un transmisor que la interpreta más allá de sí mismo, en una progresión regrediente que es un progresivo desasimiento de sí. (Ritvo, 2013)

Kawamata, “causado” por el trágico acontecimiento del tsunami, invierte la lógica espacial: la naturaleza desbordada se encuentra arriba y el sujeto yace abajo; si lo pensamos moebianamente (la banda de Moebius que tiene solo lado continuo y no un anverso y un reverso) la instalación describe lo ambiguo ya que el sujeto ha pasado de un lado al otro, es decir ha operado un factor temporal en la experiencia subjetiva.

Por último, para dejar planteadas algunas inquietudes en referencia a lo sublime, se trata de repensar esta categoría estética en la actualidad para observar nuevos modos de representar lo inabarcable, cómo afecta al cuerpo del espectador y a través de qué estrategias el artista construye estéticas novedosas en la atribulada cultura contemporánea.



Tadashi Kawamata, “Under de water”, Centre Pompidou-Metz, 2016

Referencias bibliográficas

Bodei, Remo (2011). *Paisajes sublimes. El hombre ante la naturaleza salvaje*. Madrid: Siruela.

- García, Ana C. (2012). "Instalaciones. El espacio resemantizado". En Jorge La Ferla y Sofía Reynal (comps.), *Territorios Audiovisuales*. Buenos Aires: Librería.
- Kant, Immanuel. *Crítica del Juicio*. Consultado en Cervantes virtual.
- Krauss, Rosalind (2008). "La escultura en el campo expandido". En Hal Foster, *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós (pp. 59-74).
- Ritvo, Juan B. (2014). *Crítica y fascinación*. Córdoba: Alción.
- Ritvo, Juan B. (2013). *La sublimación: trayectos y problemas. La satisfacción en la estructura del sujeto: investigaciones clínicas*. <http://sujetoysatisfaccion.blogspot.com/>
- Saint Girons, Baldine (2008). *Lo sublime*. Madrid: La balsa de Medusa.

Los conceptos como armas: Una mirada de la despersonalización de la mano de Hannah Arendt

Agustina Yamila Pérez (UNT)

Introducción

La palabra persona ha sido desde los momentos más remotos de la historia un concepto bastante complejo y por ello mismo muy discutido. Grandes filósofos como Boecio, Agustín de Hipona, Leibniz, entre muchos otros, han reflexionado sobre ello en numerosos escritos, y desde diferentes perspectivas.

Algo interesante que encontramos en estas discusiones, es que el concepto de persona puede ser tan cambiante como las personas mismas. Cada pensador parece tener una opinión diferente al respecto. Sin embargo, algo de lo que ha sido testigo el mundo, es el hecho de que estos cambios en las definiciones de personas no solo han sido realizados por puro goce intelectual. El concepto de persona ha sido tomado y moldeado como una arcilla por actores o grupos de actores que buscaban crear una realidad que correspondiera a sus intereses, sin importar las consecuencias perjudiciales y hasta fatales que ello pudiera causar.

Etimología de la palabra persona

Según el *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora (1974), el término “persona” se corresponde con la palabra griega “πρόσωπον” (prosopon), que puede traducirse como “máscara”. En el teatro griego, sobre todo en las tragedias, los actores utilizaban distintos tipos de máscaras para actuar, para representar a sus personajes, de ahí se estima que derivó la palabra persona.

Siguiendo esta concepción, podemos notar que el término “persona” no se corresponde con todos los seres humanos, sino con aquellas personas que son portadores de máscaras, que pueden actuar en la sociedad, o en palabras de Hannah Arendt, son las personas que pueden *aparecer*. Arendt nos explica que en el mundo griego el *aparecer* era el poder mostrarse en el ámbito de lo público, el ámbito político por excelencia, y se aparecía mostrando la propia *doxa*, es decir, la propia opinión. La única manera de involucrarse políticamente, de poder plantear cambios o ideas para la ciudad era *apareciendo*. Sin embargo, esto mismo no lo podían hacer todos los seres humanos, sino que era derecho de los varones mayores griegos, los ciudadanos.

Si nos remontamos a los diálogos de Platón, vamos a encontrar un claro rechazo por la *doxa*, la opinión, que opone a la verdad. Intuimos que Platón gesta este rechazo porque fue

la *doxa* de su época la que condenó a su maestro Sócrates. Sin embargo, Arendt afirma que oponer verdad y opinión fue la conclusión más anti-socrática que pudo haber extraído el discípulo (2010, p. 45). Para Sócrates, como para sus conciudadanos, la *doxa* no era algo inferior, no era lo opuesto o contrario a la verdad, la *doxa* era la formulación de un discurso en el que cada ciudadano exteriorizaba lo que pensaba personalmente, era un discurso que empezaba implícita o explícitamente con la forma “me parece a mí”, y ello no era malo ni perjudicial para la ciudad o los ciudadanos, era la forma que Sócrates utilizaba por excelencia, según los diálogos de Platón, para lograr que su interlocutor piense no lo mismo que él, sino para que formule su propio pensamiento, para que pueda comunicar su propia *doxa*. Esto no quería decir que se volvía todo subjetivo y arbitrario, no hacía falta crear una “tiranía de la verdad” (Arendt, 2010, p. 49) que decapite a todas las opiniones distintas para crear un orden, porque el mundo no era desordenado. El mundo se mostraba diferente a cada ciudadano, en función del rol que ocupan en él, y por tanto podía haber tantas opiniones como personas en la *polis*, pero esto no era necesariamente un caos, porque todas las opiniones, aunque diferentes, versan sobre el mismo mundo, se puede mostrar de muchas maneras, pero el rasgo común, o lo objetivo es que es un solo mundo, a pesar de todas las diferentes opiniones, el mundo era el mismo.

Ahora podemos ver que, a pesar del descontento de Platón, la *doxa* era algo que defendía su propio maestro. Consideraba de gran importancia al arte de persuasión como parte del discurso verdaderamente político, en donde se intentaba mostrar la propia *doxa* y convencer al público que era beneficiosa a través de la simple palabra.

Después de estas consideraciones, volviendo al tema del concepto de persona, es interesante notar que en el mundo griego podemos encontrar las raíces etimológicas de la palabra "persona" en su condición plena eran los ciudadanos, los de afuera eran considerados bárbaros y hasta bestias. Quienes no eran ciudadanos no poseían máscara alguna y no podían *aparecer* porque no podían exteriorizar su *doxa*, y esto no se debía a que no tuvieran una o a que no pudieran formular la propia, sino simplemente a que no sería escuchada, porque la *doxa* dominante ya había repartido todas las máscaras, y quienes no consiguieron una fueron excluidos de la categoría de ciudadanos, y por ello mismo, excluidos de la categoría de persona.

Persona: un concepto creado

Como podemos ver, tratando de remontarnos a sus posibles orígenes, parece ser que no existe algo así como el concepto natural, absoluto y único de persona, sino que es un concepto

que ha sido creado por distintas sociedades. No habría una “idea” de persona, sino distintas *doxas* de lo que ser persona es, y en cada contexto una de ellas termina siendo la dominante.

Quizá parezca un poco caótico pensar en las personas como algo construido por las mismas, estando por ello siempre sujeto a cambio. Sobre todo, porque en nuestra actualidad contamos con una noción de persona que pareciera ser estable (jurídicamente hay un reconocimiento de la noción de persona y sus derechos), y a pesar de experimentar desigualdades sociales y muchos tipos de discriminaciones, en nuestro mundo occidental actual suena muy fuerte decir que un grupo de seres humanos, de individuos de nuestra misma especie, no son personas porque tienen o carecen de cierta cualidad²⁵.

Pero a pesar de que actualmente nuestra *doxa* dominante sobre lo que es ser persona parezca más petrificada, puede notarse que sigue siendo un concepto que hemos creado entre nosotros y puede seguir siendo tan cambiante como nosotros mismos. Giorgio Agamben nos habla de una “máquina antropológica” que, funcionando de distintas maneras en distintos contextos, se ha encargado de determinar lo humano, o de producir lo humano mediante la oposición hombre/no hombre, lo que hace la máquina es crear esta oposición mediante una inclusión, crea “una zona indeterminada en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, tan solo la inclusión de un afuera” (Agamben, 2007, p. 45). Así entonces la máquina antropológica ha funcionado desde la antigüedad para ir desplazando a algún grupo no deseado del círculo de ser hombre, círculo que la misma máquina creó.

En Argentina presenciamos un ejemplo de esto, entre los años 2018 a 2020, en la discusión del proyecto de legalización de la interrupción voluntaria del embarazo. A pesar de que muchos argumentaban que era una discusión de derechos y de salud pública (lo cual es correcto) era mucho más que eso, porque implícita o explícitamente se estaba discutiendo nuevamente que es ser persona. Todos eran conscientes de que un embrión es una vida, pero vida también hay en los árboles que talamos, en los animales que comemos y en las bacterias que combatimos con medicamentos. La discusión en realidad giraba en torno a si ese embrión tiene el mismo estatus de vida que nosotros, es decir si los embriones son personas. Hubo gran variedad de argumentos tanto de las posturas que defienden que el embriónes una persona como de los que defienden lo contrario. Lo importante a destacar es que la discusión acerca de lo que

²⁵ Es cierto que ser considerado persona en palabra no es lo mismo que ser considerada persona plena en actos, es decir que actualmente ciertos grupos siguen siendo discriminados y no gozando de una condición de “plena persona”, quizás relegados a una especie de “personas de segunda clase”. No afirmo que en nuestro actual mundo occidental todos los seres humanos gozamos de una condición plena de igualdad, pero si quiero hacer notar, a fines prácticos de este trabajo, que en los discursos dominantes ya se engloba a todos los seres humanos en la categoría de persona.

es ser persona siempre está viva, tal vez por momentos parezca dormida, pero no deja de estar siempre a disposición del movimiento de la historia.

El concepto de persona en los regímenes totalitarios

En su obra *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt hace un exhaustivo recorrido histórico, político y filosófico para explicarnos cómo se gesta el totalitarismo, el cual ella caracteriza como una forma de gobierno nueva y original, diferente de dictaduras o tiranías. Considera que los gobiernos totalitarios en la historia fueron el Tercer Reich liderado por Hitler y el régimen stalinista. Por cuestiones de extensión y de objetivos del trabajo, vamos a centrarnos exclusivamente en el régimen nazi.

En la primera parte de su obra, Arendt nos muestra que en todo el siglo XVIII se manifiesta un gran rechazo hacia los judíos. Esto producido por diversos factores sociales que ya acarrea la historia occidental. En la segunda parte de la obra, la filósofa hace un análisis del imperialismo o los imperialismos en las distintas naciones, porque considera que es una condición necesaria para el totalitarismo. Los gobiernos de la mano de la burguesía empezaron a buscar expandir sus fronteras en ultramar. Varias potencias, sobre todo Inglaterra y Francia, empezaron a apoderarse de todo el planisferio, tomando los territorios del continente africano y de Latinoamérica. Pero había gobiernos que (en palabras de Arendt) “llegaron tarde” a la expansión ultramarina, como es el caso de Alemania, y allí empezó a aparecer el germen del totalitarismo, pensando en comenzar a expandirse no solo en ultramar sino también en el continente y el mundo entero, aspirando un gobierno mundial.

En este punto podría encontrarse un conflicto entre un movimiento totalitario y el pueblo judío, ya que los movimientos totalitarios aspiraban a alcanzar la totalidad del mundo, sintiéndose por encima de todas las naciones, de cualquier gobierno. Lo que aspiraban, no era otra cosa que lo que ya sostenían de otra manera los judíos: ser un pueblo elegido por encima de los demás pueblos, sin nación concreta porque su territorio era el mundo. Era claro que no podían convivir en armonía teniendo el mismo objetivo, pero de aplicación diferente. Sin embargo, no fue eso, o no fue principalmente eso lo que llevó al aniquilamiento de una espantosa cifra de personas judías. Hitler, como muchas personas de su contexto, sentía rechazo hacia el pueblo judío, y advirtió que podía utilizar ese rechazo generalizado para su propio beneficio, para el beneficio de su proyecto, porque en vista a todos sus objetivos, lo primero que necesitaba era un enemigo común.

En la tercera y última parte de su obra, Arendt nos habla del totalitarismo ya en el poder, y esta es la parte que más me interesa, ya que aquí se ilustra el verdadero horror que padeció el

pueblo judío por el simple hecho de su condición de judío. Hitler logró en toda su sociedad²⁶ que cuando alguien vea a una persona judía, no viera a una persona, sino solo a un judío, no viera a un par, sino a un monstruo, alguien diferente, alguien que no es como yo, y por tanto alguien cuya vida no es para nada valiosa, sino que incluso estorba.

Uno de los logros más notables de este movimiento totalitarista con Hitler a la cabeza, fue que una vez en el poder, no se tuvieron que encargar de espiar a toda la población para saber que cumplían con las disposiciones del movimiento, porque el miedo ya había sido difundido lo suficiente como para convertir a todos en cómplice de sus objetivos. Cada ciudadano que sospechaba de su vecino lo delataba inmediatamente, porque temía que en el caso de no hacerlo podrían considerar que el mismo también realizaba algo sospechoso, “Un vecino se convierte en un enemigo más mortal que los agentes policiales oficialmente designados” (Arendt, 2019, p. 570).

Ahora bien, el plan de Hitler era ir sacando poco a poco a más individuos de la categoría de persona, no quería exterminar solo a los judíos, sino que de haber podido hubieraseguido por más. Sin embargo, los judíos eran el blanco perfecto para empezar a despersonalizar, ya que el antisemitismo acarrea historia. Como bien nos dice Arendt “La propaganda nazi fue lo suficientemente ingeniosa como para transformar el antisemitismo en un principio de autodefinición y eliminarlo así de las fluctuaciones de la simple opinión” (2019, p. 493).

Para poder llegar a aniquilar a los judíos, se los diferencio más de lo que ya estaban diferenciados, implementando en toda la sociedad la idea de que los judíos no eran sospechosos de hacer algo, no eran criminales por lo eran capaz de hacer, sino que eran enemigos, enemigos totalmente objetivos por el simple hecho de ser judío, no teníamos que esperar que nos hagan algo, que cometan un crimen, solo por ser judíos eran enemigos, y llegó a convencer de ello a su sociedad. Se condenaba a este grupo no por sus acciones, sino simplemente por lo que eran.

Los campos de concentración y exterminio nazi son el experimento más grande de despersonalización²⁷. No solo fueron utilizados para degradar, torturar y matar a seres humanos, sino que se utilizaban para “eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y detransformar la personalidad humana en una simple cosa, en algo que ni siquiera son los animales” (Arendt, 2019, p. 590).

²⁶ Claramente hubo excepciones, algunas personas llegaron a dar su vida por defender o ayudar a una persona judía. Sin embargo, gracias al terror que provocaron los movimientos totalitarios en el poder, esas personas eran las menos, vivían en las sombras, y el sacrificio de su vida por no ser parte de esa masacre incluso termina sirviendo a los movimientos totalitarios para asustar más al resto de la población.

²⁷ A pesar de que existieron otros campos de concentración, en distintas partes del mundo, como en Estados Unidos, por ejemplo, no tuvieron la misma función y para nada fueron un instrumento de despersonalización tan grande como lo fue en la Alemania nazi.

Y esto solo era posible en los campos, en otro contexto la espontaneidad humana puede ser totalmente eliminada, porque una condición necesaria para poder lograrlo, era el aislamiento respecto del resto del mundo, que esos seres humanos sintieran que no existe nada más en esta vida para ellos que eso mismo que están viviendo.

Este aislamiento de los campos de concentración era también hacia afuera, es decir hacia el resto de la población. La sociedad sabía que existían campos de concentración, pero no mucho más, y además el simple hecho de hablar de estos campos “secretos” constituía un delito, entonces al no poder hablar de ello, era difícil que cobren realidad en la sociedad, aunque cada uno internamente sabía que los campos estaban ahí.

Considerando que un hombre depende para su conocimiento de la afirmación y de la comprensión de sus semejantes, esta información, generalmente compartida, pero individualmente guardada y nunca comunicada, pierde su realidad, y asume la naturaleza de una simple pesadilla. (Arendt, 2019, p. 590)

El aislamiento que sufrían las personas judías se realizaba desde el primer momento en que eran aprehendidos. Eran trasladados en camiones como ganado, sin mucho espacio siquiera para moverse, separados de los suyos, de quienes los conocían, puestos en distintos campos o pabellones, torturados de diversas maneras, estando muchos, pero sintiéndose totalmente solos, abstraídos de la realidad, viviendo su día a día sin entender bien qué es lo real y que es una pesadilla.

Aquí está la despersonalización: no es que los nazis pensaron que los judíos los estorbaban y simplemente los mataron, sino que se convencieron a ellos mismos que la vida de un judío era de un valor casi nulo, que no eran iguales al resto, que no merecían el respeto de una persona. Convencieron también de ello a toda la sociedad. Pero el logro estuvo cuando realmente destruyeron en las mismas personas judías sus deseos, su personalidad, su instinto de supervivencia, su espontaneidad, pasando a convertirlos ni siquiera en animales, sino más bien en cosas.

La despersonalización ni siquiera terminaba con la muerte, porque el nazismo llegó también a despersonalizar la muerte humana. La muerte en las personas se da de una manera muy diferente que en el resto de los seres vivos, porque está cargada de simbolismo, la muerte de una persona nos toca, en mayor o menor medida, pero entra y afecta en algún sentido nuestra experiencia. Los nazis no eran simples asesinos, un simple asesino mata a un hombre y deja tras de sí un cadáver, se mueve en los terrenos conocidos de la vida y la muerte. Lo que

realizaron los militantes totalitarios fue más allá de eso, porque no dejaban tras de sí un cadáver, sino que los hacían desaparecer, haciendo de cuenta que esa persona nunca existió, y para hacerlos desaparecer en el sentido extenso de la palabra, tenían que realizar todo el proceso previo de aislamiento, por ello el proceso era lento, para que cuando llegue el momento de matar a esa persona que han convertido en cosa, no esté en el recuerdo de nadie, nadie iba a saber que lo habían matado, porque para los nazis simplemente no había existido.

El auténtico horror de los campos de concentración y exterminio radica en el hecho de que los internos, aunque consigan mantenerse vivos, se hallan más aislados del mundo de los vivos que si hubieran muerto, porque el terror impone el olvido. (Arendt, 2019, p. 596)

Lo realmente terrorífico de este régimen totalitarista, es que mostró realmente lo que el hombre es capaz de hacer, que el hombre puede “hacer realidad diabólicas fantasías sin que el cielo se caiga o la tierra se abra” (Arendt, 2019, p. 600). Lo grotesco de todo esto, lo que llevó a las mismas víctimas a perder toda su esperanza, era el horroroso azar que los había colocado en esa situación, saber que todo ese castigo se les estaba infligido sin ningún motivo justificado, y que realmente podía ser infligido a cualquiera.

El hecho de que haya sido posible que existan en una sociedad montañas de cadáveres, así a la ligera, es el resultado de todo un proceso en el que permitió concebir que esos cadáveres ni siquiera eran personas, incluso antes de morir ya eran cadáveres vivientes, a nadie les importaba la vida de los judíos, y poco a poco con todo su lento proceso de tortura, les quitaron hasta a los mismos judíos la importancia y la preocupación por su propia vida.

Los campos de concentración tornaron la muerte en sí misma anónima (haciendo imposible determinar si un prisionero está muerto o vivo), privaron a la muerte de su significado como final de la vida realizada. En un cierto sentido arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando por ello que nada les pertenecía y que él no pertenecía a nadie. Su muerte simplemente pone un sello sobre el hecho que en realidad nunca había existido. (Arendt, 2019, p. 600)

Conclusión

Realmente es complicado y complejo poder decir qué es ser persona y desde cuándo o hasta qué punto uno lo es. Quizá la complicación de su definición provenga de un rasgo que sí podamos marcar como constitutivos: su complejidad.

Los hechos en la historia dan cuenta de que el hombre puede, cuando lo desea y tiene el poder o la persuasión suficiente, llegar a cambiar el concepto de persona, e incluso apartara otros individuos de este concepto. Esto llega a causarnos miedo porque ya estos mismos ejemplos nos han dado la prueba viva de lo que el ser humano es capaz, todos los mitos en lo que se les atribuye una bondad por naturaleza parecen quedar obsoletos cuando la humanidad misma ha sido testigo de los campos de concentración y de exterminio. Da miedo pensar que en este mundo mandan los seres humanos y no nada superior de bondad infinita, da miedo porque entonces pareciera que no hay límites en el accionar.

Sin embargo, no creo que la solución sea buscar una forma estática del mundo, y una forma estática del ser humano en sí, ni siquiera podemos asegurar que el actual concepto de persona (por más inclusivo y abarcativo que parezca en nuestro contexto) tenga que quedar estático, porque no sabemos cuándo suceda algo que nos lleve necesariamente a replantearnos el concepto de persona.

Da miedo, claro que da mucho miedo pensar en las atrocidades que se pueden cometer con esto presente, porque solo una persona que es consciente que el ser persona es algo totalmente construido y que por ello puede buscar estrategias para cambiarlo en busca de su propio beneficio, puede llegar a realizar algo tan horroroso como lo que realizó el Tercer Reich. Sin embargo, siendo todos conscientes de que el ser persona es algo que creamos, que consensuamos, que cambiamos, es como se puede también evitar caer en situaciones tan catastróficas como las que ya ha mostrado la historia, porque solo sabiendo que una definición de persona no es palabra absoluta, podemos cambiar las definiciones de personas que castiguen, que torturen, que asesinen a otros seres humanos que reconozco son tan personas como yo, aunque el líder de turno lo niegue.

No tengo una postura clara y definida al eterno debate de si el ser humano es bueno o malo por naturaleza, si tengo claro que a lo largo de la historia este ha cometido actos atroces, pero también tengo claro que ha llevado a cabo actos muy nobles. Una vez escuché, en un Encuentro Nacional de Mujeres, como se pasaba de boca a boca la anécdota de dos jóvenes detenidas en un centro clandestino en la última dictadura militar de nuestro país. Contaban que sus torturadores pasaban en las noches eligiendo a quién violar esta vez, a una de las jóvenes la habían elegido muy seguido, por lo que cuando la quisieron volver a elegir, la otra saltó en su defensa, siendo claramente reducida por los torturadores y además terminando como la elegida para esa noche. Las jóvenes no se conocían, no tenían un vínculo, sin embargo, una arriesgó todo para defender a la otra una noche. Pido disculpas por la falta de rigurosidad académica de esta anécdota, solo quería cerrar concluyendo con esto que, aunque de miedo lo moldeable que

es el concepto de persona, los seres humanos como la joven en el centro clandestino me dan la fe suficiente como para confiar que a cada definición que lastime, que torture, que sea usada como arma, le va a llegar su resistencia en busca de definiciones que incluyan, que acojan y que respeten.

Referencias bibliográficas

Arendt, Hannah (2019). *Los orígenes del totalitarismo* (trad. de Guillermo Solana). Madrid: Alianza.

Arendt, Hannah (2010). "Sócrates". En *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.

Ferrater Mora, José (1974). "Persona". En *Diccionario de filosofía abreviada*. Buenos Aires: Sudamericana.

Agamben, Giorgio (2007). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Capitalismo informacional: la dominación a través del deseo

Mariano Terraf (UNT)

Resumen: En las últimas décadas se asiste al avance del capitalismo informacional, donde el trabajo inmaterial, cuya característica principal es la de producir bienes inmateriales como la información, la comunicación o las respuestas emocionales, ha adquirido gran relevancia debido al avance de las tecnologías digitales. Las subjetividades producidas por este modo particular del trabajo contribuyen a reforzar las condiciones para un borramiento de la dimensión jurídica de la ciudadanía en términos de derechos, un desinterés por la construcción democrática del espacio público y un debilitamiento de las instituciones político representativas. Se busca dar cuenta de los modos en que la dominación a partir del deseo modela las subjetividades en el marco del capitalismo informacional y, a su vez, reflexionar sobre su impacto en el retroceso de la dimensión política de la ciudadanía.

Palabras clave: capitalismo informacional; trabajo inmaterial; subjetivación; hegemonía.

Introducción

Este trabajo busca ofrecer algunas claves para leer las consecuencias políticas del capitalismo informacional, que para algunos autores es la versión más actual del capitalismo. Los modos en los que se organiza político-económicamente una sociedad impactan de manera directa sobre las subjetividades que la conforman. El objeto de la siguiente exposición será describir la forma en que nos organizamos y cómo esa estructura afecta nuestras decisiones, relaciones, concepciones y deseos. Se tomará el concepto de hegemonía del trabajo inmaterial propuesto por Antonio Negri y Michael Hardt y se intentará explicar su funcionamiento y características principales. Se buscará ilustrar sus consecuencias y analizar de qué manera afecta a las subjetividades y la concepción de la política en nuestro contexto.

La hegemonía del trabajo inmaterial

Michael Hardt y Antonio Negri afirman:

En todo sistema económico coexisten numerosas y diferentes formas de trabajo, pero siempre hay una figura que ejerce su hegemonía sobre las demás. Esta figura hegemónica ejerce un efecto centrípeto que va transformando a las demás, de modo que estas adoptan sus cualidades centrales. (Negri, 2004, p. 135)

Es decir, que a partir de identificar cuál es la forma laboral hegemónica, se puede obtener una clave de lectura para comprender los cambios que suceden en el resto de las esferas laborales y atisbar hacia dónde se dirigen.

Al tener en cuenta este concepto, se entiende la radical importancia que adquiere preguntarse cuál es el trabajo hegemónico en la actualidad. Para encontrar la respuesta a esta pregunta es fundamental aclarar antes que la hegemonía de un sector laboral no refiere a un asunto cuantitativo. Se trata de un aspecto cualitativo, pues lo que le otorga el carácter hegemónico es justamente su centralidad, ya que ejerce una fuerza que hace que el resto de las esferas laborales adopten sus cualidades.

En los siglos XIX y XX, el trabajo hegemónico era el fabril, un trabajo minoritario en comparación con otras formas de producción como la agrícola. Su hegemonía no radicaba en la cantidad de trabajadores en el rubro, sino en el hecho de que ejercía la mencionada atracción centrípeta sobre el resto de las esferas laborales como la minería y la agricultura, lo que lograba que toda la sociedad se industrializara. Es decir, que no solo afectó al modo de producción sino también a los ritmos de vida que se volvieron los mismos que los del trabajo industrial. La sociedad comenzó a organizarse en torno a sus horarios y formas, hasta transformar gradualmente a las instituciones sociales como la familia y la escuela.

El hecho de que el trabajo hegemónico afecte a las otras esferas no significa que esta afección sea total, cada sector laboral continúa teniendo sus particularidades, pero se puede observar que con el tiempo aparecen más aspectos comunes con respecto al trabajo hegemónico en esa diversidad.

Negri y Hardt postulan que el trabajo hegemónico en la actualidad es el inmaterial, entendido como “el trabajo que crea bienes inmateriales, como el conocimiento, la información, la comunicación, una relación o una respuesta emocional” (Hardt et al, 2004, p. 136).

Es importante añadir a esta definición que los autores lo nombran también como trabajo biopolítico, pues a partir de él se crean las relaciones y en última instancia se produce la propia vida social. El hecho de que el concepto abarque lo biopolítico tiene que ver con que las fronteras entre lo económico, lo social, lo político y lo cultural se disuelven y se confunden cada vez más.

Existen varios indicios para afirmar que el trabajo inmaterial es en la actualidad la forma laboral hegemónica. La prueba principal y más concreta se encuentra en las tendencias de empleo:

En los países dominantes, el trabajo inmaterial es central en la mayoría de los empleos que las estadísticas señalan como de más rápido crecimiento como, por ejemplo, el personal de restauración, los representantes comerciales, los técnicos en informática, el personal docente y los trabajadores de la salud. (Hardt et al., 2004, p. 144)

Al mismo tiempo, se advierte otro aspecto importante: la tendencia de los mismos países a trasladar el trabajo material (como el industrial y agrícola) a otros países periféricos. En segundo lugar, las formas de producción están adoptando algunas características de la producción inmaterial: se integran computadoras en todo tipo de producción, los mecanismos de comunicación, la información, los afectos y conocimientos están transformando las prácticas productivas tradicionales, como por ejemplo se puede ver en la agricultura, donde la codificación genética de una semilla tiene un rol fundamental en su modo de producción y delimitación legal. En tercer lugar, se puede reparar en la creciente importancia que adquirieron diversas formas inmateriales de propiedad, como la propiedad intelectual.

Finalmente, Negri y Hardt identifican como característica de la producción inmaterial la forma de red distribuida, a la que definen como: “en la que los distintos nodos siguen siendo diferentes, pero todos están conectados en la red; además, los límites externos de la red son abiertos, y permiten que se añadan en todo momento nuevos nodos y nuevas relaciones” (Hardt et al., 2004, p. 17). Esta red, al igual que ocurría con la industria, está apareciendo en todas las facetas de la vida social. La función clave de una forma hegemónica de producción es transformar a la sociedad completa a su imagen, esto es una tendencia que no se puede ver reflejada en una estadística.

Se propone, en base a lo expuesto, asumir la hegemonía del trabajo inmaterial en la actualidad y postularla como motor explicativo del comportamiento de la organización político-subjetiva.

Consecuencias de la hegemonía

El trabajo inmaterial, que se refiere a actividades laborales basadas en la producción y el intercambio de información, conocimiento y servicios, está estrechamente relacionado con el capitalismo informacional que en las últimas décadas aceleró su crecimiento. Mariano Zukerfeld (2013) analiza el fenómeno y muestra cómo se ha desarrollado a partir de la mercantilización del conocimiento, gracias a dispositivos de propaganda y delimitaciones legales de propiedad intelectual. En este sentido, a partir de 1990, se observa el crecimiento de las leyes de *copyright* y patentes debido a un recorrido jurídico apoyado en *lobby* y campañas de propaganda con el fin explícito de convertir al conocimiento en mercancía.

Además de la delimitación legal de propiedad intelectual, existe el modelo de apropiación excluyente que, en lugar de generar un cerco para impedir el acceso a sus productos, logra bajar el precio de la mano de obra y se aprovecha de información impaga a

través de acuerdos contractuales específicos, como los que livianamente se aceptan cuando se crea una cuenta en Gmail. Las empresas que utilizan estos recursos, ofrecen de manera gratuita el acceso a su plataforma, a sus herramientas y demás servicios, pero lo hacen con el fin de apropiarse de una copiosa cantidad de información.

Mediante la apropiación excluyente (Zukerfeld, 2013) explotan el débil ejercicio de derechos. Por lo general, se cede el conocimiento propio en forma voluntaria. A partir de esto se observan subjetividades que continuamente se exponen y son expuestas, que publican su información y la de otros, haciendo de estas prácticas el centro de su interacción social. Las subjetividades que se derivan de este modelo ceden incluso su información más íntima. Quienes no se suman a la práctica quedan por fuera del circuito social, político y laboral.

Justamente en el campo laboral, luego de la pandemia del COVID-19, esta situación se vio favorecida y agravada, al punto en que se confundieron los límites entre la vida privada y la del trabajo. Se volvió una práctica recurrente instar a que las personas trabajen, estudien, socialicen y jueguen, de manera virtual, en sus domicilios. Así, los límites de lo privado, lo íntimo, lo laboral y lo social se disuelven progresivamente, se distorsionan horarios laborales o se mezclan el espacio íntimo con el de trabajo.

La disolución de esas fronteras por el aspecto biopolítico de la hegemonía del trabajo inmaterial se aprecia cada vez más en la intromisión y confusión de las esferas laborales, sociales y políticas. Actualmente, incluso, a la hora de pensar en su perfil laboral, se recomienda a las personas tener redes sociales activas, que den cuenta de quienes son, de cómo se relacionan y cuáles son sus círculos. El mismo aspecto tiene su impacto en la política, pues la vida privada de quienes ocupan cargos, deja de serlo por el mismo factor. Así, quedan expuestas diversas constancias virtuales con las que se denigran o favorecen las imágenes.

En este entorno, la imagen cobra un rol protagónico, pues la apariencia de las redes sociales comienza a ser la carta de presentación en el ámbito social y laboral. Esto provoca una serie de cuidados estéticos que podemos observar en distintos aspectos de la vida cotidiana. No es difícil asociar esta conducta al auge de los gimnasios y la vida saludable. A ello se suma la práctica incesante de tomar fotos y *selfies*, aplicando filtros a diversas vivencias, que cada vez requieren menos de un carácter singular o especial para que se justifique capturarlas y exponerlas.

Por otro lado, el trabajador inmaterial y, en consecuencia, el sujeto promedio de la actualidad, se ve sometido, por necesidad o por voluntad, a la continua práctica del *multitasking*. Cada vez son más las ventanas que el trabajador debe tener abiertas para poder cumplir con su labor.

A su vez, en la vida cotidiana, la inconmensurable variedad de información hace que navegar en las redes sociales sea estar continuamente expuesto a avisos, anuncios y publicidades de distintos sitios, como así también a estrategias de los mismos usuarios de las redes que buscan ganar la atención de los navegantes. Surgen así técnicas de posicionamiento para lograr ser vistos primero, como el pago directo a las redes sociales para ganar esta posición o técnicas como el *clickbait*²⁸, entre otras.

Este universo de anuncios y métodos, que tienen por objetivo ser cada vez más llamativos, arroja como resultado sujetos con atención totalmente dispersa, fragmentada, cuya incapacidad abarca diversos aspectos de sus vidas como la imposibilidad de conversar, asistir a una clase o ver una película sin revisar continuamente las pantallas de sus celulares.

La pérdida de atención de las subjetividades junto a la encarnizada lucha de las empresas informacionales por captar lo que queda de ella, generan ideas escabrosas como enunció Reed Hastings (director de Netflix) cuando fue preguntado sobre sus competidores y su respuesta fue “mi mayor competidor es el sueño”, haciendo alusión a la necesidad de que la gente duerma menos para poder consumir más películas y series.

La gestión de la información subida y consumida por los usuarios, a los fines de capturar más la atención, se realiza a través de algoritmos encargados de ofrecer a los navegantes información ajustada a sus preferencias. A medida que el algoritmo conoce más al usuario se vuelve más preciso, lo que genera que confíe más en la recomendación. El resultado de tener una multitud de personas que consumen solo la información que desean es la polarización.

Los usuarios de internet se encuentran solo con canales que entregan opiniones similares a las suyas, lo que muchas veces los lleva a pensar que el sentido común está de su lado y que la mayoría piensa como ellos. La convicción de que se está en sintonía con la mayoría y que la opinión contraria es prácticamente nula genera intolerancia, odio y violencia contra quien se considere el otro.

En cuanto a las consecuencias políticas, se puede observar una reducción de la esfera pública y un acrecentamiento de la privada. La pandemia ha hecho que, aparte de lo laboral, en lo judicial o lo académico, se deba recurrir cada vez más a empresas informacionales como Google (dueña de Meet, Classroom, Drive, etc.). Es decir, que cada vez más instituciones estatales deben recurrir a empresas privadas, protegidas por este tipo de leyes, para poder subsistir en un universo virtual que hoy se impone como necesario.

²⁸ Traducido al español como “ciberanzuelo” o “anzuelo de *clicks*”. Describe un tipo de contenido virtual que busca, de manera engañosa, generar ingresos publicitarios utilizando miniaturas llamativas para atraer la mayor cantidad de *clicks* posibles.

Otra consecuencia del mayor predominio de la esfera privada por sobre la pública es la configuración de subjetividades cada vez más dispersas y atomizadas, en virtud de un sistema algorítmico que las ordena según sus preferencias. Sujetos que identifican su deseo con la atención de otros; con conseguir *likes* o seguidores, deseo que se encuentra en sintonía con la necesidad de las empresas informacionales de captar más atención. Subjetividades convencidas de su verdad, intolerantes al otro y a lo distinto, gestionadas y ordenadas por un sistema virtual sin poder organizarse por ellas mismas, sin capacidad de reconocer lo común, sin mayor posibilidad de representación de su voluntad que la de un *click* que las organice automáticamente.

Consideraciones finales

Sin dudas el capitalismo informacional ofrece grandes ventajas y una vida más cómoda. Pero no debemos dejar escapar del análisis el modo en que configura las subjetividades. Una sociedad arriesgadamente polarizada, vacía de contenido, de pensamiento crítico, obediente a un algoritmo y falta de atención hace correr riesgo a sus vínculos.

Las potencias que indudablemente tiene la virtualidad hacen que peligrosamente se pueda creer que todo es comunicable en términos de bits. Cabe la pregunta de si con estas aseveraciones no se pierde algo humano y, en consecuencia, algo político. Reducir la interacción humana a una videollamada o peor, a un *like* o un *retweet*, es en algún punto un silenciamiento. Dar un “me gusta” o un “no me gusta” es dar una opinión binaria, polarizada a la que muchos asumen como válida y de la que probablemente nos sorprenderíamos si analizáramos sus consecuencias. Un compendio de *clicks*, *likes* y *dislikes* dista de ser un compendio de voluntades humanas, sin embargo, de ellos están compuestos los algoritmos a los que se obedece casi sin cuestionamiento alguno. El retroceso de la ciudadanía política que esta situación implica, debe advertirnos acerca de la urgente necesidad de cuestionar el modo en que somos gobernados en el contexto del capitalismo informacional.

Referencias bibliográficas

- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2004). *Multitud*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Sadin, Eric (2021). *La inteligencia artificial o el desafío del siglo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Sadin, Eric (2022). *La era del individuo tirano*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Zukerfeld, Mariano (2013). *Obreros de los bits*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Zukerfeld, Mariano (2020). “Bits, plataformas y autómatas: Las tendencias del trabajo en el capitalismo informacional”, *Revista latinoamericana de antropología del trabajo*, 4 (7), 1-50. <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/lat/article/view/623/532>

Cultura audiovisual contemporánea:

Instituciones, teorías, historia, arte, narrativas y formas de producción

La cultura audiovisual contemporánea no constituye un objeto único, estable y claramente delimitado sino, en rigor, un sistema complejo de interacciones entre objetos de estudios diferentes. En este simposio proponemos reflexionar sobre el cine y las creaciones audiovisuales y artísticas en general (tanto de ficción como de no-ficción) desde un abordaje múltiple y en convergencia con distintas disciplinas. Los temas que se afrontan recorren un abanico de cuestiones que hacen posible un abordaje multidireccional: desde la conexión del cine con la filosofía, con la semiótica, la estética del cine, las miradas políticas y sociológicas del cine y la historia de las instituciones, hasta la adopción de perspectivas críticas a través del audiovisual, del arte en diferentes manifestaciones tradicionales y contemporáneas, la influencia de los géneros y del lenguaje audiovisual, la variabilidad de estructuras y formas de producir artes audiovisuales. El propósito prioritario del simposio es conformar un encuentro interdisciplinario y transversal en torno a los problemas y debates actuales vinculados al cine, los medios de comunicación, la cultura, la digitalización, las narrativas, los lenguajes artísticos y los sentidos de las nuevas configuraciones sociales, tanto a nivel local, como nacional o internacional.

Definimos la cultura audiovisual como un conjunto heterogéneo de prácticas de distinta naturaleza –pero espacial, temporal y simbólicamente situadas– que inciden de manera determinante sobre la realización (modos de producir), la recepción (modos de percibir) y la reflexión (modos de pensar) de lo audiovisual. Buscamos poner en discusión, entonces, estas prácticas a partir de diferentes dispositivos y sistemas de relación en los que acaecen.

Como hipótesis general, y en vistas a cartografiar dicha complejidad, partimos de la premisa de que es posible observar un triple anudamiento en el que las diferentes experiencias se condicionan mutuamente. Es sobre la base de determinadas ideas de lo audiovisual que se construyen las instituciones que lo posibilitan; es en relación a estas instituciones que se ponen en circulación discursos teóricos y artísticos que dinamizan y redireccionan los objetivos institucionales; es la experiencia de realización (artística y teórica) la que forja nuevas sensibilidades y desplaza la manera de ver y de pensar lo audiovisual. Por tanto, es en este círculo virtuoso de determinación y de desvíos recíprocos en donde se sitúa la génesis de la cultura audiovisual contemporánea.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Aldo Ternavasio, Fernando Galucci, José Guzzi, María Lenis, Gustavo Caro, Pedro Ponce, María Gallo Ugarte, Carolina Coppens y Germán Azcoaga.

Espejo, espejito... Sobre el concepto de “colonialidad del ver” aplicado a las representaciones de “lo femenino” en las producciones audiovisuales

Carolina Coppens (CECAC, EUCVyTV-UNT)

Resumen: A partir del reconocimiento de que las “prácticas del ver” pueden ser entendidas como praxis complejas de construcción cultural, nos proponemos profundizar el análisis de obras audiovisuales desde un enfoque de género, consideraremos algunos de los factores que intervienen en el establecimiento de las diferencias sociales que nos llevan a identificar los prejuicios socioculturales reproducidos en la narrativa audiovisual de ficción para así profundizar en el modo en que funciona la construcción de sentidos desde una perspectiva de género del lenguaje cinematográfico.

Palabras clave: Colonialidad; Decolonialidad; Colonialidad del Saber; Colonialidad del Ver

La sociedad caleidoscópica

La realidad de las sociedades contemporáneas se asemeja a un gran caleidoscopio, pequeños fragmentos que se reagrupan, mutan y dibujan una nueva forma una y otra vez. Esos pequeños fragmentos antes agrupados bajo un manto protector de conceptos cuasi metafísicos, como la identidad, el género, la cultura, la religión, la nacionalidad e incluso la raza, se disgregaron en múltiples subjetividades. Estas subjetividades bregan por un espacio de poder propio considerado como una palestra desde la cual reivindicar el derecho individual por encima de cualquier otro derecho que amenace con aferrarse a viejas convenciones que necesariamente desarticulaban minorías y diferencias (llámense Estados Nación, sociedad patriarcal, etc.). Esta necesidad de prevalencia de la subjetividad, trae aparejada la indefinición, entendida como incapacidad o imposibilidad de definir taxonómicamente a individuos concebidos como grupo e incluidos en una jerarquía y categoría. No es operativa en nuestras sociedades la idea o concepto totalizador, abarcador y unificador del universalismo moderno, el sistema derivado de ello resulta cuanto menos inoperante frente a esta realidad.

Valga la advertencia: intentar establecer parámetros que tienden a generalizar y objetivar, al mismo tiempo adentrarnos en el campo de la identidad de género y la identidad cultural, se presenta *a priori* como una contradicción. Una identidad individualmente construida, y una identidad de grupo condicionada y determinada por diferentes factores. A riesgo de plantear esta ponencia como una larga introducción al tema propuesto, vale la pena despejar nuestro campo epistemológico y definir algunos conceptos que utilizaremos.

Colonial/Colonialidad/Decolonialidad

Resulta innegable el aporte al pensamiento sobre la subalternidad de la teoría postcolonial en los años 80 de la mano de pensadores mayoritariamente provenientes de las antiguas colonias británicas y francesas. Si bien en sus comienzos se plantea como un estudio comparativo dentro del ámbito de la literatura, rápidamente se extiende a otros ámbitos académicos. Autores como Gayatri Spivak (India), Homi K. Bhabha (India) o Edward Said (Palestina), entre otros, vienen a cuestionar la manera en la que Europa occidental ha construido su conocimiento en base a enormes intereses económicos y consuetudinarios prejuicios raciales.

En su libro *Orientalismo*, Edward Said (1990) introduce una idea que precede a la “colonialidad del poder” propuesta por Aníbal Quijano. Said analiza el modo en el que académicamente se creó en Inglaterra, durante el siglo XIX, una disciplina llamada orientalismo para intentar explicar características propias de la cultura de medio oriente y cómo dicho conocimiento tiene por finalidad la dominación imperialista, pero sobre todo su justificación. Cómo es utilizada para difundir la idea de supremacía inglesa entre propios y ajenos. Cómo ese conocimiento, ese saber, es sustentado como orden natural, exalta su superioridad y es el espejo a través del cual se reconocieron y se aprehendieron a sí mismos los *orientales*.

Algo similar plantean algunos pensadores latinoamericanos a principio de los años 90, agrupados bajo el nombre de Modernidad-Colonialidad²⁹. Comienzan por establecer una distinción entre “lo colonial” (que hace referencia a los procesos económico-sociales que se llevan a cabo durante la época de la colonia) y la colonialidad (que refiere a la trascendencia jurídico política de lo colonial en la época de la conformación de los Estados-nación en América). Es decir, se trata de lo colonial después de que finalizó la colonia.

El pensamiento decolonial incorpora conceptos que operan desde la dinámica deculturación-aculturación³⁰ y plantea la prolongación del pensamiento colonial en tres bloques: “colonialidad del poder” (la persistencia de las estructuras de poder colonial), “colonialidad del saber” (las formas hegemónicas del conocimiento) y “colonialidad del ser” (la subalternidad aprehendida desde la interpretación que un “otro” hace sobre nosotros). A esta

²⁹ Entre ellos los sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes, los semiólogos Walter Mignolo y Zulma Palermo, la pedagoga Catherine Walsh, los antropólogos Arturo Escobar y Fernando Coronil, el crítico literario Javier Sanjinés y los filósofos Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones y Nelson Maldonado-Torres.

³⁰ La deculturación es la pérdida de elementos de la propia cultura. La aculturación es el proceso mediante el que una cultura receptora asimila e incorpora elementos procedentes de otra cultura o de otro grupo con los que ha estado en contacto directo y continuo durante cierto tiempo.

trilogía del pensamiento decolonial se sumará tiempo después el concepto de “colonialidad del ver” propuesto por Joaquín Barriandos:

El teórico peruano Aníbal Quijano ha hablado de la colonialidad del poder; posteriormente, los debates del “grupo decolonial” han expandido este concepto y han hablado de la colonialidad del saber y de la colonialidad del ser; [...] la colonialidad del ver establecería un contrapunto táctico entre los otros tres niveles: el epistemológico (saber), el ontológico (ser) y el corporático (o corpo-político como lo define Ramón Grosfoguel). Dicho contrapunto abriría, desde el punto de vista de este cuadrivium decolonial, un campo nuevo de análisis de las maquinarias visuales de racialización que han acompañado el desarrollo del capitalismo moderno/colonial. (2010)

Desde esta perspectiva, podemos decir que nuestra cultura y todas las subjetividades que la constituyen, han sido interpretadas y traducidas según un interés de supremacía, que justifica las acciones más radicales en nombre de “nuestro bien”, y adapta a sus necesidades las definiciones del saber y del ser (latinoamericano). Es a través de esta traducción que aprendemos a conocernos, es el espejo en donde reconocemos eventualmente nuestro reflejo construido a través de tergiversaciones.

El juego de las matrioshkas

Teniendo en cuenta esa sociedad caleidoscópica de la que hablábamos al comienzo – una realidad disgregada y fragmentada–, podríamos aplicar los cuatro tipos de colonialidad – poder, saber, ser y ver– a un método que se replica en fracciones más pequeñas y se instaura como modo de conocimiento e interpretación de otros segmentos de la sociedad, a su vez sobrecolonizados. Fracciones sujetas a la subalternidad de la subalternidad, tanto en los modos de entender y aprehender sobre las relaciones de poder, producción de conocimiento, características idiosincráticas e identitarias y narrativas propias (visuales en nuestro caso).

Como en un juego de matrioshkas hay una colonialidad eurocéntrica como principal contenedora, que dentro alberga una colonialidad de raza; y esta a su vez una colonialidad de género; y dentro de esta una más, de clase; susceptible de seguir según el grado de fragmentación que podamos establecer dentro de las llamadas minorías. Si bien esta es solo una interpretación libre de la colonialidad, ya que para los teóricos de la decolonialidad todas ellas responden a aspectos de la colonialidad del poder que precisa para desarrollarse de las otras tres aristas de la teoría –saber, ser y ver–. No invalida nuestra metáfora, y aún nos sirve para

establecer los parámetros de la subalternidad, en este caso femenina, que no solo viene de la modernidad eurocéntrica y sus sistemas de poder, sino que está arraigada y reproducida en numerosas culturas en nuestro continente.

El pensamiento hegemónico eurocéntrico le dio una estructura ideológica para sustentarla y justificarla, pero el poder femenino fue (y es) temido recurrentemente a lo largo de la historia, desde el mito de la “vagina dentada” de los Tobas hasta el derecho a decidir sobre nuestros propios cuerpos, en nuestros días.

Volvemos por un momento a las ideas de Said, en las que nos plantea cómo el conocimiento es utilizado como parte de una estrategia mucho mayor, que tiene por resultado la alteridad³¹, en la que cambiamos nuestra identidad por la traducción maniquea que un “otro” hace sobre nosotros. El saber sobre nuestras culturas está mediado por intereses concretos de dominación económica –“Hambre de metales” dice Barriandos–, por eso también aquí resulta necesario aferrarse a la idea seminal de Quijano: construir un campo epistemológico propio. Una tarea quijotesca, puesto que toda nuestra tradición académica se asienta en la herencia de la Ilustración francesa que es, en definitiva, una tradición heredada de la colonia que perdura y se reproduce, desde su metodología y procedimiento, hasta la sistematización y divulgación; corresponde a la colonialidad del saber.

Podemos transpolar el análisis y aplicarlo a los estudios de género: no es posible negar que la idea/identidad femenina se construye desde esa tergiversación de la que hablábamos anteriormente, desde el cúmulo intereses y prejuicios a partir de los que se establecen estereotipos que acaban por transformarse en modelos con los que podamos identificarnos, que nos enseñan la manera de comportarnos y respetar el rol social que se espera que asumamos.

Espejo, Espejito...

Durante siglos las mujeres hemos aprendido sobre nosotras mismas a través del reflejo en el espejo que un otro ha establecido, definida por estereotipos que aseguran la prevalencia en este caso masculina y ha determinado nuestros roles sociales y culturales. Una imagen distorsionada, no solo por el predominio del monopolio en la gestión del conocimiento que, como hemos visto, responde a un interés mucho más simple cómo es el poder en sí mismo y el poder económico, sino que muchas veces esa episteme se ve reducida a la nada misma.

³¹ Para la filosofía, la alteridad es lo contrario a la identidad y, en este sentido, puede ser definida como la relación de oposición que se registra entre el sujeto pensante, es decir, el *yo*, y el objeto pensado, o sea, el *no yo*. Así, la alteridad es el principio filosófico que permite alternar o cambiar la propia perspectiva por la del otro.

La exclusión tiene aspectos que van desde lo humano hasta lo simbólico; desde lo religioso a lo moral, o desde lo político a lo económico, en definitiva responde a un sistema en el que cada parte cumple una función y permite su funcionamiento y perdurabilidad. La narrativa desde la que se otorga a los distintos roles femeninos valores y funciones, según la que numerosas generaciones hemos aprehendido lo que “está bien” o “está mal” para el comportamiento de una mujer (colonialidad del ser), está articulada entre sutiles mecanismos represores y abducciones³² o, si se prefiere, mecanismos de secuestro del pensamiento individual como “sujetos de derecho”³³. Nuestro conocimiento fue colonizado, y aun habiendo logrado cierta autonomía perduran en el tiempo sus mecanismos de poder (colonialidad del saber). La construcción del conocimiento a partir de nuestra propia mirada, es un proceso de decolonización que no sucede de la noche a la mañana, que comenzó hace tiempo ya, y que debe seguir construyéndose en la procura de un campo epistemológico propio

Colonialidad del ver

El reconocimiento de la actualidad de la colonialidad del ver no apunta, sin embargo, al fortalecimiento de la interculturalidad como diálogo universal abstracto entre iguales, ni hacia la restitución de ningún tipo de imaginario visual global compartido, sino más bien, hacia una mejor comprensión de los problemas epistemológicos y ontológicos derivados de la pretensión de establecer un diálogo visual transparente entre saberes y culturas diferentes; es decir, avanza hacia la problematización de los acuerdos y desacuerdos que se establecen entre grupos culturales y subjetividades diferenciales, los cuales, a pesar de pertenecer a tradiciones epistémicas e imaginarios visuales distintos, están circunscritos a la misma lógica universalizante de la modernidad/colonialidad. En consecuencia, el eje que atraviesa la visualidad, la transculturalidad y el capitalismo será analizado en este texto bajo la óptica de la descolonización de los universalismos y las epistemologías occidentales, por un lado, y a partir de la crítica de los regímenes visuales sobre los que se asienta lo que yo llamo la *razón intercultural de la condición poscolonial* por otro. (Barriendos, 2011, p. 14))

³² Del latín *abducere* 'arrebatar', apartar'. Abducir. 1. Dicho de un extraterrestre, “secuestrar [a alguien]”: “Ha sido abducido por una nave extraterrestre” (Mundo [Esp.] 9.3.97. RAE Diccionario panhispánico de dudas: <https://www.rae.es/dpd/abducir>.

³³ Sujeto de derecho en Roma era el hombre, pero no todo hombre, sino aquel en quien además de su condición humana concurren la de ser libre, ciudadano y *sui iuris* (aquel que no se encuentra sometido al mando de otros o de cualquier potestad familiar). La persona es Sujeto de Derecho en tanto el ordenamiento jurídico le reconoce capacidad. Tanto los esclavos como los hombres libres eran personas, pero solo los hombres libres eran sujetos de derecho. En: <https://aprenderderecho.org/tag/sujeto/>

Partimos del reconocimiento de que los productos audiovisuales (cine, video y TV) creados desde un sistema de pensamiento hegemónico, reproducen su ideología, a la sazón dominante, convirtiéndose en vehículo legitimador de las relaciones asimétricas entre dominante y subyugado. Los consorcios de medios de producción y distribución audiovisual unifican y consolidan el signifiante con una intención ideológica e ideologizadora que perpetúa el modelo de *lo propio y lo ajeno, el nosotros y el otro*, sosteniendo el modelo de colonialidad (entendida de modo ampliado: clasismo, racismo o sexismo además de aludir a la dominación étnica y económica) que moldea el gusto y formatea la cultura perpetuando las desigualdades. Estos sistemas de pensamiento son funcionales al modelo de dominación puesto que además se encargan de construir una identidad, generar un pseudoconocimiento del otro que acaba por transformarse en canon (pauta o molde), y nos encastra dentro de esos estereotipos³⁴.

Todo lo que no encaja dentro de esos patrones o estereotipos carece de reconocimiento o en su defecto es neutralizado en la dinámica de innovación-obsolencia, reabsorbiendo la diferencia y transformándola en un producto nuevo para el mercado, en un nuevo estereotipo. En el campo de la representación de diferentes grupos sociales intervienen diferentes fuerzas políticas con cuotas de poder diferentes pero todas determinadas desde lo que Möller llama la “pedagogía del poder”. Los contenidos que circulan y los formatos que se imponen en la esfera audiovisual vienen diseñados desde ese poder, por lo que la “creación de significado” queda en manos interesadas en mantener el control, el *statu quo*. Todo ello nos lleva a considerar que dentro de lo que Barriandos llama “la colonialidad del ver”, “las prácticas del ver” están sujetas a las necesidades de unos pocos que formatean el imaginario colectivo impactando de lleno en los procesos de construcción y reconocimiento identitario, lo que acaba por dirigir el consumo audiovisual que influye en los procesos de construcción identitaria.

Hemos intentado despejar nuestro campo epistemológico, trazar unos parámetros que permitan establecer nuestra situación actual. Estamos en el camino de determinar las herramientas metodológicas que nos permitan realizar un análisis exhaustivo de las narrativas que operan dentro de las producciones audiovisuales desde un enfoque de género; menos desde la ambición crítica y más por el análisis que nos descubra tensiones subyacentes con la intención de llegar a desarticularlas.

³⁴ Podemos establecer como ejemplo de estas identidades construidas desde el poder al personaje de Sofía Vergara en la serie estadounidense “Modern Family”, en la que las características de *mujer latina* se convierten en un estereotipo con el que muchas mujeres se identifican, puesto que se les otorga un grado de visibilidad a través de su representación, y al mismo tiempo con el que encorsetar y catalogar a personas de una determinada ascendencia. El medio establece el patrón con el que identificarse como una suerte de caricatura, o realidad aumentada, que a cambio de visibilidad renuncia a la multidimensionalidad de las características subjetivas que trascienden las características del grupo cultural, étnico o de género al que se pertenece.

Referencias bibliográficas

Barriendos, Joaquín (2011). “La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico”. *Revista Nómadas*, 35, 10-20.

Barriendos, Joaquín (2006). “De las políticas de reconocimiento a la reciprocidad en la diversidad: nuevas estrategias de subjetivación radical desde la diferencia”. En *Pensar las dinámicas interculturales*, *Cibod-Documents* 10, 56-63.

Said, Edward W. (1990) *Orientalismo*. Madrid: Libertarias\Prodhufi.

Batman, Sísifo y el sentido de la vida

José Guzzi (EUCVyTV, UNT)

Resumen: El siguiente trabajo intenta unir dos personajes heroicos (o antihéroes) cuya gesta está atravesada por uno de los asuntos filosóficos más entrañables: el sentido de la vida. Tanto Batman, el héroe enmascarado de los cómics y del cine, como Sísifo, astuto rey de Corinto que engañó reiteradamente a los dioses reflejan, a la vez, una búsqueda entrañable por comprender la razón de sus existencias, pero también por encontrar un sentido de identidad. Es por ello que, tanto sus acciones morales como su modo de comprender lo social y lo humano están revestidos, a la vez, de un halo mítico como de cierta ambigüedad. Se pretende, entonces, estrechar lazos entre estos fascinantes personajes.

Palabras clave: Sentido de la vida; Héroe trágico; Identidad; Venganza.

Introducción

Del heroísmo trágico de la antigüedad al absurdo del mundo contemporáneo, la pregunta por el sentido de la vida ha producido insomnio en más de un filósofo. En *Batman*, personaje creado por Bob Kane y Bill Finger en 1939, múltiples ingredientes parecen otorgar peso al significado de su existencia. Por un lado, la irrefrenable sed de venganza y castigo aparentan remendar la angustiada e imborrable huella de haber presenciado, de niño, la muerte de sus padres. Puede decirse que este es, sin dudas, un denominador común en todos los formatos del héroe disfrazado de murciélago, pero se fue patentizando, cruda y duramente, a medida que fueron estrenándose las distintas películas. Sin embargo, paradójicamente, el mismo hecho que produjo su orfandad y lo impulsó a convertirse en figura protectora de Gotham, incitó una incuria del sentido de su vida (Miller, 2020). Según Federico Alba, “en Batman, su misión es su maldición, un impulso incontrolado” (2016, p. 70). Por otro lado, socorrer a los demás –misión de todo superhéroe–, bregar por la justicia y el orden social, condensar ciertas virtudes morales, se intercalan como modos de ser y de actuar de Batman.

Sísifo, ingenioso personaje de la mitología griega, fundador y rey de la ciudad de Corinto, quizás el inventor del peaje moderno –por haber construido murallas en la ciudad para cobrar a caminantes y viajeros que pasasen por allí–, tan astuto como avaro y embaucador, fue castigado perpetuamente por traicionar a los dioses, particularmente a Zeus. Las distintas versiones del mito van contabilizando los artilugios usados para engañar, una y otra vez, a Tánatos, Hades, Perséfone, entre otras divinidades. Para el Sísifo del filósofo argelino francés Albert Camus, el que me interesa, la posibilidad de tomar consciencia de la absurda y monótona tarea de acarrear la enorme roca hasta la cima de la montaña, una y otra vez por toda la

eternidad, supone cierta dicha porque allí reside el valor de su existencia. Propongo estrechar lazos entre estos personajes, héroes trágicos, forjadores de mitos, para poder iluminar, tenuemente, sus respuestas en torno a esta consideración filosófica siempre vigente. El sentido de la existencia, entonces, no solo da cuenta de una problemática ética que sirve para desentrañar, e intentar dilucidar lo bueno de lo malo, sino que, además, se dispone como una problemática antropológica que alienta la configuración de un sentido de identidad. Y ayuda a entender la importancia de tener un propósito en la vida. En alusión a Batman, pero extensivo también a Sísifo, indica Matt Morris que es “el paradigma último de un hombre empeñado en una misión de la que nada puede apartarlo” (Morris y Morris, 2010, p. 164).

Sísifo, el mito y el heroísmo griego

Desde sus orígenes, los mitos constituyen una de las fuentes primordiales de sentido de la existencia humana, la vida en sociedad y la legitimación de prácticas culturales. Han servido para evitar la disolución social causada por la naturaleza egoísta, individualista y competitiva del hombre, para así conformar y fundamentar un orden socio-político que rija en la comunidad. Por ello, además de dar respuesta a grandes incógnitas de la humanidad en el transcurso de la historia, los mitos se constituyen como un modelo a seguir, pues establecen la regla social. Sostiene Mircea Eliade, “el mito se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas” (1992, p. 13). Es comprensible, entonces, que la acción social quede regulada mediante el relato mítico ya que éste brinda las respuestas referidas a la organización socio-política de la comunidad. De este modo, la “palabra verdadera” dio lugar a la comprensión de la mortalidad humana, de la aparición de la riqueza, de los orígenes del universo, del carácter sexual humano, de la división de géneros, del estatus económico y social de cada persona integrada en su comunidad. Cada cultura fue adaptando e instaurando determinados modelos de vida y de conducta, de modo tal que se justifiquen las relaciones sociales establecidas. Por ello, los mitos componen redes culturales fundantes y primigenias de una sociedad, que dan cuenta de un sinnúmero de interrogantes que hacen a la condición humana. Uno de ellos, fundamental, es el que atañe al sentido de la vida.

A pesar de sus lecturas e interpretaciones diversas, el mito de Sísifo es bien conocido, como así también su astucia e inteligencia para sacar provecho de cada situación. Sísifo fue testigo clave del secuestro de la ninfa Egina en manos de Zeus/Júpiter, disfrazado de águila, pero decidió guardar silencio hasta poder obtener algún rédito. Al enterarse del secuestro, Asopo, dios de los ríos y padre de Egina, llega a Corinto a preguntar por ella. Sísifo, fundador de esa ciudad, aprovecha la oportunidad para develar el secreto guardado a cambio de que

Asopo le otorgue a la ciudadela un manantial de agua dulce permanente. Zeus, enfadado por la indiscreción, envió a Tánatos para que lo apresara y le diera muerte. Pero, otra vez, la astucia de Sísifo prevalece, haciéndolo prisionero en una celda. Por un tiempo, y hasta que Tánatos fue liberado por Ares, nadie en la tierra murió. Fue el mismo Ares el que, ante la gravedad del asunto y sediento de venganza, castigó a Sísifo al encierro en el inframundo. Sin embargo, este había tramado un nuevo ardid: antes de partir le pidió a su esposa que no ofreciera el tradicional sacrificio a los muertos cuando él se vaya, sino que lo depositara en el ágora. De este modo, solicitó a Hades regresar al mundo superior para castigar a su esposa por tal sacrilegio. Cuando volvió a Corinto, embelesado por el aire, el sol y el mar, pudo entonces seguir huyendo de las manos de los dioses. Finalmente, por un decreto de los dioses, el propio Hermes/Mercurio fue quien lo pilló del cuello llevándolo por la fuerza a los infiernos. Es nuevamente en el reino de Hades cuando los dioses decidieron castigarlo eternamente. El sagaz Sísifo, entonces, se enfrentó a la monótona tarea de tener que cargar una enorme roca hasta la cima de una montaña y antes de que ésta alcanzara la cima, volvía a caer hacia abajo, recomenzando, así, una y otra vez esta absurda tarea.

El Sísifo de Camus

El ensayo de Camus es de 1942. Apoyado en una clara postura antimetafísica, Camus señala que lo absurdo es tanto el punto de partida como la conclusión de su texto. Y comienza sus ensayos con una afirmación categórica, que no sorprende si consideramos su contexto: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía” (Camus, 1995, p. 15). Difícilmente sean el sentido común, la razón o el pensamiento lógico los que brinden una respuesta satisfactoria a semejante problema existencial. Para Camus, es fácil ser lógico; pero es difícil serlo hasta el fin. El suicidio puede ser, efectivamente, una salida al problema del absurdo, pero no un subterfugio válido. También sería sencillo depositar las respuestas en la esperanza. Pero, a los ojos del filósofo francés, ni el mundo ni el más allá hacen posible resolver el planteamiento de este asunto filosófico vital. Si el muro de lo absurdo encierra al hombre en una prisión de la que es casi imposible evadirse, entonces, ¿qué hacer? Si la vida no tiene sentido, ¿cómo vivirla dignamente? ¿Es justo abandonar la existencia mediante el suicidio? Juzgar que la vida vale o no vale la pena ser vivida es, por ende, contestar a la cuestión fundamental de la filosofía. El carácter antropológico del pensamiento de Camus se hace patente en este ensayo y la figura de Sísifo adquiere notoriedad para reflexionar en esta línea.

El relato del inteligente bandido Sísifo, el “trabajador inútil de los infiernos” (Camus, 1995, p. 157), apunta a la necedad de un trabajo que no alberga más esperanza que el absurdo, la monotonía y la actividad rutinaria sin sentido. Es, ni más ni menos, el “héroe absurdo” (Camus, 1995, p. 158). Según Camus, la *tragedia* del mito de Sísifo radica en que su protagonista tiene conciencia, en que es más fuerte que su roca y la desazón provocada por el absurdo de su tarea. Por eso sostiene que le interesa Sísifo en el preciso momento en que suelta su piedra para volver a buscarla. Allí, en su descenso, Sísifo, como proletario de los dioses, puede pensar en su situación, reparar en la magnitud de su sórdida condición. Y esto es motivo, según Camus, de dicha. En última instancia, no hay bienestar sin tristeza, no hay angustia sin alegría, no hay felicidad sin absurdez. Existir, para el Sísifo de Camus, es hallarse *en relación con* el mundo, con las cosas o los otros hombres. Es afrontar el peso de su roca en el rostro, en las piernas, en los hombros que la acarrearán, para volver a cargarla cuando baje. Recomenzar esa tarea estúpida, absurda como el mismo mundo, para hacer que su destino le pertenezca y su existencia adquiera algún sentido. Ser feliz siendo dueño de sí y de su -nuestro- propio destino, a pesar del caos y del sinsentido.

Batman como héroe trágico

Batman, personaje creado por Bob Kane y Bill Finger, aparece por primera vez en 1939, en una historia titulada “El caso de los magnates de la química” del número 27 del entonces *Detective Comics*. Desde su génesis, Batman es una figura misteriosa e intrépida que lucha por la justicia y cuya identidad es desconocida. Sabemos también que Bruce Wayne, filántropo millonario de una vida aburrida y perteneciente a la alta sociedad, tiene una estrecha relación con el comisario Gordon que ignora (en los relatos primigenios) su doble faceta. Este Batman está aún desprovisto de todos los artilugios tecnológicos y dispositivos de combate que lo harán realmente peligroso para los delincuentes y solo echa mano de su fuerza física. Desarrolla más sus habilidades como detective que como héroe justiciero. Descubre Batman, en esta primera entrega, el ardid planeado por Alfred Stryker para deshacerse de sus socios y apoderarse de las industrias químicas Apex. Stryker muere al caer en un depósito de ácido, luego de ser golpeado por Batman, quien señala, sin remordimiento alguno, que ha sido “un fin apropiado para los de su calaña” (Loeb y Lee, 2016). También queda claro, en estos inicios, que el murciélago encapuchado opera paralelamente a la policía, es decir, que su faena será una actividad parapolicial. A partir de esta primera historieta, adaptaciones y series televisivas, novelas gráficas, películas, innumerables cómics, videojuegos, series animadas e incontables creaciones del *fandom*, han ido potenciando el universo de significados de Batman.

Reconsiderando tanto la tarea de los superhéroes como los principios morales sobre los que apoyan, Aeon Skoble pone el ojo en *Watchmen* y en *Batman: El regreso del Caballero Oscuro* a partir de sendas novelas gráficas, escritas por Alan Moore y Frank Miller respectivamente. Skoble acentúa el hecho que aquellos que pretenden combatir el delito de manera independiente con un disfraz y buscando hacer justicia por mano propia, son *vigilantes*. El mundo de la ficción ha nutrido los relatos de estos justicieros, pero en las estructuras sociales reales, puede ser problemático y conflictivo. Así, por ejemplo, en el contractualismo de Locke, para que una sociedad civil pueda conformarse como tal, es condición necesaria renunciar al derecho a hacer justicia por mano propia, relegar la venganza personal para que el sistema judicial y las fuerzas de seguridad del gobierno actúen de forma legítima y objetiva. Un punto de inflexión, que merece un atisbo de atención en el universo Batman, es la mencionada novela gráfica de Miller en la que Batman se propone limpiar la infame Gotham. Batman, arguye Skoble, “quebrantará la ley en la misma medida en que las leyes de los códigos protejan a los criminales e impidan la búsqueda real de justicia” (Morris y Morris, 2010, pp.62-63). Nada de la escoria propia del sistema legal, la injusticia de las leyes y hombres, ni la corrupción política, le impide a Batman actuar acorde con su sentido auténtico –y *sui generis*– de justicia. Esta es, en consecuencia, una perspectiva de su propósito.

Las adaptaciones cinematográficas acarrearón resultados variados. Las estéticas, las cuestiones morales, los aspectos filosóficos, el mero entretenimiento, el predominio de la acción y la exploración de la psicología del personaje y sus enemigos, ha traído filmes absolutamente desparejos. El arranque, en el cine, vino de la mano de Leslie Martinson, en 1966, llevando a la pantalla grande al mismísimo Adam West como protagonista y aprovechando el inusual éxito de la serie. El verdadero impulso de Batman en el cine llegó a fines de los ´80 con Tim Burton, quien recreó un prototipo verdaderamente gótico, una maqueta plagada de excentricidades. El mismo Burton declaraba: “Lo que realmente me gusta de Batman como personaje de historietas es que todos están mal de la cabeza [...] todos están perturbados: los villanos y Batman” (Domínguez, 2017, p. 82). Las dos primeras entregas *Batman* (1989) y *Batman vuelve* (1992) deambularon entre una puesta en escena gótica, atravesada por una artificiosidad decó con pinceladas de un pop lúgubre que venía a contrarrestar la estética camp del Batman de Adam West de los 60. Lejos de caer en posiciones maniqueas, el mal y la violencia se cuelan en cada uno de los personajes, ambiguos y caóticos, del laboratorio burtoniano. Los filmes siguientes, *Batman eternamente* (1995) y *Batman & Robin* (1997), de Joel Schumacher, revitalizan aliados y enemigos clásicos del murciélago, aunque desaprovechando la profundidad de sus caracteres para efectuar un producto plástico, insustancial, torpe y petulante. Un mero entretenimiento

olvidable. Pero la trilogía de Christopher Nolan rescató a Batman del olvido, otorgándole la hondura y el espesor de un personaje complejo, en toda su humanidad. El Batman de Nolan sufre, atraviesa la densidad que implica el camino del héroe, pero también revela sus miedos más profundos. *Batman inicia* (2005) enarbola un relato de origen, el mito de un nuevo principio y se da una justificación de porqué el murciélago es el ícono para representar al justiciero. Su sentido moral y su apotegma sobre el mundo son más fuertes que el aparente narcisismo y filantropía del millonario heredero Bruce Wayne. En *El caballero de la noche* (2008) se profundiza la imagen anárquica del Guasón que había delineado Burton, pero la interpretación de Heath Ledger lo marca como un verdadero agente del caos en el que el terrorismo rompe con todo contrato social posible. El relativismo moral y los borrosos límites entre el bien y el mal profundiza la ambigüedad de los personajes. La violencia envuelve cada vez a los protagonistas y la justicia pierde su asidero de legitimidad. Salvando las distancias y las diferencias, el *Joker* (2019) de Todd Phillips también muestra esa ambivalencia y confusión moral, esa identificación incierta que supone no saber qué decidir, esa idea de que la sociedad ha perdido todo atisbo de hospitalidad. Con *El caballero de la noche asciende* (2012), Nolan concluye su saga con el filme más político. El Batman de esta tercera entrega se parece más al hombre rebelde de Camus, aquel que lucha en la solidaridad de las cadenas con quienes están en su misma situación, que el Sísifo del escritor francés. Zack Snyder reaviva al universo de DC Comics recuperando a Superman y enfrentándolo al murciélago en *Batman vs. Superman: el origen de la justicia* (2016), para luego unirlos en *La liga de la justicia* (2021). Así, el justiciero quiróptero pierde todo atisbo de detective para fomentar su poderío como soldado temeroso, defensor ya no de su ciudad natal, sino de toda la humanidad. El enemigo supone, ahora, la necesidad de aunar fuerzas. La industria también. Aparece la hipótesis de que los superhéroes también pueden ser un peligro para el mundo y no solo sus redentores. Por último, *The Batman* (Matt Reeves, 2022), muestra –tal vez como ninguna otra– que la corrupción ha llegado a su máximo nivel en Gotham. Si bien Reeves vuelve a enroscar a Batman en su rol de detective, inteligente, sagaz, atento, su faceta de justiciero lo lleva a niveles de brutalidad y violencia que no se percibieron ni siquiera en el personaje de Nolan. Este Batman, iniciático nuevamente, brilla, valga el oxímoron, por su oscuridad. El crimen en la ciudad está plenamente organizado, pero Batman parece justificar la liberación de endorfina más por su venganza personal, más como un mecanismo catártico de rabia contenida, que por combatir a los delincuentes y hacer justicia. Autoproclama que su *télos* es la venganza y que esta le pesa al vigilante anónimo. Su violencia no es meramente impulsiva; es una agresión instrumental, premeditada, calculada. Batman, en este sentido, contrarresta con la inocuidad de Bruce Wayne,

una especie de despojo social, de anodino y conformista personaje para quien todo en la vida es lo mismo. Salvo, cuando se coloca el traje. La atmósfera *noir* de la película promueve aún más esa sensación irredenta de un mundo apocalíptico que no tiene salida. El orden social deja su lugar a la venganza personal. El superheroísmo cede al heroísmo trágico; o a la pujanza de un antihéroe, aunque redentor. Emerge, en consecuencia, “una versión sobre un héroe que se sostiene a partir del sufrimiento. Un héroe recluso, rehén de sus obsesiones. Un hombre abatido, herido y colérico que hará el bien a costa de su propio interés en la conciencia” (Berlutti, 2022).

Batman no es un superhéroe. Al menos, no posee cualidades especiales, adquiridas o innatas, como la gran mayoría. Podríamos decir que es nada menos que todo un hombre. Como tal, es vulnerable, falible, humano, limitado y su accionar procede de un dolor primigenio y traumático. Aquel violento asalto cuando era niño, en el que sus padres Thomas y Martha Wayne, fueron asesinados frente a sus ojos, marca, de algún modo, uno de los aspectos más contradictorios y paradójicos del personaje. Por un lado, es interesante rescatar aquello que deja constancia el capítulo 1 del cómic de Frank Miller y David Mazzucchelli *Batman: Año uno*, en el que el murciélago devela quién es y cómo llegó a ser lo que es. Allí, Bruce Wayne explica el martirio que supuso la espera de 18 años desde que asesinaron a sus padres y que “todo el sentido abandonó mi vida” (Miller, 2020). Por otro lado, como contrapunto, se refuerza aquello que otorgará otro alcance y valor a su existencia: entre la búsqueda de justicia, combatir el delito en Gotham y poder castigar al verdadero asesino de sus padres, Batman va catalizando su sed de venganza de una manera casi demencial, poniendo en jaque los límites que distinguen el cumplimiento de la ley con su transgresión, lo moralmente correcto de lo indebido. Generando temor. Así, en Batman, sobre todo en el de las adaptaciones cinematográficas, los dilemas morales van *–in crescendo–* cobrando protagonismo junto con las tramas que van complejizando la narrativa, oscureciendo al personaje, mostrando su lado siniestro y anárquico. Se cuestiona o se pone en entredicho, al menos, la faceta altruista del superhéroe para evidenciar, por el contrario, que, a lo sumo, puede considerarse como un héroe trágico. Como Sísifo. Y será la reparación y venganza por la muerte de sus padres, la roca que Batman tendrá que acarrear en cada comienzo del anochecer de Gotham, develando que la angustia y la soledad lo acompañarán perpetuamente, como a Sísifo su piedra.

Referencias bibliográficas

- Berlutti, Aglaia (2022, 28 de febrero). “The Batman de Matt Reeves: el héroe más oscuro, violento y brutal de todas sus versiones en el cine”. *Hipertextual*.
<https://hipertextual.com/2022/02/the-batman-matt-reeves-critica>
- Camus, Albert (1995). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza.
- Domínguez, Juan Manuel (2017). *Súper Hollywood. Los héroes del cómic salvan al cine* [ePub]. Buenos Aires: Paidós.
- Eliade, Mircea (1992). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- Encinas, Arturo (coord.) (2016). *El antifaz transparente. Antropología en el cine de superhéroes*. Madrid: Encuentro.
- Loeb, Jeph y Lee, Jim (2016). *Batman. Silencio. Parte 1*. Barcelona: Salvat.
- Miller, Frank (2020). *Batman: Año Uno*. Buenos Aires: OVNI Press.
- Morris, Matt y Morris, Tom (eds.) (2010). *Los superhéroes y la filosofía. La verdad, la justicia y el modo socrático*. Barcelona: Blackie Books.

Debates ético-políticos interculturales contemporáneos

Con el surgimiento y auge de la filosofía y los estudios sociales interculturales a partir de la última década del siglo pasado los debates sobre derechos y ciudadanía experimentan un dinamismo, ampliación y complejización particulares. En efecto, a las corrientes de pensamiento feminista, liberacionista, crítico, ecológico y decolonial, en América Latina se suma además este enfoque intercultural nuestroamericano liberador; dicha corriente plantea el tratamiento de las cuestiones en el marco de una epistemología a la vez enriquecida en los contextos y abierta a la pluralidad de mundos y a la universalidad de horizonte a partir de la denuncia de la colonialidad del saber y del reconocimiento del antropocentrismo, androcéntrico y etnocentrismo de los modelos hegemónicos. Por ello insiste en alertar sobre los riesgos del monoculturalismo imperante, así como sobre el sesgo ilustrado asumido por gran parte de los sectores intelectuales progresistas, y en la necesidad de hacer lugar a la pluralidad de voces, razones y memorias del subcontinente, sobre todo las provenientes de los pueblos originarios, afrodescendientes y de las de todos los grupos humanos (y vivientes) que han estado particularmente afectados por formas y políticas de dominación.

En este simposio, que propone una ampliación de la idea de ciudadanía plena, además de la revisión intercultural de los debates sobre el reconocimiento, los derechos humanos y la justicia (haciendo foco en la necesidad de una justicia anamnética, contextual y ecológica), se incorpora la discusión sobre los posicionamientos actuales en torno a las ciudadanía interculturales emergentes de la migración (incluido el derecho humano a migrar y el reconocimiento de ciudadanía a las personas migrantes) y sobre la representación y participación política de los grupos y personas que pertenecen o provienen de pueblos originarios y afrodescendientes.

Por último, y no sin relación con los temas enunciados antes, se sugiere la presentación de trabajos de orientación intercultural (filosóficos o pluri-/interdisciplinarios) vinculados con los denominados “nuevos” derechos: derechos a los denominados “bienes comunes”, derecho al agua, derechos de la Tierra, derechos ecoculturales, etc.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Alcira Beatriz Bonilla, Luis Alberto Aguayo Barrios, Patricio Barrientos Pereira, Paula V. Churquina Zorzópulos, Alejandro Medici, Paula Muñoz, María Luisa Rubinelli, Martín A. Rubio y Juan Matías Zielinski.

El derecho humano al agua. Aporte ecofilosófico intercultural nuestroamericano liberador para una justicia anamnética, social, contextual y, en consecuencia, ecológica

Alcira Beatriz Bonilla (UBA)

Resumen: El 28 de julio de 2010, la Asamblea General de las Naciones Unidas reconoció explícitamente por la Resolución 64/292 el derecho humano al agua potable y al saneamiento, en clara respuesta opositora al modo neoliberal de concebir los bienes comunes. En la ponencia se hace referencia a los principales antecedentes y discusiones sobre el mismo. Siendo el agua potable condición esencial para la vida de los seres y grupos humanos y no humanos, se defiende la idea de que la inclusión, reconocimiento y realización del derecho humano al agua potable es parte inescindible de la justicia anamnética y contextual que se propugna desde el enfoque ecofilosófico intercultural nuestroamericano liberador como única capaz de crear horizontes de “buen vivir”, vale decir, de convivialidad posible entre seres y grupos humanos y no humanos. Para sostener argumentativamente esta idea, la ponencia se estructura en tres secciones: 1) el agua potable, ¿recurso natural o bien común?; 2) antecedentes y discusiones actuales sobre el derecho humano al agua; 3) consideración ecofilosófica intercultural nuestroamericano liberadora del derecho humano al agua como parte de una justicia anamnética, social, contextual y ecológica.

Palabras clave: derecho humano al agua potable; bienes comunes; ecofilosofía intercultural nuestroamericana liberadora; justicia anamnética y contextual

*Dedicado a la Prof. María Inés Mato,
que nadó en las aguas profundas de nuestras Islas Malvinas,
para “vivir, junto a otros, la ocasión latinoamericana”.*

Introducción

En el agua que muere, / la propia muerte. (Genovese, 2013, p. 51)

Según todas las cosmogonías y cosmologías antiguas, el agua no solo es uno de los cuatro o cinco elementos que constituyen los cuerpos de los seres humanos y del mundo que estos habitan, sino que se la considera fuente dadora y nutricia de la vida. Así, en la lengua guaraní el fonema “y”, que significa “agua”, aparece en palabras que designan elementos de la naturaleza y modos de relacionamiento con el entorno natural:

la idea de “agua” está presente en los cuatro elementos de la naturaleza para los pueblos de habla guaraní: en el agua propiamente (“y”); en la “tierra” (“yvy”); en el “aire” (“yvytú”); y en el

“fuego” (“*yratá*”, que evolucionó en el guaraní a “*ytatá*” y, finalmente, solo “*tatá*”). (Tamayo Belda, 2021, p. 395)

A diferencia de estos testimonios, hoy se constata que la expansión mundial del neoliberalismo a partir del último tercio de siglo pasado, y de la globalización como su ideología, no solo profundizó el estilo moderno de relación objetivizante e instrumental de los seres humanos occidentales con los seres vivos y el resto de la naturaleza, sino que trajo aparejados estilos neocoloniales de explotación de los bienes públicos y comunes (mal denominados “recursos naturales”), expolio que se profundizó durante la pandemia de COVID-19. Cabe mencionar la polución y el agostamiento de fuentes naturales de agua potable debidos a prácticas de regadío, minería y macroindustrias en las que se derrocha, con la consecuente escasez de este elemento vital para innumerables seres vivos, incluidos los humanos. En suma, se vive en un presente “truculento” (Bonilla, 2023, p. 251), signado por la disminución y mercantilización del agua potable.

Estas prácticas contemporáneas no hacen sino profundizar las coloniales de antigua data. Los conquistadores, ignorantes de los usos indígenas de cuidado y manejo del ambiente, con total falta de conciencia y de conocimiento ecológico, destrozaron las redes de riego, cambiaron las tecnologías de cultivo y no hesitaron en cegar fuentes originales de cursos de agua potable (Brailovsky y Foguelman, 1991, p. 34). Prácticas de este tenor han seguido intensificándose a lo largo de los siglos, siguiendo el ritmo de crecimiento y alcance del capitalismo. En este tiempo, las “guerras del agua”³⁵ se han multiplicado y multiplican de modo estridente o silencioso (siempre cruento) a lo largo y ancho del planeta cada vez menos habitable para cada vez un mayor número de seres humanos, sobre todo en las regiones con pasado colonial. Para Rafael Grasa: “la conflictividad más caliente, incluyendo conductas violentas, no es tanto por la carencia de agua, sino por la gestión y gobernanza del agua en general y de las mencionadas situaciones o contextos de escasez o carencia de la misma” (2021, p. 56).

Siendo el agua potable condición esencial para la vida de los seres y grupos humanos y no humanos, en esta ponencia se defiende la idea de que la inclusión, reconocimiento y realización del derecho humano al agua potable, vale decir, su institución plena, es parte inescindible de la justicia anamnética, social, contextual y ecológica que se propugna aquí con

³⁵ L. Montilla se refiere a conflictos en siete países. Najib Abou-Warda, profesor en Relaciones Internacionales de la Universidad Complutense, entrevistado por la periodista, señala que desde 1948 el conflicto palestino-israelí tiene, entre otras causas, el agua, quedándose Israel con el 85 % del recurso que proviene de Palestina y prohibiendo obras hídricas en esos territorios (Datos RTVE, 22-03-2023).

un enfoque ecofilosófico intercultural nuestroamericano liberador como la única justicia capaz de crear horizontes de “buen vivir”, vale decir, de convivencia posible entre seres y grupos humanos y no humanos.

El agua potable, ¿recurso natural o un bien común?

El cada vez más desacreditado discurso de la neutralidad de los saberes científicos emplea los lenguajes de las ciencias sin cuestionar sus sustratos ideológicos. Un caso emblemático es el uso generalizado de la expresión “recurso natural”, con el añadido de los adjetivos “perpetuo”, “renovable”, “no renovable” o “posible” y, en algunos casos, “estratégico”. En el imaginario occidental todavía está instalada la idea de que el agua pertenece al grupo de los recursos “perpetuos”, en clara ceguera respecto de la situación actual de escasez, polución y mala distribución y uso de este elemento.

El concepto “recurso natural” se basa en una idea instrumental del ambiente (como gran reserva); “un elemento cualquiera de la naturaleza es un recurso en tanto y en cuanto sea visualizado como tal por parte de la sociedad” (Reboratti, 1999, p. 54) y su transformación en tal comprende pasa las fases de conocimiento, valoración, determinación de la tecnología de explotación y explotación o extracción propiamente dicha (pp. 54-56). La adjetivación de “perpetuos”, permanentes, inmutables o básicos se aplica a aquellos recursos que existen en gran cantidad y se renuevan constantemente (luz solar, aire, viento, radiación terrestre o el agua en sus distintas formas). El ejemplo del agua resulta esclarecedor: elemento básico para la vida, el ser humano difícilmente puede interrumpir su ciclo constante respecto de la cantidad global, aunque sí interfiere en su cantidad y calidad, “degradándolo cuando adquiere su forma líquida, como sucede con la contaminación de los ríos y la acidificación de la lluvia, o cuando adquiere su forma gaseosa, como en el caso de la formación del llamado *smog*” (p. 57).

Frente a esta visión instrumental, desde una perspectiva más amplia, solidaria y comunitaria de considerar los elementos vitales, puede sostenerse la tesis básica de que el agua, antes que recurso, constituye un bien común social:

Agua, tierra, bosques, glaciares, plazas, información, *software* libre, uso de patentes, participación democrática nos remite a lo “común”. Pero cuando hablamos de lo “común” no hablamos simplemente de un recurso o una cosa. Nos estamos refiriendo a un recurso junto a una comunidad, valores sociales, reglas y normas que sirven para organizarse. Una economía de lo “común” no puede no ser “relacional”. (Calvo, 2017, p. 147)

En refuerzo de esta idea de “lo común”, siguiendo a Beat Dietschy, se señala que no hay bienes comunes sin comunidad, que se producen y consumen en forma colaborativa, prevaleciendo el valor de uso por encima del valor de cambio, que se poseen sin propiedad y que instalan –en expresión de Michael Hardt y Toni Negri– una “ecología de lo común”, que comprende también los seres no humanos de la naturaleza en tanto están (o podrían estar) en interdependencia dinámica con los seres humanos y entre sí (Dietschy, 2016, p. 150).

Antecedentes y discusiones actuales sobre el derecho humano al agua

Quizá en respuesta al modo neoliberal de concebir los bienes comunes como mercancías, el 28 de julio de 2010, por Resolución 64/292, la Asamblea General de la ONU reconoció el derecho al agua y al saneamiento como “derecho humano esencial para el pleno disfrute de la vida y de todos los derechos humanos”. En el documento se expresa la preocupación por la situación dramática de más de 800 millones de personas sin acceso al agua potable (actualmente ascienden a más de dos mil millones) y más de 2.600 millones sin acceso al saneamiento básico (hoy, unos cuatro mil cuatrocientos millones) y se reafirma la responsabilidad de los Estados y los compromisos de la comunidad internacional al respecto.

El agua potable es un bien común escaso en la Tierra, el “planeta azul”: solo el 0,3 % es apto para el consumo humano; de esta cantidad, menos de su quinta parte conforma las fuentes (acuíferos subterráneos, lagos y ríos) que proveen las cantidades necesarias de agua para vivir y producir energía y alimentos. Escasez agravada por el crecimiento demográfico global y, sobre todo, por el desarrollo actual del capitalismo: dado que los procesos de producción basan alguna de sus etapas en la utilización del agua potable y que se han generalizado sistemas de extracción o de acumulación masivos, con consecuencias gravísimas en los ecosistemas donde se encuentra (Tamayo Belda, Acosta y Carrasco Ventimilla, 2021, p. 7).

La situación antes descrita empeoró de modo considerable durante la pandemia de COVID-19. Si, por un lado, se puso en evidencia la necesidad del acceso al agua potable y de la higiene, para prevención de la enfermedad; por otro, el sector hídrico resultó dañado gravemente por el aumento de residuos, las dificultades para el desplazamiento de personas y suministros, la falta de obras adecuadas, se agudizó el racismo ambiental de antigua data (en gran parte vinculado con el acceso adecuado al agua potable), etc. (Bonilla, 2017, 2022).

Dado que el derecho humano al agua resulta especialmente vulnerado en territorios donde los marcos legales e institucionales son más frágiles, sobre todo en los de comunidades campesinas e indígenas, se da en ellas la conformación de grupos que defienden los recursos hídricos en la defensa de sus propias formas de vida comunitaria y de sus derechos a administrar

los bienes comunes, a ser consultados, a la libertad de movimiento, etc. Criminalizadas y reprimidas, estas resistencias acaban por convertirse en actividades riesgosas; agregándose a la criminalización de las personas defensoras del agua “estrategias de destrucción del tejido comunitario, y enfrentamiento en las comunidades, que tratan de socavar las bases profundas de la articulación social” (Luis, 2021, p. 76). Al igual que ha sucedido con mujeres militantes políticas en regímenes represivos, las mujeres que ejercen su derecho humano a defender el derecho humano al agua potable como principales integrantes de estas resistencias, resultan además víctimas de abusos verbales y sexuales, violaciones, ataques al honor, marginalización, etc., en tanto se considera que ellas “desafían las normas, tradiciones, percepciones y estereotipos culturales aceptados sobre la feminidad, la orientación sexual y la función y la condición de la mujer en la sociedad” (Luis, 2021, p. 80).

Consideración ecofilosófica intercultural nuestroamericano liberadora del derecho humano al agua como parte integrante de una justicia anamnética, social contextual y ecológica

Defender el derecho humano al agua potable no significa un mero añadido al catálogo de los derechos humanos, sino mostrar la necesidad de su reconocimiento y realización como parte integrante de una justicia anamnética, social, contextual y ecológica, que no son cuatro o cinco formas de justicia, sino rasgos de una sola forma de justicia, única capaz de hacerse cargo de los derechos de las comunidades y de los sectores de población más afectados por los avances del neoliberalismo y sus intentos de imponer su proyecto privatista, exitista e individualista, que no es sino una actualización de la ley del más fuerte.

Esta propuesta pretende cierta originalidad y no desarrolla discusiones actuales sobre “justicia hídrica”. Empero, se citan a continuación dos ejemplos que muestran la necesidad de involucrar el derecho humano al agua con concepciones pluralistas de justicia. La primera referencia es a un artículo bastante exhaustivo de 2014 publicado *Water Policy* por autores antineoliberales pertenecientes al *London Water Research Group* que buscan soluciones basadas en alguna forma de justicia que haga lugar a los conflictos y a las demandas de los sectores más afectados, lo mismo que al ambiente en juego en estos conflictos:

Señalar la necesidad de preguntar y responder sobre la cuestión de la justicia en la pregunta hidropolítica “¿quién decide quién *debe* obtener agua, cuándo, cómo y por qué?” es una de las principales contribuciones de este trabajo. Otras incluyen la comprensión de la importancia del

discurso, la legitimidad, las presunciones de igualdad, y otras características relacionadas con el poder. (Zeitoun *et al.*, 2021, p. 34).

Allí analizan posiciones como las de John Rawls, Amartya Sen e Iris Marion Young que están en la base de los debates, para mostrar sus posibilidades y límites sobre todo en las negociaciones internacionales, y terminan confesando su propio déficit argumentativo: “La tarea pendiente más importante es explorar las contribuciones relevantes de las tradiciones de justicia que no se abordan aquí” (Zeitoun *et al.*, 2021, p. 48).

También en 2021 se publicaron, bajo la coordinación de Alicia Guzmán León, los resultados del seminario sobre justicia hídrica que durante once años se realizó en el Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas del Cusco con una mirada latinoamericana, metodología de investigación-acción participativa y enfoque ecopolítico. Uno de los trabajos de mayor enjundia de esta colección es “Justicia hídrica: explorando las variedades de justicia y los derechos de la naturaleza” de Eduardo Gudynas. Al igual que los investigadores británicos mencionados más arriba, propone abordar el tema a través de una ponderación de las teorías de la justicia vigentes, dada su influencia en los diversos enfoques de la justicia hídrica y sobre las políticas al respecto. A diferencia de los anteriores, suma la atención a la justicia ecológica y los modelos de la misma basados en concepciones y prácticas de pueblos originarios, así como la referencia específica a las constituciones de los países latinoamericanos que han reconocido los derechos de la naturaleza.

A entender de Gudynas, la mayor parte de las concepciones contemporáneas de la justicia (y las políticas configuradas a partir de ellas) resultan abiertamente antropocéntricas, sean de tipo mercantilista absoluto o desarrollista. El privilegio particular que este antropocentrismo otorga a los valores humanos económicos y su vínculo con las ciencias occidentales de base cartesiana redundan en formas de justicia correctiva o distributiva que no toman en cuenta la naturaleza ni otras formas de concebir la relación entre los seres humanos y la naturaleza. En esta línea, la “justicia ambiental”, que atiende las consecuencias de los impactos en el ambiente, la calidad de vida o la salud especialmente sobre grupos pobres o marginalizados, minorías étnicas, pueblos indígenas, o que viven en sitios directamente afectados, todavía se enmarca en la mercantilización de la naturaleza y solo puede llegar a ofrecer acciones reparadoras de tipo compensatorio (Gudynas, 2021, pp. 42-46).

La aparición de las posturas biocentristas provocó un cambio fundamental en las teorías de la justicia, porque postulan una justicia ecológica no antropocéntrica que también busca asegurar derechos de sujetos no humanos y reconoce la existencia de comunidades de justicia

mixtas entre humanos y no-humanos (incluso algunas constituidas únicamente por no-humanos). Estas formas de ampliar la comunidad de la justicia no son novedosas puesto que ya existían en algunas cosmovisiones indígenas que incluyen en su idea de comunidad a humanos y no-humanos (seres vivos, elementos inertes o espíritus). De ella puede derivarse una justicia hídrica que vele por la sobrevivencia de los ecosistemas, incluidos sus cursos de agua, más allá de los beneficios o impactos que eso pudiera revestir para los seres humanos (Gudynas, 2021, pp. 52-56).

Reforzar la necesidad de una perspectiva contextual de la justicia y abogar por una justicia anamnética, a entender de la autora de esta ponencia, da una respuesta más cabal al problema que los británicos dejaron pendiente (en parte, satisfecho en la presentación de Gudynas), porque incorpora a la justicia ecológica las dos dimensiones sobre las que insiste la filosofía intercultural: la contextual, que hace lugar a las diversidades y coyunturas, y la temporal (sobre todo, de memorias), habitualmente ausente en los estudios, pero siempre viva en los grupos humanos y los pueblos.

Respecto de la justicia contextual, cabe aclarar que no se parte de un contextualismo radical, sino de la necesidad de tomar en cuenta el entramado complejo de cada realidad sociocultural y de asumir que desde los momentos iniciales de la conquista y colonización hasta la actualidad, se intentó imponer a esta matriz plural de los pueblos de Nuestra América “un modelo que tiende a hegemonizarse para el conjunto de nuestras sociedades americanas de carácter eminentemente asimétrico y que se hace en contra de los pueblos y de su dignidad” (Salas, 2020, p. 8).

En cuanto a la justicia anamnética (o “justicia rememorante”), se aclara que es la justicia que se hace cargo de las injusticias; vale decir, de algo que se ha realizado en el tiempo, según señala Reyes Mate:

El tiempo de la injusticia es histórico porque remite a una causa libre, a una acción humana. Hay un antes y un después de la injusticia: hay, antes, un ser libre y, después, una acción reprobable, por eso el sujeto de la acción no es inocente sino culpable. [...] El despertar del tiempo mítico, la interrupción de una lógica histórica que se construye sobre la injusticia, sólo es posible desde la aparición del otro, pero no al lado, sino de frente, enfrentándonos (Reyes Mate, 2011, pp. 465-466).

Siguiendo al autor citado, si bien los seres humanos resultan incapaces de una memoria total de la injusticia, al menos pueden hacerlo parcial y creativamente del pasado de los

vencidos y de las víctimas, tomando en cuenta los daños irreparables y los reparables (Reyes Mate, 2011, p. 479). Tal es el caso de la justicia hídrica, o justicia que toma en cuenta el derecho al agua potable (de los seres y grupos humanos, de las comunidades de humanos con no-humanos, de los seres no-humanos) en toda su amplitud, sobre todo porque se trata fundamentalmente de la reparación de las víctimas. Entonces, “será justicia” cuando la justicia hídrica incluya leyes que se planteen “reparar material o formalmente a colectivos victimizados” y sentencie con memoria histórica. Y, en el caso de que estos ya no existan o de que el daño sea irreparable, se comprometa a crear las condiciones para un ¡Nunca más!

Referencias bibliográficas

- Bonilla, Alcira (2017). “Racismo ambiental”. En Martín Tapia Kwiecien y Ana Ávalos (eds.), *Los discursos sobre la ecología y el medio ambiente en sus intersticios lingüísticos, semióticos y educativos. Actas de las IV Jornadas Internacionales de ecología y lenguajes*. Tomo I. Córdoba: Facultad de Lenguas, Universidad Nacional de Córdoba (pp. 10-19).
- Bonilla, Alcira B. (2022). “En la espera, la esperanza”. *Concordia, Revista Internacional de Filosofía*. 81, 53-62.
- Bonilla, Alcira B. (2023). “Apuntes histórico-conceptuales sobre ecosofía intercultural”. En Mónica Fernández Braga y Víctor del Carmen Avendaño Porras (eds.), *Pedagogías interculturales y decoloniales: interseccionalidades entre política, ética, ecología y comunidad*. Chile: Editorial Universidad de la Serena (pp. 249-301).
- Brailovsky, Antonio E. y Foguelman, Dina (1991). *Memoria verde. Historia ecológica de la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Calvo, Cristina (2017). “*Laudato Si'* y la economía de los bienes comunes”. En Juan Caros Scannone et al., *Laudato Si'. Lecturas desde América Latina. Desarrollo, exclusión social y ecología integral*. Buenos Aires: Ciccus (pp. 147-159).
- Dietschy, Beat (2016). *Los Bienes Comunes y el Desarrollo Sostenible*. Conferencia pronunciada en el Instituto Superior de Formación Docente de Salta, 25 de octubre de 2016.
- Genovese, Alicia (2013). *Aguas*. Buenos Aires: ediciones del Dock.

- Grasa, Rafael (2021). “Violencia directa y conflictos distributivos sobre el agua. Evolución del debate analítico-conceptual y propuesta de nuevo enfoque”. *Relaciones Internacionales. Un debate global sobre el agua: enfoques actuales y casos de estudio*, 45, 53-71.
- Gudynas, Eduardo (2021). “Justicia hídrica: explorando las variedades de justicia y los derechos de la naturaleza”. En Alicia Guzmán León (ed.), *Justicia hídrica: una mirada desde América Latina*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas (pp. 37-57).
- Luis, Elena de (2021). “Defender el derecho al agua. Resistencias desde los movimientos indígenas y campesinos”. *Relaciones Internacionales. Un debate global sobre el agua: enfoques actuales y casos de estudio*, 45, 73-90.
- Mate, Reyes (2011). “Tratado de la injusticia. XX Conferencia Aranguren”. *Isegoría*, 45, 445-487.
- Montilla, Lucía (2023). “Mapa de los conflictos por el agua: más de mil en lo que va del siglo y acelerando en los últimos años”. DatosRTVE, 22-03-2023.
<https://www.rtve.es/noticias/20230322/mapa-conflictos-agua/2432404.shtml>
- Reboratti, Carlos (1999). *Ambiente y sociedad. Conceptos y relaciones*. Buenos Aires: Ariel.
- Salas Astráin, Ricardo (2020). “Luchas sociales para avanzar hacia una justicia contextualizada en América Latina y el Caribe: a guisa de introducción”. En Maurice Maeschalck *et alii*, *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*. Santiago de Chile: Ariadna (pp. 7-15).
- Tamayo Belda, Eduardo (2021). “El agua y el Paraguay indígena: identidad, cultura, sociedad y políticas públicas. Entrevistas a Sara Mabel Villalba, Manuel Chamorro y Julio de Torres”. *Relaciones Internacionales. Un debate global sobre el agua: enfoques actuales y casos de estudio*, 45, 391-401.
- Tamayo Belda, Eduardo, Acosta, Aída C. y Carrasco Ventimilla, Ana I. (coords.) (2021). “Un debate global sobre el agua: enfoques actuales y casos de estudio”. *Relaciones Internacionales. Un debate global sobre el agua: enfoques actuales y casos de estudio*, 45, 7-14.
- Zeitoun, Mark *et alii* (2021). “Justicia del agua transfronteriza: una lectura combinada de la literatura crítica sobre la interacción del agua transfronteriza y la ‘justicia’, para el análisis y la diplomacia”. *Relaciones Internacionales. Un debate global sobre el agua: enfoques actuales y casos de estudio*, 45, 31-51.

De los DESC a los derechos sociales en perspectiva intercultural crítica

Alejandro Medici (UNLP)

Resumen: Los derechos económicos sociales y culturales (DESC), en el *mainstream* del derecho moderno se relacionan con un campo de semas como “trabajo asalariado”, “desarrollo”, “estado social”. Este importante nudo comprensivo debe ser problematizado al menos en tres aspectos relacionados, desde el pensamiento crítico y descolonizador en nuestra América y el Sur global: la centralidad del trabajo asalariado para pensar los derechos económicos sociales, culturales y ambientales (DESCA) se ve confrontada con la realidad de una masa o población excedente, permanente y estructural. Las formas de actividad que allí se generan no son comprendidas en la idea de trabajo y productividad modernas; están, además, en interseccionalidad, en injusta división sexual del trabajo. En segundo lugar, el concepto de “desarrollo”, con sus sucesivas adjetivaciones: “social”, “humano”, “sostenible”, “integral”, va dando cuenta de sus insuficiencias para pensar desde las diversas formas de satisfacción de las necesidades sociales y relación con la naturaleza. Finalmente, el giro descolonizador de las ciencias sociales muestra cómo esas limitaciones de las nociones de DESCA y “desarrollo” al uso, obedecen a su generación desde una matriz de colonialidad del poder, del saber y del ser que sesga su sustrato cultural. La comprensión desde una filosofía intercultural crítica “nuestramericana” de liberación, muestra dimensiones y procesos que van siendo receptados desde el derecho internacional y regional en los últimos tiempos, aún sin contar con el marco de fundamentación adecuado.

Palabras clave: DESC; Pluralismo jurídico; Filosofía Intercultural; Transconstitucionalismo

La colonialidad del hacer y el concepto moderno de trabajo como empleo

Partimos de una definición de trabajo como la actividad humana satisfactora de necesidades y transformadora de la naturaleza. Se trata de un supuesto básico condicionante de la vida humana, su reproducción en el marco de su circuito natural. Pero al mismo tiempo es inescindible de su dimensión cultural. Estos aspectos, siempre tramados en formas complejas e impuras, solo se dividen analíticamente en la civilización moderna industrial que ha tecnificado y organizado el trabajo en su versión reducida a trabajo asalariado o empleo (según la forma de identificación en términos de la gestión económica o estadística del estado moderno) desde el imperativo de la maximización de la ganancia del capital, o de la valorización del valor. Otra forma de expresar esta idea puede iluminarse a partir del trabajo de Enrique Dussel sobre la producción teórica de Marx. Sus conclusiones, que iban siendo publicadas a medida que profundizaba sus estudios marxianos, chocaban con ciertas interpretaciones y discusiones hegemónicas en el marxismo occidental y también versiones sesgadas que, en los “socialismos realmente existentes”, lo convertían en una ideología o doctrina de estado.

El concepto de trabajo vivo en Dussel, es profundamente crítico del trabajo reducido o subsumido en la relación social capitalista, pero también trasciende los análisis de clase de los marxismos al uso en su época. Al ser una interpretación que se articula en forma coherente con la filosofía de la liberación que el mendocino venía desarrollando desde principios de los 70, muestra una perspectiva que desde los propios escritos de Marx, alumbró el carácter transontológico del trabajo vivo frente a la totalidad fetichizada, y una aplicación del método analéctico, que habilita otro nivel reflexivo crítico si es comparado con los análisis económicos y sociológicos de las relaciones y luchas de clases en diversos contextos o cronotopos de relaciones capitalistas.

Conforme la interpretación de Dussel, la categoría marxiana *leben arbeit*, o trabajo vivo contrapuesta al trabajo objetivado o subsumido en el capital, resulta clave para entender la apropiación de plusvalía y la explotación. En los *Grundrisse*, el de Tréveris desarrolla las características de esta actividad humana antes, más allá de su reducción por el capital:

El trabajo, puesto como no-capital en cuanto tal, es: 1) trabajo no objetivado, concebido negativamente...el trabajo vivo, existente como abstracción de estos aspectos de su realidad real; este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como pobreza absoluta: la pobreza no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva...una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad...2) Trabajo no objetivado: no valor...concebido positivamente ...como actividad...como la fuente viva de valor...No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo es por un lado pobreza absoluta como objeto, y por otro es la posibilidad universal de una riqueza absoluta como sujeto y como actividad; o más bien, que ambos términos de esta contradicción se condicionan mutuamente y se derivan de la esencia del trabajo, ya que este, como ente absolutamente contradictorio con respecto al capital, es un presupuesto del capital y, por otra parte, presupone a su vez al capital. (Marx apud Dussel, 1985, pp.138-139, 336)

Según Wandelli (2012, p. 55) aquí Dussel distingue dos sentidos de “exterioridad”. Una en sentido meramente “óntico”, es decir, de contradicción al interior de la totalidad ontológica del capital, y otra relación de exterioridad más allá de la ontología de la totalidad que toma de la filosofía de Emmanuel Levinas. Así, encuentra en el propio Marx una relación de alteridad irreductible entre trabajo vivo y capital. Por anterioridad histórica y por exterioridad *postfestum*, por expulsión del trabajador del proceso productivo capitalista como mediación para su subsistencia. En el primer caso, “sentido óntico” se trata de la subsunción

del trabajo por el capital, o sea, trabajo objetivado. Su existencia es la existencia del capital. En el segundo, la subjetividad corporal del trabajador, todavía no subsumida por la totalidad del capital, es el Otro absoluto del capital. En tanto trabajo vivo, su existencia no es determinación del capital. Esta trascendentalidad se mantiene en algún grado, aun en contexto capitalista, guardando una cierta exterioridad antes, durante y después de la subsunción. Existe una irreductibilidad de la corporalidad creadora de los sujetos humanos que resiste la subsunción integral bajo el capital. Trabajo vivo es el punto de partida radical de todo el pensamiento de Marx, dice Dussel, no solo la actividad productiva de humanización del mundo, más aún el propio sujeto negado por la subsunción que transforma su trabajo vivo en trabajo abstracto, alienado. Pero es irreductible en su papel de fuente creadora de todo valor: “La alteridad no reconocida, la exterioridad es la condición de la práctica de la crítica a la totalidad del capital” (Dussel, 1988, pp. 365-366). Marx resalta en el trabajo vivo una dimensión negativa, como no capital, como la nada del capital, como no valor y una dimensión positiva como actividad y fuente viva de todo valor, una potencia o capacidad de crear el valor desde el no ser. Como desarrollo o concreción del principio material de producción y reproducción de la vida en su circuito natural, el trabajo vivo no vale, es previo, fuente y condición de la producción de valor. Tiene dignidad, como cualidad que expresa esa irreductibilidad frente al proceso de subsunción u objetivación completa, total en el capital. Dussel es coherente aquí al aplicar el método analéctico a la relación del capital, para negar la negación del trabajo vivo por la subsunción objetivación alienación por y en el capital, es preciso afirmar la exterioridad e irreductibilidad del trabajo vivo por el capital.

El filósofo de la liberación boliviano Juan Bautista Segales, recientemente fallecido, que participara con Enrique Dussel en el seminario sobre Marx, dice:

La tematización del «trabajo vivo» es la condición primera de cualquier forma de reflexión teórica y de producción en general, no solo porque presupone la vida del trabajador, sino porque la vida de éste presupone la vida de la comunidad y la naturaleza como condición de posibilidad de la vida de la humanidad, al interior de la cual es posible la existencia el trabajador como trabajo vivo. (JBS, 21). Pero, por otro lado, tampoco se puede pagar, o sea calcular, la riqueza que produce la naturaleza, la cual como riqueza no existe sino es a partir del trabajo vivo. El misterio de la riqueza que produce la modernidad se funda precisamente en este doble ocultamiento, por un lado, en hacer creer que el «trabajo vivo» es calculable, o sea pagable, y, por eso mismo, el salario mínimo podría ser justo, y por el otro lado, creer que la naturaleza concebida como objeto también es posible de ser cuantificable. (Segales, 2022, p. 21)

La economía, en el paradigma dominante, es la ciencia que indaga la producción o incremento de la riqueza o ganancia. En la obra de Marx, la economía o económica trata de la producción y reproducción de la vida de una comunidad, pueblo o país, y en última instancia de la humanidad. La comunidad de vida de productores libres y asociados voluntariamente, es el supuesto contra fáctico, la condición implícita de todas las críticas que Marx hace, desde sus escritos de “juventud”, hasta sus escritos “de madurez”, al trabajo objetivado en la relación social capitalista. Estas categorías presuponen una reflexión antropológica de tipo filosófica al interior de la cual el trabajador como ser humano aparece como sujeto y no como objeto.

Desde una perspectiva crítica que parte de la articulación histórica de modernidad/colonialidad y sistema mundo del capitalismo la reducción del trabajo a trabajo asalariado, “empleo”, es producto de la colonialidad del ser y del hacer, del control del trabajo, sus productos, y sus recursos (Quijano, 2000, pp. 204-205). Es la negación de la pluralidad de formas de satisfacción de las necesidades de los pueblos y las comunidades en metabolismo con la naturaleza. La exclusión social de ese sistema opera por apropiación o descarte. Las filosofías de la historia eurocéntricas, típicamente la de Hegel, justifican el despojo, el genocidio como producto dialéctico de la flecha del tiempo lanzada hacia el progreso, hacia adelante, por la astucia de la razón. De ahí que la autocomprensión moderna-occidental del empleo en el sistema económico capitalista sea el parámetro que encuadra, que fuerza, que sesga, y limita el trabajo vivo como actividad humana fuente de todo valor. Constituye criterio de civilización y es presentado como forma de mérito y autonomía personal, aspecto de la libertad contractual y contrastado con otras formas de trabajo comunitario y posesión y propiedad compartida de los medios de producción y de la tierra, así como de metabolismo social con la naturaleza, que son consideradas, en las versiones de historia económica burguesa, como incluso en las versiones marxistas de corte “desarrollista dialéctico” acerca la secuencia de los modos de producción, como “atrasadas” o “superadas”.

De lo que no cabe duda a estas alturas de la “era de la globalización y de la exclusión”, es que existen diferentes y combinadas violencias del capital, primero por apropiación subsunción y objetivación, por explotación, luego por descarte: por exclusión y pauperización en donde la reducción de la riqueza del trabajo está siempre jugando contra los pueblos, sus comunidades y sus formas de actividad satisfactoria de necesidades. El capitalismo de descarte no solo opera en el consumismo, la obsolescencia programada o percibida y la materia y energía degradada acelerando el proceso de entropía sino, al mismo tiempo sobre la vida humana y su actividad para reproducirse y acrecer. Múltiples formas de vida y de trabajo son

descartadas. En su discurso a los participantes en el “Primer Encuentro Mundial de Movimientos Populares”, el Papa Francisco, enumerando algunas de las consecuencias sociales del actual proceso de globalización, se refiere a esta “cultura del descarte”: “El desempleo juvenil, la informalidad y la falta de derechos laborales no son inevitables; son resultado de una previa opción social, de un sistema económico que pone los beneficios por encima del hombre y de la humanidad; son efectos de una cultura del descarte que considera al ser humano en sí mismo como un bien que se puede usar y luego tirar” (Papa Francisco, 2021, p. 28). Avanzando un poco más en su discurso, Francisco enumera actividades humanas de satisfacción de necesidades en relación con la naturaleza, formas de trabajo vivo, que, por no ser consideradas productoras de valor de cambio, son descartadas de la relación social capitalista. Los procesos culturales que las enmarcan, narran o justifican vinculadas a las tradiciones históricas de las comunidades y/o a sus procesos de lucha por la dignidad, son consideradas “atrasadas”, “improductivas”, “no rentables”:

Pese a esto, a esta cultura del descarte, a esta cultura de los sobrantes, tantos de ustedes, trabajadores excluidos, sobrantes para este sistema, fueron inventando su propio trabajo con todo aquello que no podía dar más de sí mismo ...con su búsqueda, con su solidaridad, con su trabajo comunitario, con su economía popular, lo han logrado...Aquí hay cartoneros, recicladores, vendedores ambulantes, costureros, artesanos, pescadores, campesinos, constructores, mineros, obreros de empresas recuperadas, todo tipo de cooperativistas y trabajadores de oficios populares que están excluidos de los derechos laborales, que se les niega la posibilidad de sindicalizarse, que no tienen un ingreso adecuado y estable. (Papa Francisco, 2021, p. 30)

Esta exclusión producida por la relación social capitalista moderna/colonial mundializada en forma extensa e intensa (capilarizada subsumiendo más y más aspectos de la vida, hasta el propio código genético de vivientes humanos y no humanos), da que pensar críticamente en diversos aspectos: Hay una consideración reducida acerca del trabajo. Nos privamos de reconocer y pensar en formas más creativas, más humanas y más ecológicas de trabajo. Los trabajos de cuidado, que generalmente obedecen a una división sexual del trabajo y recaen en las mujeres que se ven sometidas a una doble jornada de trabajo no remunerada. Un trabajo vital que mayormente ejercen las mujeres bajo la dominación masculina. Pero la idea de cuidado, proyecta mucho más allá que lo doméstico y la reproducción de la fuerza de trabajo. Los valores de cuidar, compartir y así convivir refieren a una económica centrada en

la vida. Son la economía primordial, el cuidado es la actividad esencial de la vida cotidiana. Según Cándido Grzybowski estamos sufriendo una inversión, donde lo que es esencial, la atención, se considera propia del ámbito privado y sin valor para la economía dominante (Grzybowski, 2019, p. 182). Millones de personas, generalmente mujeres, trabajan en comedores populares en el mundo, el Sur global y nuestro país, también en otras tareas de cuidado como centros comunitarios de recuperación de adicciones, en escuelas y universidades populares de movimientos sociales se cuida educando y se educa cuidando. Miles de millones de personas en todo el mundo, trabajan en las economías informales, desorganizadas, dispersas, donde el trabajo excluido del empleo formal carece de derechos laborales: cuentapropistas, vendedores ambulantes, recicladores urbanos, liberados. Forman una población tendencialmente creciente en el Sur global, en América Latina y en Argentina. No se trata de desocupados sino de formas de trabajo descartadas por el capital. *Pauper post et ante festum*. El trabajo vivo en su condición negativa observado desde el capital, la nada misma o peor aún la peligrosidad, disfuncionalidad social. También existen las economías populares organizadas en formas comunitarias y solidarias. No se trata de una mirada idealizadora de estas organizaciones y movimientos populares. Son de resistencia y de dignificación del trabajo excluido en condiciones penosas.

La acumulación de capital, aun en periodos de crecimiento y relativa inclusión, que tienden a ser cada vez más excepcionales desde hace sesenta años, genera la exclusión, pauperización, de cada vez más personas y grupos sociales de las relaciones formales de empleo. Se transforma en un sistema de descarte normalizado y casi automatizado. Pero esas formas de actividad humana satisfactora de necesidades muestran cómo el trabajo vivo, que se dice de múltiples formas, sea en resistencia, supervivencia, o en construcción de alternativas, supone unas alteridades que nunca pueden subsumirse totalmente en la relación social capitalista moderna/colonial. Reclaman un abordaje intercultural, descolonizador y liberador.

La discusión sobre la masa marginal o marginalidad en América Latina

El trabajo vivo no subsumido u objetivado en la relación social capitalista, sea por el ciclo económico, sea por el aumento de la composición orgánica del capital o capital constante, sea por no ser considerado productivo de valor de cambio, genera lo que Marx denominaba el “ejército industrial de reserva” y desde el punto de vista demográfico económico configura “superpoblación relativa”. Los trabajadores excluidos, desde la lógica de la reproducción de la relación social capitalista, en tanto y en cuanto se mantengan en márgenes de actuación

normalizada, controlada, cumplen funciones dentro de la totalidad: regulación a la baja del precio de la fuerza de trabajo, es decir, de los salarios; disciplinamiento sociopolítico a partir de la amenaza constante de la desocupación pendiendo sobre la cabeza de los trabajadores empleados; reserva de mano de obra para futuras expansiones económicas o para el recambio de la fuerza de trabajo, etc. La existencia del ejército industrial de reserva, supone también la presencia de una “superpoblación” o “población excedente relativa” (PER) frente a la demanda del proceso económico.

En el capitalismo periférico latinoamericano, José Nun demostró que una parte de la superpoblación relativa excluida del trabajo asalariado es una característica estructural y permanente, una “masa marginal”. “Esta categoría implica una doble referencia al sistema que, por un lado, genera excedente y, por el otro, no precisa de él para seguir funcionando” (Nun, 2001, p. 87). El concepto de marginalidad es seguido por Nun en sus distintos significados históricos. Al principio refería a la espacialidad de barrios de viviendas precarias en la periferia de las grandes ciudades, luego se aplicó a los grupos habitantes y finalmente a un “estilo de vida” generalmente asociado a los prejuicios y la consideración de “peligrosidad social”, categorías como “lumpenproletariado”, etc. Marx daba por supuesta la reabsorción automática de la PER por la propia expansión del capitalismo hacia otras ramas de la producción, porque escribe en un contexto de capitalismo competitivo y en expansión. Pero el análisis de un capitalismo dependiente y monopólico como el de América Latina requiere, por lo menos, el análisis de las otras formas de existencia de la PER, como la masa marginal. Los términos de debate propuestos por Nun, se potencian para comprender críticamente la exclusión social, la pauperización, la reinención de múltiples formas de trabajo, más allá del empleo formal en los contextos de políticas de ajuste estructural y neoliberalismo económico en América Latina y el Sur global.

Las personas y grupos expulsadas del mercado de trabajo formal padecen situaciones de injusticia social y discriminación masiva. Cuando reciben auxilio a través de políticas públicas de transferencia de ingresos son estigmatizados. Las soluciones que se proponen son de dos tipos: o bien centradas en el mercado, la inversión privada, la flexibilización de la relación de empleo formal, o bien las soluciones de tipo desarrollistas: industrialización, inversión pública, creación de puestos de trabajo y aumento de la demanda agregada. Podría decirse que son dos formas de enfocar el trabajo y su “mercado” desde la oferta y la demanda. Las primeras, desde el lado de la oferta, sostienen que quitando rigidez a la relación salarial se favorecen las inversiones y la creación privada de puestos de trabajo (recortando o eliminando derechos laborales y prestaciones sociales) y los otros desde el lado de la demanda:

a través del crecimiento, la obra pública, la industrialización, la creación de puestos de trabajo y el crecimiento de la demanda agregada. Pero en realidad la primera conduce a mayor pauperización, exclusión, disciplina social y empeora las condiciones de trabajo de las personas integradas en el empleo formal. La segunda, con mejores intenciones, piensan que es posible reconstruir una sociedad de pleno empleo basada en el crecimiento económico. Sin embargo, para integrar en un mercado de empleo formal a los millones de trabajadoras y trabajadores excluidos, hace falta un crecimiento ininterrumpido y políticas públicas coherentes durante décadas. Por supuesto, así como no idealizamos las condiciones de los trabajadores excluidos del empleo formal, tampoco renegamos de los derechos de los trabajadores asalariados en su dimensión colectiva como individual. Pero sí debe haber políticas sociales diferenciadas para las distintas formas de trabajo. No es posible recrear la sociedad de pleno empleo por distintos motivos: los límites ecológicos al crecimiento tal cual se ha practicado hasta la actualidad, la sustitución de trabajo humano por tecnología, el volumen de millones de trabajadores y trabajadoras en Argentina, (miles de millones en el mundo) que tienen actividades en la economía popular, sea organizada o no.

Los trabajadores excluidos son la mitad de la fuerza laboral en la Argentina, aproximadamente nueve millones de personas y tendencialmente son mayoritarios en América Latina. En el caso de nuestro país su detección estadística es difícil ya que, siendo trabajadores, aparecen como desempleados y no están registrados ni en el SIPA (sistema integrado previsional argentino), ni en el SINTyS (sistema de identificación tributario y social). Carecen de los derechos del empleo registrado. (Grabois, 2023, p. 75). Los trabajadores con empleos registrados y aportes previsionales tampoco están, como sabemos, en el mejor de los mundos. Sus derechos han retrocedido, sobre todo la capacidad adquisitiva de su salario. Pensar el mundo del trabajo desde una concepción centrada en el empleo privado y en la productividad económica mercantil ya no da respuestas a la complejidad de la cuestión social. Como vimos la actividad humana genera bienes sociales relacionales que van mucho más allá que el valor de cambio y la tasa de ganancia del capital. Para dejar de pensar la sociedad desde una imposible “retro utopía” de sociedad salarial del pleno empleo debemos ver las realidades materiales de los pueblos, y para comprender estas realidades es necesaria la dimensión poli e intercultural que nos descentre del modelo de trabajo asalariado moderno/colonial. La riqueza del concepto de “trabajo vivo” en Marx, a partir de la lectura de Dussel, la hemos traído no para idealizar una categoría sino porque alumbra filosóficamente las determinaciones en su complejidad, alcances y límites, potenciales y debilidades de la actividad humana satisfactora de necesidades en relación con la naturaleza, mucho más allá del trabajo objetivado en el capital.

De los DESC a los derechos sociales emergentes en perspectiva crítica e intercultural

Todos estos síntomas de crisis social desnudan como en el paradigma dominante de derechos humanos, y específicamente en materia de “derechos económicos sociales y culturales” DESC, se tiene una visión cultural unidimensional basada en la centralidad de los conceptos asociados “trabajo asalariado” y “desarrollo”. Suponen estos conceptos el modelo de sociedad industrial de pleno empleo y consumo, así como el crecimiento ilimitado en un planeta finito. Suponen también la productividad económica y el lucro. Estamos en materia de derechos humanos ante una época paradójica y peligrosa. De un lado, las nuevas derechas económicamente “libertarias” pro mercado, política y culturalmente reaccionarias, idolatran al dios mercado y reducen los derechos a la libertad y la propiedad. Las desigualdades son señales que permiten atribuir o quitar méritos en la lucha por la vida. La justicia social, es decir, proponer igualdad real de oportunidades y tomar medidas de acción positiva para lograrla, es considerado arbitrariedad, abuso de poder cuando no un robo fiscal a los meritorios. Por otro lado, la realidad material de los pueblos demanda nuevos derechos sociales o derechos emergentes para las tendencias cada vez más mayoritarias de trabajadores y trabajadoras excluidos del empleo formal.

No restamos importancia al trabajo asalariado, su dignidad, ni negamos actualidad y pertinencia a la lucha de clases. Solo queremos agregar, que la injusticia social también se muestra, además de como explotación, como descarte, exclusión. Por eso “hay que recuperar un concepto de trabajo vivo más amplio, rico y complejo que el dominado, precarizado, y controlado por el capital, en el que el ser humano sea un realmente el centro instituyente y no un simple complemento” (Sánchez Rubio, 2021, p. 162).

Estas miradas dominantes sobre el trabajo están basadas en los principios que se atribuyen en el paradigma hegemónico de derechos humanos. En materia de trabajo sigue siendo el criterio dominante la articulación de derechos y garantías a partir del empleo formal. Resulta difícil para los gobiernos regionales que tienen intención social, ser consistentes con la idea de que las políticas de transferencia de ingresos, sea que tengan o no una contraprestación por parte de los destinatarios, son derechos sociales emergentes debidos a la declinación de la sociedad salarial. Las discusiones sobre salario básico universal y reducción de la jornada de trabajo son marginadas del centro de la agenda pública por intereses económicos, grupos multimediales y gobiernos. Los trabajos de cuidado entran en esa misma lógica.

Todos los derechos, más allá de las clasificaciones jurídicas tradicionales, tienen condiciones de posibilidad para su ejercicio y dimensiones sociomateriales y culturales, aspectos inescindibles. El derecho no descubre esencias humanas, sino que va receptando las necesidades valorizadas en cada contexto histórico, cultural, de antagonismo de proyectos, va objetivándolos en normas con pretensiones de regular ámbitos relevantes de relaciones. Trabajosamente, derechos humanos han abierto la pregunta sobre si el derecho puede ser mediación para los procesos de apertura y consolidación de las diversas formas de entender dignidad humana a través de luchas sociales. Aquí la filosofía intercultural crítica y liberadora puede ser un insumo fundamental, para comprender cómo los derechos pueden sostener su pretensión de universalización en un proceso siempre abierto, en donde las memorias de múltiples despojos se hacen críticamente presentes y proyectan y demandan nuevas mediaciones institucionales, jurídicas y políticas. Esto resulta central para rescatar la riqueza humana de las diversas formas de enmarcar culturalmente el trabajo vivo. Al fin y al cabo, se basa en “procesos culturales emancipadores” la capacidad de las personas y pueblos para reaccionar a sus entornos de relaciones sociales, psicológicas y ecológicas, haciendo y deshaciendo mundos, como explicaba Joaquín Herrera Flores (2005).

Referencias bibliográficas

- Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI-Iztapalapa.
- Grabois, J. (2023). *Los peores. Vagos, chorros, ocupas y violentos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Grzybowski, C. (2019). “Biocivilización”. En Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A., Demaria, F. y Acosta, A. (coords.), *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria.
- Herrera Flores, J. (2005). *El proceso cultural: materiales para la creatividad humana*. Sevilla: Aconcagua.
- Nun, J. (2001). *Marginalidad y exclusión social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Papa Francisco (2021). *Tierra, techo y trabajo* (con textos de Pablo Bustinduy, Juan Grabois y Alejandro Santagata). Buenos Aires: Altamarea.

- Quijano, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso (pp. 201-245).
- Sánchez Rubio, D. (2021). “Derecho al trabajo, cinismo estructural, poderes innominados y vida digna” En D. Sánchez Rubio y Álvarez Bravo (eds.), *Derechos humanos y transformación social*. Madrid: Dykinson.
- Segales, J. B. (2022). “¿Pensar Marx desde América Latina? El problema de la descolonización del pensamiento crítico contemporáneo”. *Tabula Rasa*, 42.
- Wandelli, L. (2012). *O direito humano e fundamental ao trabalho. Fundamentacao e exigibilidade*. San Pablo: LTr editora.

Crisis habitacional. La vulneración del derecho a una vivienda digna

Adriana Paula Muñoz (UBA)

Resumen: La situación de calle es la experiencia extrema de una crisis habitacional que atraviesa a una gran mayoría de la sociedad, creciendo en relación directamente proporcional a las especulaciones del mercado. Las alternativas actuales de acceso a la vivienda presentan diversos matices: desde la necesidad de préstamos bancarios para acceder a un alquiler, pasando por modalidades de *rooming*, hasta la toma de terrenos. Lejos de estar regulado por políticas públicas, este derecho esencial para la vida, se encuentra liberado a los vaivenes del mercado global. En este sistema que Mbembé describe como necropolítico, la vivienda deja de concebirse como un derecho, para transformarse en un producto más del mercado que se ofrece al mejor postor. El difícil acceso a una vivienda digna perjudica el desarrollo de la vida. El trabajo mal remunerado y las consecuencias de economías bimonetarias, se expresan en estas nuevas formas de subsistencias coloniales.

Palabras clave: derecho humano; vivienda; situación de calle; necropolítica; mercado.

En estas semanas el Congreso de la Nación Argentina debate la modificación de la Ley de Alquileres, 27551 sancionada en 2020, la cual estipula los derechos y obligaciones entre locador y locatario, a fin de regular los contratos de alquiler con vistas a garantizar una mejor previsibilidad del acceso a la vivienda. La necesidad de derogar o modificar la Ley de Alquileres fue impulsada por sectores políticos que defienden la estabilidad del mercado, y difundida por las corporaciones de los grandes medios de comunicación masiva.

Considero que este es uno de los muchos ejemplos actuales que exponen claramente la existencia de dos perspectivas contrapuestas a propósito del estatus de lo humano dentro del entramado global, en donde, en los casos que expondré, se pone en juego el derecho a la vivienda digna como consecuencia de la puja por institucionalizar a nivel Estatal un modelo *necropolítico*, tal como sostiene Mbembé, que prioriza la propiedad privada y el avance del mercado por sobre la humanidad.

En los últimos años ha sido notorio el crecimiento de las personas que sobreviven en situación de calle. Situándonos específicamente en el área de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, según el Censo Popular de Personas en Situación de Calle (CPPSC) realizado en 2017, habitaban el espacio público sin techo 4.934 personas, mientras que 1.478 lo hacían en redes de alojamiento nocturno. A estas cifras se le agregaban 20.000 personas que entraban dentro de la clasificación de riesgo a la situación de calle, por diversos motivos que aclara la investigación de Palleres e Hidalgo (2018). En abril de 2023, el informe del Relevamiento Censal de Personas

de la Ciudad de Buenos Aires, informó que se relevaron 3.511 personas, de las cuales 2.268 dormían en redes de alojamiento nocturno y 1.243 personas en situación de calle propiamente dicha (Dirección General de Estadística y Censos, 2023), concluyendo que hubo un aumento del 34 % de personas en situación de calle respecto con el relevamiento censal del 2022. Varias asociaciones civiles y organizaciones comunitarias cuestionan la metodología del relevamiento censal, estimando que el número real de personas en situación de calle oscila entre las nueve mil y las diez mil personas (“La calle...”, 2023).

No es necesario adentrarnos en la cantidad precisa de personas que viven a la intemperie para comprender que “la calle no es un lugar para vivir y tampoco para morir”, tal como sostiene Horacio Ávila, quien atravesó la dura experiencia de vivir en la calle durante 2002, siendo uno de los fundadores de Proyecto 7, una organización que ayuda a personas que se encuentran en el mismo desamparo.

La supervivencia en las calles es la cara más visible y cruel de lo que significa la privación de todo derecho. Representa la invisibilización de la humanidad de quienes no son propietarios de nada. La gente en situación de calle se refugia con las sobras del mercado. Sin embargo, no falta quien vea un monoambiente en un cajero automático. El candidato a jefe de gobierno, Jorge Macri, anunció su política de evitar que las personas en situación de calle “se apropien de algunos sectores de la ciudad” porque no puede “aceptar que sean dueños del espacio público” (“Jorge Macri eligió...”, 2023).

El grado de inhumanidad atribuido a las personas en situación de calle es comparable al que desde un imaginario colonialista se proyecta sobre los pueblos extranjeros, tal como sostiene Achille Mbembé. Existe un largo proceso de deshumanización, según este autor, hasta llegar al nivel de la dominación absoluta. Para Mbembé (2011), la esclavitud se define por tres pérdidas: en primer lugar, la pérdida de un “hogar”; en segundo, la de los derechos sobre el cuerpo; finalmente, la del estatus político.

En un sentido amplio, se podría sostener que las personas en situación de calle sobreviven en un estatus comparable con la esclavitud. Por diversas razones (económicas, familiares, psicológicas), quienes no tienen un techo han perdido el hogar. Se trata de personas que han perdido los vínculos sociales más elementales del cuidado humano, ya sea de su grupo primario, de la sociedad o del Estado. Se encuentran arrojados a la intemperie, sin hogar.

En segundo lugar, la supervivencia en la intemperie los arroja a una pérdida de los derechos sobre el cuerpo, expuestos a violencias y vejaciones, sin poder satisfacer las necesidades básicas de higiene y refugio para el cuidado del cuerpo.

En tercer lugar, su estatus político podría aceptarse nominalmente en el caso de aquellos que, por contar con DNI, pudieran ejercer sus derechos electorales. Sin embargo, claramente han sido expulsados del sistema.

Tomo nuevamente el ejemplo de las declaraciones de Jorge Macri, cuando contrapone a “los vecinos” que necesitan recuperar los espacios públicos tomados por “algunos sectores de la ciudad”. Los vecinos a quienes se les garantiza una ciudadanía de acceso a los espacios públicos, frente a la supuesta invasión de quienes, privados de todo derecho, pretenden adueñarse de sus espacios. El discurso que niega derechos a las personas no funcionales al mercado es inhumano porque cosifica al sujeto. Mbembé señala la importancia de los imaginarios culturales que determinan el “sentido al establecimiento de derechos diferenciales para diferentes categorías de personas, con objetivos diferentes, en el interior de un mismo espacio” (2011, p. 45).

En el espacio, entonces, es donde se ejerce la soberanía que determina quién tiene valor y quién no. Es el ejercicio de la necropolítica, o el poder de determinar quién vale para vivir y quién no. En este sentido, el acceso a la vivienda constituye un pilar fundamental para dicha determinación.

El acceso a una vivienda digna se encuentra estipulado como derecho en la Constitución Nacional Argentina, como así también en muchos tratados internacionales de Derechos Humanos reconocidos por ésta, a saber, la Declaración Universal de Derechos Humanos (art. 25), el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (art. 11), entre otros. Sin embargo, lejos de estar regulado por políticas públicas que garanticen este derecho, se encuentra liberado a los vaivenes del mercado global.

La pérdida de valor de la moneda local, tal como señala Mbembé, es parte de un sistema de debilitación del Estado en materia económica. Se establece una relación de deuda como mecanismo de dependencia financiera que determina el valor y la utilidad de las personas, como así también la usurpación de los mal llamados recursos naturales con que cuenta la región. Esta relación necropolítica es claramente observable en las condiciones de acceso a la vivienda.

En Argentina, por ejemplo, la posibilidad de compra de una vivienda está supeditada a su valor en dólares. Tal es así que el valor del metro cuadrado de una propiedad, en enero de 2023 oscilaba entre los u\$d 700 y los u\$d 2.000, mientras que el sueldo mínimo vital y móvil para la misma fecha era de u\$s369. Se estima que se necesitarían treinta y dos años de ahorro del sueldo de un trabajador, por lo cual, la siguiente opción es el endeudamiento con entidades financieras, siempre y cuando se cumplan con las normativas estipuladas por estas.

Las facilidades de acceso a los terrenos del Estado nacional están dadas para los grandes monopolios de especulación inmobiliaria, tal es así que 100 hectáreas de humedales de la Costanera Sur fueron rematadas en 2021 para la construcción de edificios lujosos destinados al mercado inmobiliario. Un ejemplo de este tipo de proyectos lo representa Puerto Madero, que cuenta con un 28 % de población permanente, mientras que el resto de los departamentos se encuentran deshabitados. Ello se debe meramente a razones de mercado. Se especula con la suba de valores de las viviendas, o incluso con el alquiler temporario en dólares a turistas a través de plataformas virtuales tales como Airbnb, que no cuentan con ninguna regulación Estatal. Sin embargo, la cesión provisoria por seis meses de 140 hectáreas de tierras en desuso por parte del Estado a la ONG Tercer Tiempo, una organización de pequeños productores rurales agroecológicos que cuentan con el apoyo de profesionales de la Universidad Nacional de Mar del Plata y del Conicet para el desarrollo de chacras productivas para viviendas para las familias productoras, levantó grandes críticas por parte de los representantes políticos de los sectores poderosos del mercado, con una fuerte difamación mediática que los trató de usurpadores.

Por otro lado, ante la conveniencia del alquiler temporario mediante plataformas virtuales, ha llevado a una caída del 60 % de oferta de alquileres a largo plazo, y a la especulación de los valores. En este sentido, tal como remarqué antes, la Ley de Alquileres busca regular la tensión existente entre el derecho a la vivienda, que según la Asociación Civil Inquilinos Agrupados representa el 40 % de la población en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, con casi un millón de personas alquilando, y el mercado inmobiliario, manejado por unos pocos especuladores financieros. El observatorio de la Defensoría del Inquilino remarcaba en 2021 que, para superar la línea de la pobreza, una familia inquilina compuesta por una pareja económicamente activa y con dos hijos menores de edad, necesitaba contar con ingresos superiores a \$149.201. Un requisito que solo cumplía el 30 % de las familias.

De este modo, el sistema político, tal como Mbembé lo describe, se torna necropolítico. La vivienda deja de concebirse como la morada en que se vive, para transformarse en un producto más de la especulación financiera que sólo permite vivir a quienes son más útiles para el crecimiento del mercado. El difícil acceso a la vivienda digna supone un difícil acceso a la vida misma. En tales circunstancias, el ideal de una ciudadanía plena se desfigura en un plan de subsistencia colonial.

La categoría político-jurídica de ciudadanía tiene su fundamento en la Revolución francesa, y es a partir de la categoría de ciudadanía y de su paulatina ampliación que se desata un movimiento de derechos humanos, tal como sostiene Hinkelammert. Sin embargo, los

derechos humanos siempre han representado un límite para el libre desarrollo del mercado. De tal modo se desarrolla este poder que, según Hinkelammert, puede ser equiparado con una religión vaciada de contenido racional, en donde el dios venerado es el mercado. El mercado se transforma en un dios impersonal, que determina la vida o la muerte. Es por ello que, en esta nueva religión global, los derechos humanos se vuelven irrelevantes. Las vidas que no son funcionales a este nuevo dios del mercado, deben ser sacrificadas. Lejos de estar exagerando, Hinkelammert cita a un referente del neoliberalismo, Friederich von Hayek, quien sostiene que dejar morir no implica matar, diciendo:

una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al “cálculo de vidas”: la propiedad y el contrato. (Hayek citado por Hinkelammert, 2021).

Ante tal panorama de inhumanidad del mercado, Hinkelammert propone una salida fundada en el criterio de verdad del humanismo de la praxis. De esta manera, todo análisis o juicio desde las ciencias sociales siempre debe tener como referencia la humanidad como criterio de verdad último. Siguiendo esta misma lógica, tal como remarca Bonilla (2014) al citar a Chausovsky a propósito de la ampliación de la noción de ciudadanía como “ciudadanía intercultural emergente”, los derechos humanos son superiores al Estado. El Estado no debería ser aquel leviatán soberano que determina a quiénes otorga o niega la ciudadanía, si no, por el contrario, estar sometido a este humanismo de la praxis que contempla la superioridad de los derechos humanos como defensa de la vida misma. El rol del Estado, entonces, debe centrarse en garantizar y reconocer que los derechos sean eficaces en la protección de la vida.

A modo de conclusión, la crisis habitacional, tal como se describió en la Ciudad de Buenos Aires, es el aspecto visible de la vulneración del derecho a la vivienda digna. La sistematización que opera en la pérdida de derechos no es casual, sino que responde a una lógica de necropolítica. Se entiende a ésta como una política que determina en su soberanía quién es apto para vivir y quién no, dentro del sistema de mercado. Tal como sostiene Hinkelammert (2021), el mercado ha sido elevado a niveles religiosos, de manera tal que se le otorga una soberanía indiscutible, superior a cualquier intervención Estatal. De este modo, y en concordancia con los autores citados, considero que es necesaria una ampliación del concepto de ciudadanía, dada como consecuencia de un humanismo de la praxis, es decir, en donde el

criterio de verdad sea la humanidad y su posibilidad de vida, a la hora de evaluar cualquier tipo de decisión política. En tal sentido, el rol del Estado es el de garantizar la efectiva concreción de los derechos humanos. La vivienda digna no es un derecho negociable en el mercado de valores, sino muy por el contrario, la base necesaria para el ejercicio pleno de los demás derechos humanos.

Referencias bibliográficas

- Bonilla, Alcira Beatriz (2014). “Moralidades emergentes y ciudadanía”. *Cuyo*, 31(1), 29-52.
- Hinkelammert, F. (2021). *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión. Volver a Marx trascendiéndolo*. Buenos Aires: Clacso.
- “Jorge Macri eligió a las personas en situación de calle como su primer enemigo” (2023, 1 de junio). Página12. <https://www.pagina12.com.ar/554218-jorge-macri-eligio-a-las-personas-en-situacion-de-calle-como>
- “La calle no es un lugar para vivir” (2023). *La poderosa*. <https://lapoderosa.org.ar/2022/04/la-calle-no-es-un-lugar-para-vivir/>
- Mbembé, Achille (2011). *Necropolítica*. Tenerife: Melusina.
- Palleres, Griselda e Hidalgo, Cecilia (2018). “Conceptualización y medición de la situación de calle en la Ciudad de Buenos Aires”. *Revista Cuestión Urbana*, 2(3).
- Dirección General de Estadística y Censos (2023). *Relevamiento Censal de Personas en Situación de Calle de la Ciudad de Buenos Aires. Abril de 2023. Resultados y Aspectos Metodológicos*. https://www.estadisticaciudad.gob.ar/eyc/wp-content/uploads/2023/06/ir_2023_1771.pdf

En nombre del pueblo. Límites y potencias de la categoría de pueblo como sujeto de la liberación

Martín A. Rubio (UBA)

Resumen: En las sociedades occidentales, la categoría de pueblo ocupa un lugar central y es entendida como sujeto de la soberanía y último fundamento de la legitimidad de los sistemas políticos. De aquí que, frente al desafío de encontrarle una definición, el ámbito teórico y político crítico se haya dividido entre quienes depositan en él la capacidad agencial de ser un sujeto histórico destinado a subvertir formas de opresión presentes y quienes, por el contrario, lo han caracterizado como una conformación estanca que representa un obstáculo para una transformación radical. En este campo, autores como Laclau y Dussel han pretendido abandonar fetiches esencialistas y se han ocupado de analizar las lógicas que actúan en su conformación como actor político colectivo. Teniendo en consideración estos debates, en la presente intervención, se buscará indagar el rol de la categoría de pueblo en torno a los procesos de construcción de identidades políticas hegemónicas y contrahegemónicas siguiendo los aportes del pensamiento político posfundacional y la Filosofía de la Liberación. La finalidad de la intervención será retomar estos análisis en el marco del debate sobre si puede haber articulaciones políticas que en nombre del pueblo propongan reformas reaccionarias, de derecha, o, por el contrario, si necesariamente estas deben tener una orientación disruptiva o de izquierda.

Palabras clave: pueblo; populismo; Dussel; Laclau; analéctica; hegemonía.

Introducción

En nuestras sociedades occidentales prima la idea de que el pueblo es la fuente de la legitimidad de todo orden político, pues allí es donde reside la fuente de la soberanía. De aquí que toda teoría política deba hacer frente al desafío de definir el concepto de pueblo, que en la actualidad se encuentra ineludiblemente vinculado al problema de las identidades políticas, a la conformación de los movimientos sociales y a su fundamento. En términos generales, el ámbito teórico y político crítico se ha dividido entre quienes depositan en él la capacidad agencial de ser un sujeto histórico tendiente a subvertir formas de opresión presentes y quienes, por el contrario, lo han caracterizado como una conformación estanca que representa un obstáculo para una transformación radical, a diferencia de otras formaciones sociales más proclives a dicha tarea. En estas disputas autores como Ernesto Laclau y Enrique Dussel han pretendido abandonar estos fetiches esencialistas y se han ocupado de analizar las lógicas que actúan en su conformación dándole diferentes matices que eran el objeto original de esta exposición.

Sin embargo, la urgencia de nuestro tiempo nos obliga a repensar problemáticas y evaluar los límites de nuestras teorías para comprender los fenómenos sociales. Durante las últimas décadas, la teoría crítica en general, y particularmente quienes estudiamos la teoría política latinoamericana, nos encontramos con transformaciones sociales y antagonismos que

son propensos a ser explicados con nuestros conceptos. Dicho de otro modo, pudimos identificar algunos de esos rostros del otro que Dussel menciona o movimientos liberacionistas con fuertes improntas interculturales. Me refiero particularmente a las luchas de los movimientos sociales, ecologistas, indigenistas, a los propios del colectivo LGTBIQ+ o a los feminismos que dieron lugar a fenómenos con repercusiones globales como el Ni Una Menos. También podríamos mencionar a los gobiernos progresistas que surgieron en Latinoamérica o al estallido chileno, entre otros. Nadie dudaría de atribuirle a estos movimientos la caracterización de popular, en gran medida porque estas luchas fueron realizadas en nombre del pueblo. Ahora bien, puede decirse lo mismo del bolsonarismo, los partidarios de Vox, los de Trump o incluso de los autoproclamados libertarios locales que, de distintos modos, han apelado a este significante y son descriptos como movimientos populistas de derecha.

Por ello, en esta intervención propongo analizar, desde Dussel y Laclau, la categoría de pueblo en torno al debate de si puede haber articulaciones políticas que en nombre del pueblo propongan reformas reaccionarias de derecha, o, por el contrario, si estas necesariamente deben tener una orientación disruptiva o de izquierda. En esta dirección, primero presentaré de manera comparada las propuestas de Laclau y Dussel para después compartir algunas reflexiones sobre el eje mencionando.

Laclau y el populismo como articulación de lo político

En primer lugar, el pueblo para Laclau no es algo dado que preexiste a su reconocimiento y que está a la base de todo sistema político, tampoco es el resultado de un pacto entre iguales que obra como principio último de la legitimidad de un gobierno. El pueblo es ante todo una construcción discursiva, una relación entre agentes concretos, resultado de una operación hegemónica en donde una parte, una diferencia particular, se asume como el todo y en ese acto se conforma como pueblo.

Ahora bien, ¿cómo se constituye esta relación? Esta es la pregunta fundamental a la que la filosofía política de Laclau va a responder a partir de su concepto de lógica equivalencial que es uno de los rasgos fundamentales del populismo. Lo que unifica a un pueblo es una demanda³⁶ equivalencial que subsume o significa en sí misma a un conjunto heterogéneo de demandas particulares insatisfechas que se oponen a un poder establecido o fáctico que impide su

³⁶ La demanda es la unidad mínima de análisis de la que parte Laclau para dar cuenta del proceso de la conformación de identidades colectivas. Sin embargo, estas no deben entenderse como un elemento simple, es también un constructo relacional porque siempre se reclama en función de otro dentro de un orden simbólico e institucional dados.

realización. La constitución de una demanda popular es un proceso gradual producto de un estado de insatisfacción sostenido por un sistema institucional. Lo primero que surge al interior de las instituciones son peticiones, reclamos aislados tanto respecto de la totalidad institucional, de la que espera una satisfacción particular, como respecto de otros reclamos similares con los que establece una relación diferencial. Estos reclamos tienden a ser absorbidos o satisfechos por el sistema vigente de un modo particular sin ponerse en relación con otras demandas. A estos reclamos Laclau los llama demandas democráticas (2005, p. 98) porque responden a un modo específico de construcción social que es la lógica de la diferencia, cuyo fundamento es la afirmación y reivindicación de la particularidad.

Otro modo de construcción de lo social es la lógica de la equivalencia que implica la renuncia parcial de la particularidad a los efectos de constituir una totalidad que siempre va estar en tensión en la medida en que la diferencia no puede ser nunca eliminada. Cuando las demandas empiezan a articularse equivalenciamente pasan a formar una subjetividad social y devenir en demandas populares.

Es menester destacar que, si bien estas lógicas son opuestas y parecen excluirse mutuamente, en realidad se implican una a la otra porque la lógica de la equivalencia presupone la particularidad y por lo tanto la diferencia; y la lógica de la diferencia solo puede sostenerse en la medida en que se conciba la diferencia como la única forma de equivalencia. Por lo tanto, en todo entramado social hay una tensión indisoluble entre ambas porque toda identidad colectiva implica la reunión de la diferencia y la equivalencia. Sin embargo, esto no excluye que una de las lógicas pueda primar sobre la otra; así, una totalización de corte institucionalista se centra en la lógica de la diferencia pero la circunscribe dentro de límites homogéneos establecidos como legítimos por la comunidad, entendiendo al pueblo como *populus*, es decir, como el conjunto de los ciudadanos. Contrariamente, en una totalización populista prima la lógica equivalencial mediante la cual la *plebs*, que representa a los sectores excluidos, se concibe como el único *populus* legítimo, es decir, una parte que se identifica con el todo, y desde allí establece una frontera antagónica que divide el campo social en dos ámbitos: el popular y su adversario, el poder establecido o consagrado que impide la concreción de sus demandas.

El camino para la constitución de un pueblo o una identidad colectiva parte entonces de la acumulación de demandas insatisfechas aisladas que surgen de diversos sectores de la sociedad y del desinterés o la imposibilidad institucional de dar cuenta de aquellas diferencialmente. Esto lleva a que eventualmente se establezcan entre las diversas demandas

lazos o cadenas equivalenciales en torno a la producción de un significante vacío que pasará a constituirse en el fundamento de la identidad del pueblo (Laclau, 2005, p. 122).

Mediante este movimiento las demandas democráticas aisladas dejan de ser tales puesto que pierden su carácter individual y devienen en demandas populares que nunca podrían ser incorporadas en la totalidad institucional por su carácter disruptivo respecto de la formación hegemónica vigente. Esta diferencia con el sistema vigente es una de las características fundamentales del pueblo, cuya emergencia se debe a la apertura de lo social, es decir a la imposibilidad de que en ella se fije un sentido de manera última.

En relación al eje propuesto, nótese que el populismo da cuenta de un modo de construcción de un lazo hegemónico entre demandas que si bien establece una relación antagónica con el sistema, no poseen ningún contenido específico que permita establecer a priori los significantes en torno a los que esa oposición se da. De aquí que no pueda ser caracterizado como de izquierda o derecha, pues esto da cuenta de un plano empírico mientras que el autor busca exponer una dimensión ontológica de articulación política.

El pueblo como sujeto político de la liberación

Dussel, al igual que Laclau, evita identificar al pueblo como un agente histórico específico y privilegiado. El pueblo también va a ser resultado de una lucha política hegemónica, pero rechaza que la ontología discursiva sea el marco que determina la validez de una acción. Para escapar de lo que entiende es un formalismo vacío, el filósofo mendocino se va a ocupar de definir los marcos materiales de su ejercicio argumentando en favor de la necesidad y conveniencia de adoptar tres principios que están implícitos en la práctica política (Dussel 2009, p. 356). El primero es el principio material que tiene como contenido la vida humana y establece que la finalidad de la política es la producción y reproducción de la vida en comunidad. El segundo es el principio formal del consenso democrático que establece, por ejemplo, la necesidad de comprender al antagonista político bajo los cánones del juego democrático posibilitando así distinguir la política de otras prácticas hegemónicas como la dominación. El tercero es la factibilidad que establece las condiciones de realizabilidad en los campos empíricos, económicos, ecológicos, etc. Bajo esta concepción normativa de la hegemonía el autor utiliza el concepto de “pueblo” dentro de un horizonte político estratégico como sujeto de la liberación y agente portador de la novedad histórica.

Dussel propone la distinción central entre comunidad política y pueblo, el primero refiere a la totalidad de los ciudadanos de un Estado mientras que el segundo representa un momento disruptivo resultado de una crisis de hegemonía, es decir, de la escisión de la

comunidad política y por lo tanto un momento crítico de la comunidad política como un todo. Sin embargo, como veremos, no toda articulación de demandas y una de frontera antagónica dan lugar a este movimiento.

En la tesis 11 de sus *20 tesis de política* (2006), Dussel afirma que la comunidad política es siempre el referente intersubjetivo del orden político vigente. Sin embargo, en este entramado político las demandas de diversos colectivos no pueden ser satisfechas, son negadas, y por ello luchan por su reconocimiento. Nótese que aquí, a diferencia de la propuesta laclausiana, las demandas tienen un contenido, una materia, que es una necesidad insatisfecha en relación al principio material de la vida antes mencionado.

El pueblo como actor político surge de una doble crisis de legitimidad y hegemonía que hace posible que una parte de la población se reconozca como un colectivo oprimido o excluido. De este modo, el pueblo, independientemente de sí se reconoce como tal, solo puede ser el bloque social de los oprimidos y excluidos. Aquí hay otra diferencia fundamental con Laclau. Para Dussel el pueblo devendrá “para sí” cuando dicho colectivo tome conciencia de sí mismo y se organice en movimientos sociales con la expectativa de satisfacer las necesidades que el poder fetichizado, propio del bloque histórico³⁷, les niega sistemáticamente. A esta negatividad propia de la necesidad, Dussel le opone una positividad que reside en la voluntad de vivir, que es de donde proviene la novedad y la transformación. Por ello el autor afirma que habrá tantos movimientos como reivindicaciones diferenciales existan (Dussel, 2006, p. 86).

En la comunidad política reside la *potentia*, la soberanía, el fundamento de todo lo político que se despliega en todo campo social. Es el poder instituyente del cual depende el poder instituido/institucionalizado: la *potestas*, que es el ejercicio efectivo, la actualización de ese poder del cual es depositario en función de fines heterogéneos y diferenciados que son producidos históricamente. Hay una objetivación de la *potentia*, de la subjetividad colectiva propia de la comunidad, en un sistema de instituciones políticas. Este ejercicio puede darse tanto de modo “obediencial”, respetando este carácter fiduciario que tiene el poder propio de la comunidad y por lo tanto aspirando a realizar la pretensión política de justicia (aunque siempre de modo parcial e insuficiente); o bien de manera fetichizada o totalitaria, considerándose a sí mismo como su fundamento y debilitando la *potentia* mediante la dominación de todo el campo

³⁷ Gramsci explica que la clase dirigente deviene en dominante cuando la hegemonía de una sociedad ha cambiado de forma tal que el fundamento de su poder ya no es el consenso, sino solo la fuerza coercitiva (1999, p. 52). Por su parte, Dussel destaca tres elementos de este concepto: (1) el carácter de bloque remite a una unidad inestable; (2) es histórico en la medida en que es coyuntural y su configuración puede ser otra; y (3) está en el poder, no en virtud de sí misma, y sino porque fue la comunidad política y cierta configuración hegemónica de sentido (que ya no existe) la que allí la depositó. Sobre esto ver Dussel, 2006, pp. 53-54.

político. Dussel, en un gesto rousseaneano, sostiene que, por lo general, las instituciones responden en un principio a alguna reivindicación popular, pero hay en ellas un carácter entrópico que puede ser leído como una tensión irresoluble entre la *potenia* y la *potestas*, entre lo universal (siempre imposible) y su particularización (siempre parcial), que eventualmente lleva a la fetichización de ese poder.

Del mismo modo que la comunidad política no es el pueblo –entendiendo este como *plebs* o como el bloque social de los oprimidos– los movimientos sociales no son (ni pueden ser) todo el pueblo. El pueblo es resultado de una crisis de la hegemonía de la totalidad y los movimientos sociales representan la dimensión de la conciencia del “pueblo para sí”, porque en tanto agentes políticos transformadores le brindan unidad y agencia al pueblo.

Este impulso de liberación es disruptivo y novedoso y aspira a constituirse en una nueva totalidad que en su afirmación excluirá (y constituirá) otras formas de la alteridad. Este es el movimiento de liberación del pueblo donde la *potentia* deviene en *hiperpotentia*.

Dussel afirma siguiendo a Laclau que eventualmente surge una demanda hegemónica o estructura coherente de un grupo de demandas que “logra unificar en una propuesta más global el total de las reivindicaciones o al menos las más urgentes para todos” (2006, p. 52). La unidad se va construyendo a través de un proceso analógico que permite la articulación e inclusión progresiva de distintas reivindicaciones que van dando lugar a un proyecto colectivo que disputa la hegemonía. Este carácter ana-léctico y ana-lógico es el fundamento y la condición de posibilidad de articulación entre movimientos sociales que da lugar a la conformación de un pueblo-para sí que se opone a un poder fetichizado que impide su realización.

Conclusiones y perspectivas

Ahora bien, ¿qué sucede cuando partes de la comunidad política articulan identidades y configuran una frontera antagónica a partir de demandas reaccionarias que reivindican derechos individuales en desmedro de los colectivos?

A los ojos Dussel este es justamente el problema de la teoría laclausiana porque en su radical crítica al dogmatismo marxista termina abandonando todo principio ético emancipatorio y, por lo tanto, es incapaz de diferenciar una hegemonía autoritaria y una popular (2001, p. 199). Sin embargo, a partir de lo expuesto de la teoría laclausiana, si asumimos que el populismo está más allá del plano de estrategia política y da cuenta de una dimensión ontológica de lo político, sería incorrecto caracterizarlo como de izquierda o de derecha como interpretan Dussel, Mouffe, Marchant y otros. El contenido de las demandas depende de la correlación de fuerzas y de los significantes vigentes en un plano histórico. Más aún, tampoco podría ubicarse

fácilmente a estos movimientos dentro de una lógica populista de articulación de lo político en la medida en que en esta última prima la equivalencia entre las diferencias. Contrariamente, estas concepciones liberales tienden a negar la heterogeneidad de lo social y a postular ideales abstractos de lo humano desde los cuales articulan su discurso o incluso apelan a figuras como la del pueblo-uno. De aquí que pensadores como Alemán (2016), Biglieri y Cadahia (2021, p. 90) consideren que esto que se ha dado en llamar “populismos de derecha” sean en realidad una reactivación del fascismo.

En el caso de la apuesta de Dussel, estos movimientos que reivindican el neoliberalismo y abjurán de todo derecho social que no sea la propiedad y la libertad individual, atentan contra los principios normativos cuyo contenido material remite a la producción y reproducción de la vida en comunidad. En este sentido, tales colectivos, aun siendo oprimidos o excluidos, quedan atrapados en el marco de la comunidad política asumiendo consensualmente la dominación del bloque histórico dominante.

Por último, yendo más allá de las diferencias expuestas entre el carácter formal o material de la hegemonía, entiendo que el diálogo entre los autores muestra que si aceptamos que toda pertenencia a una identidad no depende de ningún sustrato o fundamento *a priori* sino que se construye intersubjetivamente de modo equivalencial y en tensión con su diferencia, no se puede asumir que el pueblo, en tanto concepto político, posea por sí un sentido unívoco, una tarea histórica o establezca *a priori* qué sujetos legítimos pueden participar de él. De aquí que asumir que el pueblo es la *plebs*, los menos privilegiados o el bloque histórico de los oprimidos es dar por ganada la batalla que llevan adelante colectivos diversos que coyunturalmente pretenden ocupar estos lugares en miras al reconocimiento de sus reivindicaciones. Ocupar este lugar es objeto de disputa, pues son diversos los colectivos que pretenden identificarse con este significante y apropiárselo, no solo con fines disruptivos y contrahegemónicos, es decir, encarnando la *hiperpotencia* dusseliana o la lógica de articulación de lo político de los populismos de izquierda de Mouffe, sino también buscando mantener o extremar ciertos sentidos ya vigentes.

En suma, el sentido del pueblo, como el de todo concepto político, está siempre en disputa, pero esto no implica que cualquier colectivo pueda tomar su lugar o que cualquier medida pueda ser realizada en su nombre indistintamente. De aquí que, contrariamente a lo que afirman estos movimientos reaccionarios, el carácter material de la necesidad, el sufrimiento humano, la interdependencia constitutiva y la heterogeneidad de lo social son las cuestiones centrales a las que la política y toda construcción identitaria debe atender. La ausencia de un fundamento, el carácter abierto de lo político, la necesidad de fijar sentidos y la imposibilidad

de que se instauren de manera plena, no muestra que todo es legítimo, por el contrario, nos exhorta a que el esfuerzo por dar cuenta de la alteridad sea la tarea ineludible de toda articulación política que pretenda esgrimir y representar el nombre del pueblo.

Referencias bibliográficas

- Alemán, Jorge (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Biglieri, Paula y Cadahia, Luciana (2021). *Siete ensayos sobre populismo*. Herder.
- Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2007). *Materiales para una política de la liberación*. México: Edición de Plaza y Valdés - UANL.
- Dussel, Enrique (2009). *Política de la liberación. Volumen II. Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Gramsci, Antonio (1999). *Cuadernos de la cárcel. Tomo V*. México: Ediciones Era.
- Laclau, Ernesto (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Laclau, Ernesto (2005) *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

La transmodernidad de Enrique Dussel, una vía de acceso a la cuestión de la Modernidad latinoamericana como problema filosófico

Juan Matías Zielinski (UBA)

Resumen: La cuestión de la “Modernidad latinoamericana” y un conjunto heterogéneo de tópicos anejos a ella siguen siendo temas poco explorados en la reflexión filosófica actual a pesar de contar con antecedentes teóricos importantes y ser una problemática sumamente acuciante para la vida político-cultural de nuestra región. La categoría de “transmodernidad” de Enrique Dussel se presenta justamente como una intervención filosófica que pretende incidir en esta discusión, poniendo en juego, tanto una reconstrucción genealógica crítica del desenvolvimiento histórico-ontológico de la Modernidad europea así como una elaboración prospectiva de ciertas alternativas prácticas emergentes del Sur global. Estas últimas nacen como una respuesta filosófica situada ante los proyectos modernizadores de la periferia, los cuales extienden hasta la actualidad la “matriz ontológica” de la Modernidad europea, vertebrada originalmente por el eurocentrismo, el colonialismo y el capitalismo.

Palabras clave: Dussel; Transmodernidad; Modernidad; Latinoamérica.

El V centenario del (mal llamado) descubrimiento de América hizo que 1992 se convirtiera en un auténtico hito para el pensamiento latinoamericano contemporáneo. Como bien reseña Raúl Fornet-Betancourt, allí se pusieron de manifiesto un conjunto significativo de luchas por la diversidad cultural de los pueblos originarios y afroamericanos, fenómeno que impulsó la elaboración de un *corpus* filosófico contundente abocado a la temática (2004, pp. 25 y ss.). En ese contexto reflexivo, fue decisiva la aparición de dos textos paradigmáticos del liberacionismo filosófico: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, de Juan Carlos Scannone (1990) y *1492: El encubrimiento del Otro*, de Enrique Dussel (1994)³⁸. Aunque en este estudio no se analicen a fondo cada una de estas contribuciones, se destaca una cuestión importante: en el texto de Dussel aparece una categoría nuclear que vertebrará la cuasi totalidad de su pensamiento maduro, la de “transmodernidad”.

Adoptando una perspectiva analítica a la cual denomina “mundial” y “crítica” (Dussel, 2009, p. 50; 2012, pp. 349-353), el filósofo argentino sostiene que la Modernidad europea comenzó recién con la conquista de América en 1492, montada sobre la ilusión ideológica del “mito de la Modernidad”. Dicha modalidad mítica de justificación de la conquista y la colonización se basaba en que Europa, al ser considerada como una cultura superior a las demás, debía por su “bondad salvífico-civilizatoria” intrínseca propagar su religión, su cultura y su saber a los “pueblos inferiores”. En efecto, esta “falacia

³⁸ En ese texto se presentan las *Lecciones* que Dussel impartió en diciembre de 1992 en la cátedra “Theologie interkulturell” de la Goethe Universität Frankfurt, bajo el título de: “1492. Die Entdeckung Amerikas oder die ‘Verdeckung des Anderen’?”. Al comienzo de ese escrito, se preguntaba: “¿Qué habremos de recordar el 12 de octubre de 1992 y en lo sucesivo? Ese es el tema de estas conferencias. ¿Cuál debería ser nuestra opción racional y ética ante un hecho que marca un hito en la Historia Mundial ciertamente, pero banalizado por la propaganda, por las disputas superficiales o los intereses políticos, eclesiales o financieros?” (1994, p. 12).

desarrollista” se entendía como una gesta de claro tinte emancipador, dado que le permitía al “bárbaro” superar su “inmadurez” civilizatoria en términos morales, culturales y científico-técnicos (Dussel, 1994, p. 88). A su vez, Dussel identifica el origen de la Modernidad con el emplazamiento práctico del “yo conquisto” (2007b, p. 193), en el sentido de que la explotación del indio y la esclavitud del afroamericano se constituyeron como las matrices rectoras de la “experiencia ontológica” de la filosofía europeo-moderna posterior. En resumidas cuentas, la Modernidad como proceso histórico-filosófico se apoyó desde su constitución en una macroestrategia de “encubrimiento” del Otro-periférico, racializado y subalternizado (Dussel, 2007b, pp. 194-195).

Como se dijo, en 1992 Dussel comenzó a hablar de la transmodernidad, entendiéndola, en primer término, como un proyecto político-cultural sostenido en dos operaciones fundamentales: la reivindicación del “espíritu” emancipatorio y racional de la Modernidad europea y la crítica del mito irracional e ideológico que la justificó. Un proyecto tal debía superar dos posiciones ampliamente difundidas en el escenario filosófico contemporáneo: en primer lugar, el eticismo formalista del consenso racional, todavía noreurocentrado en su concepción de la universalidad; y, en segundo lugar, la vacuidad de buena parte del discurso postmoderno que, por cierta exaltación desmesurada de la particularidad, proclama la inconmensurabilidad y, por tanto, la incomunicabilidad entre las culturas (Dussel, 1994, p. 30). En pocas palabras, la transmodernidad asume la relevancia del uso público de la razón con fines crítico-transformadores, a la vez que niega su componente dominador de origen, es decir, denunciando el silenciamiento y la exclusión de la “razón del otro” (1994, p. 203). A partir de su primera formulación, este proyecto asumía el desafío de ampliar la universalidad de la razón, abogando por el respeto de la alteridad del otro-periférico, por la simetría de poder entre las distintas formaciones culturales y por un tipo de mundialidad verdaderamente analógica, plural y futura (1994, pp. 201-202).

Habiendo planteado sucintamente las coordenadas de emergencia discursiva de la categoría dusseliana, conviene ahora tematizar dos frentes de reflexión: por un lado, las notas esenciales del proyecto transmoderno en relación con la crítica de la Modernidad y de la modernización; por otro, de qué forma Dussel interviene con esta categoría en el debate sobre la conocida tesis de las “modernidades múltiples” y, por ende, en el del carácter de la “Modernidad latinoamericana”.

En lo atinente a la postura frente a la Modernidad europea y la modernización en América Latina, la transmodernidad refleja una posición matizada, que esquiva tanto el descarte de la Modernidad en cuanto tal como la exaltación fanática de su *ethos*. Con esto, se distancia a un tiempo de dos tipos de conservadurismo: de aquellos posicionamientos que, para combatir la Modernidad, se guían por una especie “ontologismo identitario” que mistifica con cierta nostalgia esencialista las tradiciones culturales propias previas a la conquista (“pasado ideal”); y de aquellos que, negando todo acervo cultural propio, y obnubilados por el viento irrefrenable del progreso y el desarrollo, sostiene que el único camino viable para nuestra región es el de la apertura sin condiciones a los criterios que imperan en la actual globalización neoliberal (“futuro ideal”). Ambas tendencias aceptan de una u otra forma la dicotomía vertebral del discurso moderno, habida cuenta de que uno de sus pilares ideológicos se basó en la

superación de la tensión metafísica entre el “más-acá” y el “más allá” a través de la instauración de la tensión temporal-inmanente entre el “pasado” y el “futuro”. Asimismo, esta teorización supera la antinomia –en sí misma moderna– de “tradicición-Modernidad”, dado que, en un sentido, procura reelaborar creativamente algunos aspectos significativos de la tradición latinoamericana en diálogo con otros propiamente modernos; en otro, rechaza el tradicionalismo, entendido como el mantenimiento ahistórico del pasado propio, así como el discurso modernizador radical, el cual niega toda herencia histórico-cultural y, junto con ella, cualquier componente simbólico, ritual y mítico que conforme la identidad del pueblo (Dussel, 2003, p. 60). De esta forma, la transmodernidad se ubica en una posición intermedia, que, por una parte, convoca a valorizar los grandes aportes de la Edad Moderna, como la criticidad en el uso público de la razón, el agenciamiento de la libertad humana y el reconocimiento intersubjetivo, pero, a su vez, también a negar la violencia constitutiva de su “razón cínico-gestora”, capitalista, patriarcal, racista y ecocida (Dussel, 2009, p. 64). Por tanto, el desafío transmoderno, condensado sobre todo en el prefijo “trans-”, conlleva tanto la resistencia periférica a los dispositivos y a las lógicas estructurantes de la Modernidad hegemónica como el emplazamiento de alternativas prácticas que nazcan de aquellos “mundos de la vida” que fueron y son negados y excluidos por la cultura moderno-occidental. Este segundo elemento requiere, por tanto, de la recordación actualizadora de la lucha de los vencidos de la historia (*memoria passionis*) como de la renovación afirmativa de las gestas liberadoras (*memoria liberationis*), así como de la insistente crítica (intercultural) y autocrítica (intracultural) de las tradiciones excluidas pero vivas del Sur Global (Dussel, 2015, pp. 54-64). Puede afirmarse entonces que la transmodernidad evidencia un esfuerzo permanente de subsunción crítica de los hallazgos de la Modernidad y la postmodernidad europea desde los modos de vida y los horizontes retrospectivos y prospectivos que acarrearán las culturas periféricas del sistema mundial (Dussel, 2007b, p. 145). La meta de un proyecto tal radica en la formación de un “pluriverso analógico” opuesto de plano a la “universalidad unívoca”, en el cual las “universalidades múltiples” de cada una de las culturas puedan dialogar en un marco de justicia histórica y geopolítica, ontológica y epistémica (Dussel, 2016, pp. 99-100). Con esto, postula un diálogo simétrico, ciertamente distante del modelo de unidad que propone la globalización capitalista y multiculturalista, meramente formal y basada en el “paradigma de la tolerancia” (Dussel, 2016, p. 257). La propuesta de la transmodernidad –entendida como una nueva edad del mundo– resitúa los términos de la discusión sobre la universalidad, encuadrándola en la alternativa “universalidad unívoca-pluriverso analógico”:

En esa *transmodernidad* la humanidad no se internará en la *universalidad unívoca* de una sola cultura –que se impondría a todas las demás extinguiéndolas–, una universalidad fruto de un proceso de identidad excluyente, sino que será un *pluriverso* donde cada cultura dialogará con las otras desde la “semejanza” común, recreando continuamente su propia “distinción” analógica, vertiéndose en un espacio dialógico, mutuamente creativo. (Dussel, 2016, pp. 99-100)

En suma, la transmodernidad procura una salida de la Modernidad mediante su metabolización, es decir, a través de una subsunción-incorporación de sus hallazgos en una cultura-otra transformándolos desde un horizonte histórico, político y cultural distinto (Dussel, 2007a, p. 209).

En referencia a la segunda cuestión, la relación entre la transmodernidad y la difundida tesis de las “modernidades múltiples”, Dussel asevera que es imposible sostener en sentido estricto la existencia de una Modernidad latinoamericana. Aunque el autor reconoce como un *factum* que la modernización se dio efectivamente en América Latina, sin embargo, argumenta que la Modernidad debe ser entendida como un proceso histórico-cultural exclusivamente intraeuropeo, no autogenerado en su constitución pero sí exclusivo como acontecimiento vivido. Lo cual significa que la concibe como una experiencia epocal propia de cierta parte de Europa que, más tarde, se intentó replicar en otras latitudes. Por esta razón, afirma que, en verdad, no existe algo así como “muchas modernidades”, sino tan sólo una “implantación diferenciada” de la Modernidad europea en culturas colonizadas, es decir, una Modernidad, la de Europa, expandida violentamente y recepcionada selectivamente en diferentes partes del globo (Dussel, 2016, p. 100). Dicha exclusividad hace que un fenómeno tal sea inimitable, inaplicable y no-desarrollable en las culturas no-europeas (Dussel, 2020, p. 23). En su perspectiva, defender la tesis de las modernidades múltiples conlleva una estrategia teórica deductivista, que exige, una vez definidas las notas esenciales de la Modernidad, aplicar a la particularidad periférica su *ethos* universal. Además, este tipo de abordaje sobre la cuestión evidencia una estrategia epistémica que procede de una concepción restringida de la universalidad, según la cual se piensa que un concepto universal *a priori* puede (y debe) ser aplicado *a posteriori* a una circunstancia particular que en sí misma carece de universalidad, o sea, a una materia indeterminada que debe ser informada por una esencia que viene desde fuera –presupuesto monocultural de la tesis de las modernidades diferenciales–. Así, advierte que cualquier intento de injertar o adaptar la esencia o el espíritu de la Modernidad a las naciones neocoloniales involucra en sí mismo un tipo de dominación sustentado en la “colonialidad del saber” (2020, p. 26). Por consiguiente, convoca a desechar la *mimesis* de la esencia cultural de la Modernidad y, por el contrario, a promocionar, desde un horizonte transmoderno, transcapitalista y transliberal, una alternativa viable que, subsumiendo lo mejor de la Modernidad europea y de la postmodernidad, crezca desde los núcleos ético-ontológicos de nuestras culturas americanas (2020, pp. 32-33).

En conclusión, la propuesta filosófica de Dussel se posiciona como un excelente indicador del tipo de respuestas que el liberacionismo filosófico dio desde la década del noventa al problema de la relación entre la Modernidad europea, los proyectos de modernización periférica y los recursos culturales propios de América Latina. La categoría de transmodernidad representa, por tanto, una teorización filosófica alternativa ante dos posturas prácticamente inviables y normativamente inválidas: evadir la Modernidad –negando cualquier tipo de contaminación de sus matrices y hallazgos históricos– o entrar acríticamente al proyecto modernizador que impone la globalización neoliberal –desechando

todo resabio tradicional de los modos de vida locales—. Con ello sentó las bases de una mediación liberadora, intercultural y descolonial que pretende superar, desde los recursos culturales propios del subcontinente, dos fenómenos vertebrales de nuestra época: la expansión imparable de la “universalidad restringida” del mundo euronoramericano, es decir, la modernización existente en América Latina uniformante y monolineal; y la primacía de la “universalidad imposible” de los discursos de la incomunicación e inconmensurabilidad entre/de las culturas, o sea, los ecos particularistas de la postmodernidad. De esta manera, no solo se superan estos dos extremos sino que, sobre todo, se subsumen sus hallazgos respectivos desde una localización geopolítica y geocultural, crítica y creativa. La categoría analizada conlleva una mediación hermenéutica original que reconoce a un tiempo tanto los efectos de la Modernidad realmente existente en América Latina, así como su crítica dialéctica y la consecuente subsunción de sus hallazgos desde los modos de vida del otro-periférico en un “más allá” de la Modernidad y la postmodernidad capitalistas.

Referencias bibliográficas

- Dussel, Enrique (1994). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural-UMSA.
- Dussel, Enrique (2003). “Sentido sociohistórico de la Teología de la Liberación. Reflexiones sobre su origen y contexto mundial”. En Joseph Ferraro (comp.), *Debate actual sobre la Teología de la Liberación*. México: UAM (pp. 49-63).
- Dussel, Enrique (2007a). *Materiales para una política de la liberación*. México: Plaza y Valdés.
- Dussel, Enrique (2007b). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2009). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2012). *Hacia una filosofía política crítica*. Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, Enrique (2015) *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, México, UACM.
- Dussel, Enrique (2016). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.
- Dussel, Enrique (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- Scannone, Juan Carlos (1990). *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe.

Desarrollos de la epistemología social contemporánea

En el marco de la tradición de la filosofía analítica se ha desarrollado, en los últimos treinta años, un área de investigación en teoría del conocimiento tendiente a abordar una serie de fenómenos epistémicos que involucran la referencia a factores sociales o intersubjetivos. La epistemología social se ha convertido en una de las áreas más fértiles conceptualmente de las últimas décadas, constituyéndose en un insumo teórico ineludible. La epistemología del testimonio (junto con su importancia para la epistemología jurídica, la epistemología de la lógica o la epistemología del aprendizaje), el debate en torno a la racionalidad de los desacuerdos, la caracterización misma de la idea de grupos en tanto sujetos epistémicos y asercionales, son investigaciones cruciales para la comprensión de los fenómenos epistémicos.

Estos desarrollos de la epistemología social han dado a su vez lugar a la consideración de factores ético-políticos para pensar una serie de distorsiones epistémicas que afectan, no solo la producción de conocimiento, sino también la difusión y adopción del mismo por diversos sectores sociales, instituciones o grupos con influencia en la opinión pública. Las nociones de “injusticia testimonial”, “injusticia hermenéutica”, “ignorancia activa”, “negacionismo científico”, “desinformación”, “mentiras grupales”, “bullshit grupal”, “burbujas epistémicas”, “cámaras de eco epistémicas”, “desacuerdos profundos”, etc., demandan un análisis híbrido, es decir, ético-político-epistémico, y se han convertido en centrales para la comprensión de la crisis epistémica contemporánea que suele denominarse bajo el mote de “era de la posverdad”.

En el presente simposio abordaremos una serie de discusiones en las áreas teóricas mencionadas y que tendrán como foco central la discusión de buena parte de dichas nociones.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Esteban Ferreyro, Anahí Grenicoff, Pedro Martínez Romagosa, Bruno Muntaabski, Daniel Pared, Federico Penelas, Florencia Rimoldi, Juan Saharrea y Mauro Santelli.

Reflexiones metafilosóficas en torno al concepto de injusticia hermenéutica

Pedro Martínez Romagosa (UBA)

Resumen: Miranda Fricker acuñó la noción de “injusticia hermenéutica” para delimitar una clase de injusticias que consisten en una comprensión empobrecida de la propia experiencia social debido a un déficit en los recursos interpretativos comunitarios. Pero desde la epistemología de la ignorancia se advirtió que la noción resultaba demasiado restrictiva para dar cuenta de casos que involucraban ignorancia blanca. Mientras que filósofas feministas en la tradición analítica mantuvieron que al enfocarse en las condiciones político-sociales de trasfondo proponía una definición demasiado amplia y permisiva.

En el presente trabajo defiendo que la noción elaborada por Fricker a partir de ejemplos paradigmáticos resulta suficientemente amplia para dar cuenta de la variedad destacada que involucra ignorancia privilegiada. Pero argumento que los intentos de ofrecer una definición en términos de condiciones individualmente necesarias y conjuntamente suficientes para la aplicación del concepto resultan desencaminados.

Palabras clave: injusticia hermenéutica; ignorancia privilegiada; análisis conceptual; explicación pragmatista a partir de casos paradigmáticos

Introducción: dos críticas principales a la comprensión de Fricker de injusticia hermenéutica

El presente trabajo aborda la discusión en torno a la adecuada comprensión de la noción de “injusticia hermenéutica” inaugurada por Fricker al acuñar originalmente el concepto para referirse a una clase de injusticias que consisten en tener un área crucial de la propia experiencia oscurecida en cuanto a la comprensión pública a causa de una laguna en los recursos interpretativos colectivos. Mientras que algunos críticos de la filósofa inglesa le acusan de proponer una noción demasiado restrictiva que no permitiría explicar variedades importantes de casos, otros defienden que su definición es demasiado permisiva y obliga a calificar de injusticias casos que intuitivamente no consideramos tales.

Desde la epistemología de la ignorancia, distintos autores advierten que la noción elaborada originalmente por la filósofa inglesa no contempla casos de opresión racial en que las víctimas frecuentemente desarrollan localmente prácticas interpretativas (significados-conceptos) en virtud de las cuales son capaces de comprender el carácter injusto de su experiencia (Dotson, 2011; Mason, 2011; Pohlhaus, 2012; Medina, 2013). Pero, la *ignorancia blanca* obtura la circulación de los significados conceptos e impide su aceptación pública; de manera que las víctimas no pueden comunicar inteligiblemente a otros miembros de la comunidad ni denunciar públicamente las injusticias en cuestión. Y, en consecuencia, proponen

distintas incorporaciones teóricas para ofrecer una comprensión más rica del concepto (Dotson, 2011; Medina, 2013; Pohlhaus, 2012).

Por su parte, filósofas feministas en filosofía de la mente, epistemología y metafísica especialmente interesadas en casos de déficits de inteligibilidad producto de alguna falla lingüístico-conceptual proponen distintas alternativas de análisis de injusticia hermenéutica (Beverley, 2020; Mason, 2021; Simion, 2020). Consideran que, al poner el foco en las condiciones sociales de desigualdad de trasfondo, la propuesta de Fricker falla en comprender la naturaleza distintivamente epistémica de las injusticias en cuestión (Beeby, 2011; Maitra, 2018; Simion, 2020; Mason, 2021), de manera que ofrece una definición insatisfactoria demasiado permisiva del concepto cuya aceptación obligaría a reconocer casos que intuitivamente no consideramos injustos (Beeby, 2011; Romdenh-Romluc, 2016; Maitra, 2018; Mason, 2021).

Se ha señalado, por ejemplo, que quienes defienden la legalización de *blood-sports* en el Reino Unido podrían cumplir con las condiciones estipuladas en la definición general de Fricker y deberían ser reconocidos entonces como víctimas de injusticia hermenéutica (Romdenh-Romluc, 2016). Quienes hacen *lobby* por la legalización de la *caza deportiva de zorros* se presentan a sí mismos como pertenecientes a una minoría social, cuya práctica tradicional (central en la cultura y modo de vida rurales) resulta incomprendida, y alegan que la legislación vigente que prohíbe dicha práctica constituye un ataque a la cultura y costumbres de la vida rural (Romdenh-Romluc, 2016, pp. 9-10). Aunque mayormente se trata de personas privilegiadas (varones de estrato socioeconómico elevado), los mismos argumentos podrían ser esgrimidos a favor de la legalización de otras prácticas tradicionales más populares entre grupos marginales, como las peleas de perros o el sacrificio de tejones (Romdenh-Romluc, 2016, p. 10). Si aceptáramos la definición de Fricker, deberíamos reconocer que son víctimas de injusticia hermenéutica.

Otro caso similar es el de los miembros de una organización de extrema derecha abiertamente islamofóbica: la English Defense League, cuyos miembros se consideran defensores de la cultura inglesa y de los derechos humanos que ven amenazados por el avance del islam, al que acusan, no solo de terrorismo sino de degradación de la mujer, homofobia, abuso de menores y antisemitismo (Romdenh-Romluc, 2016, p. 10). Son mayoritariamente varones jóvenes de clase baja trabajadora, principalmente reclutados a través de redes de *hooligans* (Romdenh-Romluc, 2016, p. 11). También en este caso, la autora defiende que, si aceptáramos la definición que propone Fricker, deberíamos reconocer que resultan víctimas de injusticia hermenéutica.

Respuestas a las críticas a partir de la comprensión pragmatista del concepto

Para poder dar respuesta a las críticas expuestas resulta importante, a mi juicio, distinguir entre dos maneras diferentes de entender injusticia hermenéutica. Como he defendido anteriormente, Fricker sigue dos estrategias en tensión en su elaboración del concepto, las cuales conducen a dos nociones filosóficas irreconciliables (Martínez Romagosa, 2023a, 2023b). Por un lado, parte de identificar casos paradigmáticos de las injusticias hermenéuticas en la situación de mujeres como Wendy Sanford o Carmita Wood en la segunda ola del movimiento feminista de EE. UU. a partir de los cuales reconoce las características distintivas de los “casos centrales”. Y elabora una noción que llamaré explicativa de los mismos (que llamaré “pragmatista”). Pero, al mismo tiempo, Fricker pretende ofrecer una definición que establezca condiciones individualmente necesarias y conjuntamente suficientes de aplicación del concepto, de manera que entienda a las características distintivas identificadas en los casos analizados como notas definitorias esenciales de la clase de injusticias en cuestión.

El punto que se le debe conceder a la crítica de la epistemología de la ignorancia reside en advertir que al pretender ofrecer una definición a partir de la noción elaborada originalmente a partir de la explicación los casos centrales, ella resulta en efecto demasiado restrictiva, pues al identificar las características distintivas explicativas de los casos paradigmáticos como notas esenciales definitorias de las injusticias hermenéuticas resultan excluidos de la clase todos los casos que no compartan dichos rasgos. Y en efecto, Fricker reconoce que la primera definición resulta demasiado restrictiva para incorporar a los casos “incidentales” (2007, pp. 157-158).

Sin embargo, a partir de la noción pragmatista elaborada para la explicación de casos paradigmáticos discriminatorios no tiene dificultades serias en poder responder exitosamente la crítica de la epistemología de la ignorancia. Pues no supone un conjunto de criterios fijos que constituyan las notas esenciales del concepto. Y a mi juicio, es lo que hace Fricker en su respuesta a Medina al defender que su propuesta original centrada en casos “máximos” y “radicales” puede explicar los casos intermedios y moderados destacados por epistemólogos de la ignorancia a partir del mismo proceso de marginación hermenéutica. Y advierte que el logro de Carmita y sus compañeras consistió en encontrar una comunidad de mujeres entre las que crearon un espacio discursivo seguro, donde explorar sus respectivas experiencias y averiguar cómo interpretarlas tal que resultaran más adecuadamente inteligibles (Fricker, 2016, p. 165). Fue a través del diálogo compartido al interior del grupo, que las mujeres dieron con la expresión adecuada de “acoso sexual”; y en su lucha de imponer el término y la interpretación

para que pasara a formar parte del repertorio más amplio de vocabularios socialmente disponibles que lograron superar su situación de marginación hermenéutica (Fricker, 2016, p. 165). Y si miramos unos años más adelante, encontramos una práctica interpretativa local bien establecida y funcional al interior de los grupos de mujeres que les permitía comprender sus experiencias de acoso sexual y comunicarlas adecuadamente entre sí (Fricker, 2016, p. 166). Pero, en la medida en que el concepto no estuviera públicamente disponible para el conjunto de la comunidad, las mujeres permanecían vulnerables a ser víctimas de una forma intermedia de injusticia hermenéutica. Ya que no eran capaces de comunicar inteligiblemente su experiencia de acoso a otros miembros relevantes de la comunidad, ni denunciar todavía públicamente las injusticias cometidas hacia ellas (Fricker, 2016, p. 166).

De manera similar, la crítica contra una definición demasiado permisiva de injusticia hermenéutica no resulta efectiva contra la noción pragmatista elaborada a partir de la explicación de los casos paradigmáticos centrales. Pues, como mantiene Fricker, ella ofrece criterios suficientes para poder distinguir injusticias hermenéuticas genuinas de déficits de inteligibilidad producto de “mala suerte epistémica circunstancial” a partir de identificar el carácter discriminatorio de las primeras. A diferencia de la situación en que se encontraba su acosador (o alguien que padeciera una enfermedad desconocida para la época), las mujeres como Carmita fallaban en hacer inteligible una experiencia cuya comprensión resultaba crucial a causa de la marginación hermenéutica que sufrían en virtud de su propia identidad social – como mujeres–. La aplicación del concepto resulta ligada a la posibilidad de identificar (a las víctimas) como casos de discriminación en virtud de su identidad social.

Si tenemos en cuenta entonces la noción explicativa original elaborada para dar cuenta de los casos centrales, resulta claro que los miembros de la English Defense League no son una minoría discriminada en función de su identidad colectiva. No consideramos su repudio público producto de un prejuicio –ni les constituye víctimas de silenciamiento injusto como denuncian los miembros de la organización–. Al contrario, se basa en la vulneración a la libertad de culto de las personas hostigadas –que consideramos un derecho ciudadano fundamental en nuestras sociedades democráticas–. Y aunque pudiera establecerse una relación causal entre la marginación hermenéutica de dichas personas y su pertenencia a la agrupación, tampoco consideraríamos por ello que sus reivindicaciones resultan menos ilegítimas.

Ni tampoco los presuntos déficits de inteligibilidad denunciados por los defensores de la “caza deportiva” de zorros o de tejones constituyen injusticias hermenéuticas de acuerdo con la noción explicativa de los casos centrales, pues aunque se trate efectivamente de personas en condiciones de marginación y vulnerabilidad socioeconómica –o incluso si sufrieran

marginación hermenéutica en virtud de su condición socioeconómica vulnerable–, el repudio público de su reivindicación de tales prácticas no responde a un prejuicio. Y no diríamos que cuando les repudiamos públicamente los discriminamos. Al contrario, hay un importante consenso social y tenemos buenas razones para considerar que se trata de prácticas innecesariamente crueles hacia animales no humanos que no deberían tener lugar dentro de nuestra sociedad.

Ahora bien, el punto de la crítica analítica feminista reside, a mi juicio, en advertir que cuando Fricker pretende ofrecer una definición general bajo la cual caigan todos los casos ella resulta en efecto demasiado permisiva. Pues al ampliar la definición obtenida de la noción explicativa original para que incluya también casos “incidentales”, relaja de manera tal las condiciones estipuladas en la primera definición que su aplicación ya no permite distinguir entre casos genuinos incidentales y meramente accidentales (no injustos).

A pesar de que Fricker dice que la definición general “simplemente omite lo que resulta especial en los casos sistemáticos”, en ella desliga la comprensión de la *marginación hermenéutica* y el *carácter significativo* de la experiencia respecto de la identidad social de la víctima. De modo tal que no es necesario que la víctima sea excluida en virtud de su identidad grupal; y puede verse afectada sólo en episodios muy puntuales de su vida. Mientras que para que la experiencia resulte significativa, aparentemente alcanza con que involucre consecuencias éticas serias (Fricker, 2007, p. 158). De manera que “si alguien, como Joe, sufre una desventaja en virtud de que su experiencia permanece oscura a causa de una laguna en los recursos hermenéuticos colectivos, es suficiente para afirmar que es víctima de injusticia hermenéutica incidental” (Fricker, 2007, p. 158).

Un desafío general a los intentos de ofrecer una definición del concepto

A partir de su examen, las críticas de la epistemología de la ignorancia y de las filósofas analíticas feministas contra una concepción demasiado restrictiva y una definición demasiado permisiva de injusticia hermenéutica respectivamente, pueden reformularse como un desafío general hacia los intentos de establecer condiciones individualmente necesarias y conjuntamente suficientes para la aplicación del concepto. El cual advierte que al pretender ofrecer una *definición* a partir de la noción elaborada para explicar casos paradigmáticos centrales de injusticias hermenéuticas debe enfrentarse el siguiente dilema: o bien se mantiene una concepción relativamente estricta, que conserve un poder explicativo similar al de la noción original y que establezca condiciones suficientes para explicar los casos centrales esencialmente discriminatorios, pero a la vez excluir claramente casos accidentales de déficit de inteligibilidad

en la comunicación de la experiencia –producto de “mala suerte epistémica circunstancial” (y se parece más a alguna de las primeras definiciones que propone Fricker, 2007, pp. 154-155, 159)–, o bien la definición resulta suficientemente amplia y general, para que la noción pueda aplicarse a explicar tanto los casos sistemáticos como incidentales como la definición general propuesta por Fricker (2007, p. 158).

Al seguir la primera opción y abrazar el primer cuerno del dilema, la definición propuesta se mantiene vulnerable a las críticas de la primera clase examinada: la noción resulta demasiado restrictiva y excluye nuevas variedades relevantes de casos. Especialmente, no queda claro por qué los “casos *incidentales*” en que no hay marginación en virtud de la identidad social de las personas oprimidas, resultan injustos y no más bien casos accidentales, producto de mala suerte epistémica o moral.

Mientras que, si en cambio, se abraza el segundo cuerno del dilema, la definición se vuelve vulnerable a la segunda clase de objeciones examinada. Pues resulta demasiado amplia y permisiva, y ya no permite distinguir entre casos de déficit de inteligibilidad meramente accidentales por mala suerte epistémica o moral de injusticias hermenéuticas genuinas incidentales mínimas.

Conclusiones

Al evitar la pretensión de ofrecer una definición, que aspire a capturar la presunta naturaleza esencial de la clase de injusticias en cuestión –en términos de condiciones individualmente necesarias y conjuntamente suficientes de aplicación del concepto–, la comprensión pragmatista de injusticia hermenéutica permite dar lugar al objetivo de explicar los casos centrales discriminatorios y mantener abierta la posibilidad acomodar casos incidentales –así como de reconocer nuevos casos antes no reconocidos–. De manera que permite responder individualmente de manera satisfactoria cada una de las principales críticas planteadas a la propuesta original de Fricker. Y, además, si la reconstrucción propuesta es adecuada, evita también el dilema que afecta los intentos de ofrecer una definición del concepto. Los cuales resultan vulnerables a cada una de las críticas examinadas.

Referencias bibliográficas

- Beeby, L. (2011). "A Critique of Hermeneutical Injustice". *Proceedings of the Aristotelian Society (Hardback)*, 111, 479-486.
- Beverley, J. (2020). "Speak No Evil: Understanding Hermeneutical (In)justice". *Episteme*, 1-24.
- Dotson, K. (2011). "Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing". *Hypatia*, 26(2), 236-257.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Maitra, I. (2018). "New Words for Old Wrongs". *Episteme*, 15(3), 345-362.
- Martínez Romagosa, P. (2023a). *Una tensión en la comprensión de Fricker de las injusticias hermenéuticas*. XIX Congreso de la International Association of Women Philosophers (IAPH), Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Martínez Romagosa, P. (2023b). *Metaphilosophical reflections on hermeneutical injustice: A pragmatist approach*. 17.º CLMPST Congreso Internacional de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia y la Tecnología, Facultad de Ciencias Económicas de la UBA.
- Mason, R. (2011). "Two Kinds of Unknowing". *Hypatia*, 26(2), 294-307.
- Mason, R. (2021). "Hermeneutical Injustice". En J. Khoo y R. Sterken (Eds.), *The Routledge Handbook of Social and Political Philosophy of Language* (pp. 247-258). Routledge/Taylor & Francis Group.
- Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford University Press.
- Pohlhaus, G. (2012). "Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance". *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 27(4), 715-735.
- Romdenh-Romluc, K. (2016). "Hermeneutical Injustice: Blood-sports and the English Defence League". *Social Epistemology*, 30(5-6), 592-610.
- Simion, M. (2020). "Hermeneutical Injustice as Basing Failure". En J. A. Carter y P. Bondy (eds.), *Well-Founded Belief. New Essays on the Epistemic Basing Relation* (pp. 177-189). Routledge/Taylor & Francis Group.

El concepto filosófico como “constelación” a partir del trabajo con las fuentes de Deleuze y Guattari. Lecturas cruzadas de *Mil mesetas* (1980)

¿Cómo produce conceptos una filosofía que pone a la multiplicidad como principio? Este simposio propone una serie de lecturas en torno a algunos conceptos célebres de *Mil mesetas* (1980) –de Deleuze-Guattari–, bajo la hipótesis de que las fuentes variopintas que proliferan a lo largo de esa obra son componentes básicas en la arquitectónica de esos conceptos, y no meros ejemplos, ni citas de autoridad, ni estados del área, ni exhibiciones de una erudición que, aun cuando interesante, resultaría accesoria a la producción específicamente filosófica. Las fuentes abren campos de preguntas, apuntalan desarrollos, plantean, replantean o clarifican problemas, y proveen soluciones, a tal punto que una reconstrucción de *Mil mesetas* que pretenda aislarse de ellas se vuelve imposible. En este sentido, las fuentes son puntos brillantes para la construcción de “constelaciones de sentido” que estructuran la obra, dándole una consistencia interna (la cual, dado su origen, está necesariamente abierta a un afuera), y los conceptos se constituyen como las constelaciones mismas, bloques o unidades de la semántica filosófica. Así, el concepto de “concepto” desarrollado en *¿Qué es la filosofía?* (1991) –como unidad intensiva trazada sobre el plano de inmanencia del pensamiento, formada por diversas componentes que la conectan con otros conceptos del plano– estaría ya en acto en su producción anterior.

Contra la relevancia y la influencia que la obra de Deleuze y Guattari detenta en la escena filosófica actual, conspiran dificultades directamente vinculadas con la cantidad y diversidad de aquellas fuentes y con la singularidad de sus conceptos, nominalmente disonantes con la tradición, y con la escena estructuralista francesa en la que ambos se forman. En una lectura desprevenida, fuentes y conceptos se suceden aislada, errática, circunstancial o asistemáticamente a lo largo de sus páginas. Este simposio tiene por fin tanto señalar el carácter esencial y sistemático del uso de las fuentes en la construcción conceptual deleuziano-guattariana, como también dilucidar algunos de sus conceptos, explorando variaciones y conexiones entre aquellas.

Así, presentaremos a Beckett, Kafka, Fitzgerald y Miller como componentes para el concepto de “devenir”; a Saint-Hilaire, Freud y Woolf para el de “agenciamiento”; a Solón, Arquímedes y Kleist para la dualidad “máquina de guerra-aparato de Estado”; y a Serres y –nuevamente– Beckett para el de “rizoma”. Algunas fuentes, algunos puntos, pueden destacarse más intensamente en unos conceptos que en otros, brillar más en ciertas constelaciones que en otras; pero, en el límite, todas son puntas de un plano ontológicamente uno, pasible de ser penetrado desde distintas entradas, plegado de distintos modos y recorrido en distintos sentidos, exhibiendo conexiones y dimensiones insospechadas. Proponemos este ejercicio de cruce productivo entre fuentes como clave de acceso a la lectura de *Mil mesetas*.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Solange Heesse, Iván Paz, Teo Lovine, Virginia Exposito, Germán Di Iorio, Matías Soich, Azul Sofía Balmaceda, Gonzalo Santaya, Georgina Bertazzo y Santiago Lo Vuolo.

“¿Nomos o Polis?”: trazos para una posible filosofía del derecho en Gilles Deleuze

Azul Sofía Balmaceda (UBA)

Resumen: La hipótesis del presente trabajo consiste en que podemos encontrar, de manera fragmentaria, una filosofía del derecho que comienza cuando Deleuze y Guattari elaboran su propia interpretación de la noción de nomos. Nuestro objetivo consistirá en rastrear, por un lado, una posible lectura del nomos efectuada por Deleuze y Guattari en *Tratado de nomadología: la máquina de guerra* (Deleuze y Guattari, 1998) y, por otro, la importancia de este concepto a la hora de pensar la vertiente jurídica del pensamiento deleuziano. A modo de resumen, proponemos desenmascarar el carácter críptico del nomos y así comprender si se está llevando a cabo una interpretación de la función de la ley o si está desarrollando una concepción determinada del lugar del derecho en los estados contemporáneos.

Palabras clave: nomos; ley; derecho; máquina de guerra; aparato de captura.

El concepto de nomos

Este término, inicialmente referido a costumbres y tradiciones, surgió a partir de la reforma de Clístenes (508 a. C.) y comenzó a utilizarse en su significado habitual como ley. El nomos refiere a toda desterritorialización dentro de los nómadas y su máquina de guerra, frente a la codificación y determinación de la ley. Aparece cuando se hace referencia a la exterioridad característica de la máquina de guerra, como aquella que forma que no “se reduce” o no puede pensarse dentro del marco de un estado. Por ello, al principio del texto, opone al nomos ni más ni menos que con el concepto de polis (Deleuze y Guattari, 2004, p. 361). Ahora bien, el problema aquí es que pareciera ser que cuando lo nombra, habla de algo más que simplemente un conjunto de códigos; pero asimismo no ofrece una definición de lo que entiende por nomos. Es decir, tiene un carácter enigmático pero a su vez fundamental a la hora de entender la dinámica nómada de la máquina de guerra y su horizonte de posibilidad.

Para adentrarnos al estudio del nomos trabajado en *Mil Mesetas*, propondremos cuatro ejes o vías para analizarlo, todas desarrolladas dentro de la meseta mencionada. En primer lugar, tenemos al nomos como exterioridad: allí, el nomos es exterior a la ley. Permite su existencia pero, a su vez, la ley intenta capturarlo de manera constante. En segundo lugar, encontramos al nomos entendido en términos de dependencia a la máquina de guerra: esto quiere decir que, las condiciones de posibilidad de aparición del nomos se dan en la máquina de guerra, no en el estado; esto es, no podemos pensarlas por separado, es caracterizado en este sentido como inherente al desarrollo de la máquina de guerra. El tercer punto es el nomos en términos de

espacialidad: se refiere al nomos como forma de distribución. Designa el afuera tomando al nomadismo como una respuesta práctica al horizonte de novedades que trae su tierra. El nomos, en este sentido, siempre designa un afuera, los alrededores. Su tipo de vínculo es la desterritorialización hallándose a sí mismo en esa cumbre, reterritorizándola. A contramano de esto último, el estado no es más que un proceso de captura de flujos donde se fija un horizonte que traza un interior y un exterior: una “red-virilio”. La noción de espacio es importante ya que, una de las tareas fundamentales del estado, es la de controlar el espacio sobre el que se expande, dicho de otra forma, utilizar espacios lisos a merced del espacio estriado. El objetivo en este sentido es vender todo nomadismo, delimitar un espacio, prohibir migraciones, etc. Por último, encontramos al nomos en relación a la religión: el nomos es todo aquello que se pone a lo absoluto de la religión que engloba, reduce, agrupa, focaliza; pero que, a su vez, puede aparecer dentro de algunos monoteísmos. En este sentido lo que podemos agregar es que la religión forma parte de lo estatal en tanto centralización de coordenadas, absolutización del fundamento; en otras palabras, una fiel representación del concepto de Estado moderno. Dicho de otro modo, es entendida dentro del mismo nivel que el aparato del estado debido a su capacidad de transformar lo absoluto, motivo por el cual rechaza el nomos en tanto desierto, espacio abierto, tribu, pensamiento nómada. Todas estas posibles aproximaciones y conceptualizaciones están conectadas, suceden en simultáneo, no son perspectiva contrapuestas sino que son diversas caracterizaciones que van proponiendo a lo largo de toda la meseta.

El lugar de la ley en Aparato de captura

En la meseta siguiente, *Aparato de captura*, Deleuze y Guattari proponen dos tesis que elaborarán a lo largo de la meseta. La primera, afirma que la soberanía política tiene dos polos, el emperador mágico y el rey jurista; la segunda, que la función de guerra es exterior a esta soberanía política. En este marco, el emperador es descrito como tuerto que “emite con un único ojo los signos que capturan” y los juristas, por su parte, como “mancos, que levantan su única mano como derecho, técnica ley y herramienta” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 433).

Pondremos el foco en la figura del rey jurista. Si bien ya había hablado del nomos y ley, va a ser un primer acercamiento para profundizar lo que es el papel del derecho dentro del aparato de captura. En toda meseta hay representación del derecho como herramienta de la captura del estado, donde éste se afianza. En la figura del jurista encontramos “un organizador de la guerra, de la de leyes a la guerra, le otorga un campo, le inventa un derecho, le impone disciplina y la subordina a fines políticos” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 434). Allí se convierte

mdg en institución militar y su único objetivo se vuelve la propia guerra. La ley deviene una suerte de institucionalización de la guerra.

Ahora bien, ¿cuál es la función del derecho en tanto disciplina? ¿Es justo o solo se trata de un dispositivo del estado? Para responder a esta pregunta debemos sumergirnos en los distintos tipos de violencia que enumeran Deleuze y Guattari más adelante en la proposición.

El lugar de la violencia política no es el objetivo de nuestra exposición pero es elemental entender que tipo de violencia ejerce el derecho en Gilles Deleuze. Allí se plantea la necesidad de distinguir entre regímenes de violencia para distinguir qué tipos de violencia se encuentran en las sociedades humanas, con y sin estado.

En primer lugar, encontramos la violencia capitalista: esta pasa por el estado, refiere a la acumulación originaria, esto es, la violencia planteada como ya hecha, aunque se rehaga todos los días. En segundo lugar, la violencia primitiva, lo cual equivale a la guerra, implica movilización y automatización de una violencia dirigida contra el aparato de estado. En tercer lugar, la violencia de la ilegalidad; esto es, el crimen, lo cual consiste en apoderarse de algo que no se tiene derecho. Por último, destacan la violencia policial (también llamada violencia de estado) la cual consiste en capturar a la vez que constituye su elemento de captura. Lo importante de este tipo de violencia es que su principal herramienta es el derecho. El derecho crea a sus propias víctimas dentro del aparato del estado y, por crearlas, las antecede y presupone. En este sentido hay una violencia estructural que se opone a violencias directas. La sobreedificación de estado es la violencia estructural que define el derecho, que es violencia policial y no de guerra. Hay violencia de derecho siempre que la violencia contribuya a crear aquello sobre lo que se ejerce. En consecuencia, el derecho funciona solo como dispositivo de poder.

Una posible filosofía del derecho en Gilles Deleuze

Laurent de Sutter, autor de *Deleuze: La práctica del derecho* (2021), comienza su trabajo reivindicando la metáfora deleuziana de hacer hijos por la espalda a un autor, donde se remarca el potencial creador del quehacer filosófico. Es importante remarcar este movimiento, ya que lo que encontramos en Gilles Deleuze sobre el derecho es una teoría fragmentaria, que se encuentra tanto en su obra publicada como en sus clases y entrevistas.

La interpretación llevada a cabo por De Sutter consta de dos partes. La primera, denominada “crítica”, dónde propone cuatro modos de pensar la ley, a saber: una imagen clásica de la ley, su crítica clásica; y una forma-moderna de la ley y su crítica moderna, dentro de una línea conceptual que se enmarca dentro de la comicidad y el humor. Esto lo encontramos en su

introducción a *La venus de las pieles* de Leopold Von Sacher-Masoch (Deleuze, 2001). La segunda parte, llamada “clínica”, parte de la tesis que afirma a la jurisprudencia como filosofía del derecho. Lo importante aquí es que antes de desarrollar la historia del derecho en base a comicidad, el análisis se inscribe en una crisis del derecho enmarcada dentro del devenir del mundo contemporáneo.

Ofrece tres descripciones de esta crisis: la primera de ellas en “Post scriptum” (Deleuze, 1995, p. 150), cuando ofrece distinción entre sociedades dis y de control, otra en un artículo publicado sobre Kant en *Crítica y clínica* (Deleuze, 1996), aplicando el concepto de absolución aparente y aplazamiento ilimitado y luego, por medio de los casos de jurisprudencia dentro de “que es la filosofía/g de gauche”. Por cuestiones de extensión, profundizaremos en la tercera descripción.

¿Qué refleja esta crisis? Para aproximarnos brevemente a las primeras dos descripciones, por ejemplo, esta crisis se ve reflejada dentro del derecho penal en las cárceles o instituciones psiquiátricas dentro de las sociedades disciplinarias. Ahora, en la actualidad ya no existe el encierro como tal, sino que toma la forma de absolución aparente, lo cual no es más que una culpabilización renovada. Esto quiere decir que es culpable de algo nuevo de manera constante, y la culpa se vuelve tan profunda que no sabemos su causa.

Ahora bien, en la tercera descripción, afirma Deleuze que uno de los elementos que encarna mejor esta crisis son los dd del hombre. Este gesto es una herencia del pensamiento marxista dónde se realiza una crítica a los filósofos que defienden esta idea. La reivindica como una idea de mistificación burguesa de recurso de lo eterno en ideal universal lo cual representa, para este autor, una máscara de pensamiento débil. pensara en términos universalistas, para este autor, es una locura). entonces, nos preguntamos nuevamente: ¿Por qué la crisis? Esta descripción muestra una crisis porque la ley se ha puesto por encima de la del hombre. Las estructuras jurídicas ya no pueden dar respuesta a ciertos sucesos, por lo cual se inventa el concepto de consenso universal sobre nuevos principios.

Algo importante a destacar es que esta crisis ya es descrita en *Mil Mesetas* como el momento axiomático del derecho (Deleuze y Guattari, 1998, p. 465). En otras palabras, encontramos aquí un correlato sobre su lectura del derecho y el lugar de la ley en toda su obra. Si bien la encontramos de manera fragmentaria, siempre deriva en la misma afirmación, nunca se contradice, lo cual ayuda también a formar luego una filosofía del derecho concreta a partir de su pensamiento. Se habla de axiomática porque se trata de construir sistema lógico abstracto, coherencia con forma axiomática que le es propia. Este programa puede describirse como triunfo de decodificación sobre codificación, o dicho más sencillamente, el triunfo de concepto

sobre caso y abstracción sobre práctica. Esto trae cuatro problemas que dan cuenta de inadecuación de pensamiento de la ley y práctica del derecho: legalismo, naturalismo consensualismo e institucionalismo (Deleuze, 1981). Esto no podremos abordarlos también por motivo de extensión, pero su elaboración en tanto problemáticas del derecho demuestran también cómo analiza Deleuze la práctica jurídica y sus diversos problemas; como así también cómo se ha encargado de esta temática a lo largo de su carrera.

El derecho como jurisprudencia

Para desarrollar la perspectiva deleuziana de la jurisprudencia, De Sutter comienza comparándolo con el interpretativismo dworkiniano, quien dentro de la historia de la filosofía del derecho es el más cercano a la propuesta deleuziana por su interpretación sobre el derecho y el rol dinámico que ocupan los jueces en acción.

Para presentarlo brevemente, Ronald Dworkin se enmarca en la corriente interpretativista del derecho y afirma que la práctica del derecho consta de un conjunto de normas y principios jurídicos que son indisociables de la moral. Defiende la teoría de la discreción fuerte donde afirma que las normas jurídicas no son suficientes para la aplicación del derecho cuando se presentan casos difíciles y/o desacuerdos jurídicos, lo cual implica una mayor intervención de los jueces en los fallos. Desde la perspectiva deleuziana esto no tendría ningún sentido, ya que todos son casos difíciles, incluso los banales. La práctica del derecho no consta de una legislación sino de una jurisprudencia, esto es, una taxonomía histórica de los casos. En pensamiento de ley, los principios siempre son primeros, pero en jurisprudencia los casos lo son. Ellos dan forma, contenido y significación a los principios. En este sentido, se propone práctica jurídica pragmática, partiendo de una base empírica para construir principios jurídicos y no al revés.

Para adentrarnos en la conclusión, presentaremos dos casos de lo que Deleuze denomina jurisprudencia. En el primer caso, afirma lo siguiente:

El problema armenio es típicamente un problema de jurisprudencia, extraordinariamente complejo. ¿Qué hacer para salvar a los armenios y que los armenios se salven a sí mismos de la situación de locura en la que, encima, ocurre un terremoto -que también tiene sus razones en construcciones mal edificadas-? Actuar por la liberación y devenir revolucionario es operar en el área de la jurisprudencia. [...] Se trata de crear, no de hacer aplicar los derechos humanos. De inventar las jurisprudencias en las que, para cada uno de los casos, ciertas cosas no volverán a ser posibles. No tiene nada que ver con los derechos humanos. Sino con la organización del

territorio. Supongamos que Gorbachov quiera salir de esta situación: ¿cómo y qué va a hacer para que no exista ese enclave armenio, entregado a la amenaza circundante de los turcos? (G comme gauche, 2004)

En el segundo caso, lejos de una situación de emergencia humanitaria se sumerge en un caso de vacío legal. Encontramos acá un caso de discreción fuerte: se dio lugar a un desacuerdo y se tuvo que actuar en consecuencia.

Antes se fumaba en los taxis, hasta que fue prohibido. Los primeros choferes de taxi que prohibieron fumar en los coches provocaron un escándalo. Hubo un abogado que no quiso que se le prohibiera fumar en un taxi e inició acciones legales contra los taxistas. Hoy sería al revés, pero en ese entonces los taxistas los condenaron. ¿Bajo qué considerandos? Que, cuando alguien tomaba un taxi, él era un inquilino, es decir, el usuario del taxi era asimilado a un inquilino. El taxi era como un departamento móvil. El inquilino tiene el derecho de fumar en su casa, tiene el derecho de uso y de abuso. Si soy inquilino, puedo fumar en mi casa. Diez años después, aquello se ha universalizado: ya no quedan prácticamente taxis en los que se pueda fumar. Porque el taxi ya no es asimilado a un alquiler de departamento, sino a un servicio público. En un servicio público, uno tiene el derecho de prohibir que se fume. La ley Veil. Todo eso es jurisprudencia. No se trata del derecho de esto o aquello, sino de situaciones que evolucionan. Y luchar por la libertad es realmente hacer jurisprudencia. (G comme gauche, 2004)

¿Qué nos dice esto? En el pensamiento de ley, los principios siempre son primeros, pero en jurisprudencia los casos son primeros. Ellos son los que dan forma, contenido y significación a los principios. se propone entonces práctica jurídica “práctica” o pragmática, de base empírica que construya principios y no al revés. básicamente una práctica que no es legislación sino jurisprudencia, esto es, una taxonomía histórica de los casos. El derecho constaría de una práctica por casos, que avanza por singularidades concretas.

Conclusiones

Entonces, a modo de corolario, ¿podemos encontrar una filosofía del derecho en Gilles Deleuze? Si entendemos que la filosofía del derecho da cuenta del fenómeno jurídico entendido como un conjunto de prácticas del derecho junto a un marco teórico en particular que las legitima; la obra de deleuziana abarca un análisis en profundidad de la práctica de derecho, que implica poner en jaque una diversidad de conceptos, tales como: ley, fuente de derecho, legitimidad, desviaciones inadecuación entre ley y práctica jurídica, naturaleza, funcionamiento

y procedimiento del derecho. Ahora bien, la propuesta Laurent de Sutter carece de un análisis en profundidad de *Mil Mesetas* ya que, solo a partir de su lectura, se puede interpretar una crítica y propuesta jurídica deleuziana.

Parte del logro de De Sutter es darle forma y cuerpo, es decir, una red conceptual técnica a todas las críticas y lecturas llevadas a cabo por Deleuze a lo largo de su carrera, construyendo un sistema jurídico uniendo por partes todo lo que habría dicho Deleuze, tomando como hilo conductor el abecedario de Deleuze, dónde se le da un lugar fundamental a la jurisprudencia. Pero, asimismo, lo que encontramos en *Mil mesetas* es una propuesta novedosa en cuanto a la duplicación teórica llevada a cabo de la ley. Entender a ambas como modo de distribución implica entender que solo cambia su función. Esto conlleva un entendimiento de la ley de una forma no violenta, en base a la existencia de nomos. El punto no es destruirla, es cambiarla o reformarla, entendiendo su potencial creador y ordenador de la realidad. En otras palabras, hay una perspectiva pragmática de la ley. No se trata de concluir en su fracaso, sino en denunciar y poner en evidencia una multiplicidad de diferencias en materia de crímenes y criminales.

Referencias bibliográficas

De Sutter, Laurent (2021). *Deleuze: la práctica del derecho*. Buenos Aires: Jusbaire.

De Sutter, Laurent (2021). *Después de la ley*. Buenos Aires: La Cebra.

Deleuze, Gilles (1981). *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Gedisa.

Deleuze, Gilles (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.

Deleuze, Gilles (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.

Deleuze, Gilles (2001). *Presentación de Sacher-Masoch*. Buenos Aires: Amorrortu.

Deleuze, Gilles (2004). *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. 3 DVD, Montparnasse.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1998). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.

El lenguaje desde una perspectiva feminista

El propósito de este simposio, propuesto por el Grupo de Estudios de Filosofía feminista del lenguaje, es poner en diálogo diversas investigaciones filosóficas y semióticas que giran en torno a las vinculaciones entre género y lenguaje.

Dale Spender defendió en la década del 80 la hipótesis de que las lenguas, en vez de ser meros reflejos de la realidad, son creaciones que expresan y refuerzan ciertas perspectivas humanas. Son los grupos hegemónicos los que logran imponer sus visiones de la realidad. Por ello, la autora sostiene que en las sociedades patriarcales son los hombres quienes codifican el sexismo en las lenguas. Este tipo de análisis abrió un amplio abanico de investigaciones que muestran la influencia de las lenguas heteropatriarcales en distintos planos discursivos. El debate del lenguaje inclusivo o no binario se inscribe en estas consideraciones. El poder del lenguaje es tal que Butler indicó que al nombrar a una persona como “varón” o “mujer” no ocurre una constatación sino una realización. Dicha enunciación despliega una serie de normas que se traducen en una construcción del propio cuerpo en función de las reglas de género dominantes. También ha sido objeto de análisis, por parte de pensadoras feministas, cómo los discursos de odio atraviesan las vidas de las mujeres.

En las sociedades patriarcales son los hombres quienes tienen la potestad de nombrar y, por ello, otras identidades son silenciadas de múltiples formas. Esta circunstancia hizo que los estudios feministas sobre el lenguaje no solo se centren en las diversas formas de sexismo lingüístico sino también en otro aspecto poco relevante para los hombres estudiosos de la lengua: el silencio. Este tema no solo fue tratado extensamente por Spender, sino que también se ocupan de él pensadoras pertenecientes a los feminismos decoloniales, Segato y Galindo entre otras, que muestran la complejidad propia de la interseccionalidad género / raza, género /clase social, etc.

Otra dimensión especialmente rica para indagar en la relación entre género y lenguaje se da en el estudio de las metáforas. Haciendo pie en diversos abordajes de esta figura desde la filosofía contemporánea puede mostrarse cómo las construcciones metafóricas reflejan determinados modos de entender el mundo y conceptualizar lo femenino.

En síntesis, este simposio pretende ser un espacio de encuentro para profundizar en algunas de las principales facetas de los estudios feministas sobre las vinculaciones entre lenguaje y género: el sexismo lingüístico, el lenguaje inclusivo, los discursos de odio, el silenciamiento femenino y las metáforas de lo femenino.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Ingrid Julia Placereano, María José Cisneros Torres, Ana Luisa Coviello, Lucía Virginia Sollazzi, Ricardo Nicolás Benzal y María José Colombres Garmendia.

Dejar hacer cosas con palabras: libertad de expresión, actos de habla y discursos de odio

Ricardo Nicolás Benzal (UNT)

Resumen: El objetivo principal de este escrito es mostrar cómo las categorías conceptuales de la teoría de los actos de habla de Austin pueden servir para habilitar una nueva perspectiva teórica de discusión sobre posiciones ya existentes acerca de la libertad de expresión, particularmente la igualitaria. Para ello, seguiremos el repaso hecho por Jennifer Hornsby sobre cuatro posiciones acerca de la libertad de expresión. Al final del escrito plantearemos cuestiones del orden práctico, las cuales tienden ya a la relación entre estos intercambios teóricos con la efectiva formulación y aplicación práctica de regulaciones sobre los discursos de odio, es decir, se plantearán consideraciones sobre la relación entre la dimensión comunicativa del lenguaje y su dimensión política. A través de este recorrido teórico creemos poder afirmar la utilidad de la teoría de los actos de habla como herramienta para habilitar nuevas perspectivas de discusión sobre los discursos de odio.

Palabras clave: actos de habla; libertad de expresión; discurso de odio; Austin; Hornsby.

El presente trabajo se enmarca dentro de mis tareas de investigación auspiciadas por la beca EVC-CIN (Estímulo a las Vocaciones Científicas – Consejo Interuniversitario Nacional). Dicha investigación tiene por objetivo el estudio de las posibles relaciones entre la teoría de los actos de habla propuesta por Austin (1981) y la agenda feminista, siendo la hipótesis principal el que las nociones austinianas de “acto ilocutivo” y “acto perlocutivo” son conceptualmente útiles para poder enmarcar y explicar los discursos de odio.

El objetivo principal de este escrito es mostrar cómo las categorías conceptuales de la teoría de Austin pueden servir para habilitar una nueva perspectiva teórica de discusión sobre posiciones ya existentes acerca de la libertad de expresión, particularmente la igualitaria. Para ello, seguiremos el repaso hecho por Hornsby (1996) sobre cuatro posiciones acerca de la libertad de expresión. Hecho esto, mostraremos la interpretación que hace la autora sobre la teoría de los actos de habla propuesta por Austin, especialmente lo que ella entiende por “ilocución” para proponer una visión alternativa sobre el lenguaje y la comunicación entre personas: los actos de habla comunicativos. La idea de la autora es relacionar la teoría austiniana con la postura igualitarista sobre la libertad de expresión para abrir un espacio alternativo de discusión crítica sobre dicha libertad, contrastándola con interpretaciones más tradicionalistas sobre esta, como por ejemplo la postura libertaria. Combinadas ambas propuestas teóricas, Hornsby (2003) hace entrar la noción de “discurso de odio” en cuestión y sostiene que, habiendo

repensado anteriormente el concepto de “expresión/discurso”³⁹ contenido en “libertad de expresión”, desde esta nueva posición es posible refutar a quienes arguyen que los “discursos de odio” quedan amparados en la libertad de expresión. A su vez, al final del escrito plantaremos cuestiones del orden práctico, las cuales tienden ya a la relación entre estos intercambios teóricos con la efectiva formulación y aplicación práctica de regulaciones sobre los discursos de odio, es decir, se plantearán consideraciones sobre la relación entre la dimensión comunicativa del lenguaje y su dimensión política.

A través de este recorrido teórico creemos poder afirmar la utilidad de la teoría de los actos de habla como herramienta para habilitar nuevas perspectivas de discusión sobre los discursos de odio.

Posicionamientos sobre la libertad de expresión

De acuerdo a Hornsby (1996, pp. 60-61), para hacer un mapeo de las distintas posturas académicas se debe tomar en cuenta el debate dentro de Estados Unidos, puesto que allí la libertad de expresión goza de protección constitucional. Ella enumera cuatro, dos de las cuales denomina “tradicionalistas” y dos a las que etiqueta como “anti-tradicionalistas”. A las posturas tradicionalistas las llama “liberal” y “libertaria”, a las anti-tradicionalistas las denomina “posmodernista” e “igualitaria”.

Dentro del tradicionalismo, la postura liberal es más moderada, pues admite consideraciones sobre la igualdad dentro de la defensa de la libertad de expresión como derecho particular de cada individuo a la autonomía moral. Por el otro lado, los libertarios son más reaccionarios, puesto que están en contra de cualquier limitación a la libertad de expresión, rechazando incluso los argumentos de quienes sostienen que determinados comportamientos verbales ayudan a perpetuar la discriminación contra ciertas minorías: la libertad fundamental no debe sacrificarse en pos de la corrección política.

Desde el lado del anti-tradicionalismo, el posmodernismo sostiene que “ninguna concepción de la libertad de expresión está al alcance de nadie, salvo una concepción que pueda estar al servicio de su propia agenda política” (Hornsby, 1996, pp. 60-61), es decir, que la concepción hegemónica que se tenga sobre la libertad de expresión está relacionada a los intereses que un grupo de poder pueda tener. Siguiendo a Hornsby, el igualitarismo adhiere a

³⁹ A lo largo del trabajo se hará referencia a las expresiones inglesas “free speech” y “hate speech”. Si bien ambas repiten el término “speech”, por razones de practicidad y convencionalidad hemos traducido la primera como “libertad de expresión / libre expresión” y la segunda como “discurso de odio”. En español se hace difícil mostrar la cercanía lingüística (por señalarla de algún modo) que ambas expresiones comparten en inglés.

este postulado, pero sobre todo pone objeción a la presunción liberal de que la posibilidad de tratar a todos los individuos con igual respeto y de descubrir y divulgar verdades políticas solo puede ser posibilitada o defendida protegiendo en idéntica proporción la libre expresión de cada persona, precisamente porque no todos tienen las mismas condiciones iniciales –lo cual abarca también su capacidad de expresión– en torno a algún tema grande de discusión. *Mutatis mutandis*, hay agentes sociales cuyo derecho a la libre expresión requiere mayor grado de protección.

Libertad de expresión y actos de habla

Hecho este breve esquema, la autora se propone fundamentar la postura igualitaria relacionándola con su propia interpretación de la teoría de los actos de habla de Austin, a través de lo que ella denomina “actos de habla comunicativos” y una “condición de reciprocidad” en el propio lenguaje. De acuerdo a ella, las discusiones teóricas han perdido el foco de lo que “expresión/discurso” significa dentro de la noción de “libertad de expresión”:

Por supuesto, "discurso", en el contexto de la "libertad de expresión", sólo puede significar cualquier cosa que una buena justificación de la protección del discurso justifica que se proteja: la visión de cada uno sobre lo que hace defendible la libertad de expresión determina qué concepción del discurso es relevante para los debates. (Hornsby, 1996, p. 61)⁴⁰.

Lo que ella intentará demostrar es que es posible proponer una concepción de “discurso” distinta a la usada por los tradicionalistas para así fortalecer a la posición igualitarista. Expresándolo en la terminología de la teoría de los actos de habla, Hornsby quiere señalar que una buena justificación de la libertad de expresión –sobre todo desde el igualitarismo– se relaciona con la *dimensión ilocutiva* de los actos de habla y no solo con su *dimensión locutiva*.

Como se describió anteriormente, el igualitarismo señala la desigualdad inicial que puede observarse entre los agentes que componen una sociedad determinada y hace una crítica a las llamadas “libertades negativas”⁴¹, defendidas sobre todo por posturas libertarias, las cuales tienden a reforzar un *status quo* injusto desde sus comienzos. La autora ejemplifica este argumento dentro poniéndolo en el ámbito económico:

⁴⁰ La traducción es mía.

⁴¹ Una libertad negativa puede definirse como la ausencia de impedimentos para poder realizar una acción. Así, un individuo es libre si posee los elementos necesarios para acometer su objetivo y no hay ningún obstáculo o restricción externa que lo frene. En el contexto lingüístico que nos ocupa, los libertarios defienden a la libertad de expresión como una libertad negativa, por lo que no debe haber restricciones que regulen su ejercicio.

los acuerdos de libre mercado en una sociedad desigual refuerzan injusticias: aquellas personas que, por buena fortuna, se encuentran en una situación tal que su poder se combina con su libertad para asegurarse de realmente poder ejercer ese poder en el mercado; aquellas personas pueden promover su propia riqueza a costas de otros cuyos supuestos derechos no pueden ser ejercibles (Hornsby, 1996, p. 65)⁴².

Luego de esto, Hornsby enfatiza que podría hacerse notar que no hay un paralelismo lineal con el ejemplo económico si queremos traer la libertad de expresión a discusión, pues aparentemente no habría una asimetría inicial entre los hablantes de una lengua: todas las personas que posean las capacidades cognitivas y anatómicas necesarias, además de haber sido criadas en el uso de un idioma específico, gozan igualmente de la misma capacidad de expresión. Es allí donde la autora pone de manifiesto lo que la teoría de los actos de habla tiene para ofrecer.

Austin distingue tres tipos de actos: locutivos, ilocutivos y perlocutivos. A manera de breve definición, un acto locutivo consiste en el hecho físico de proferir expresiones lingüísticas significativas, un acto ilocutivo es lo que se hace *al* decir algo –por ejemplo: al pronunciar la oración “la manija del horno está caliente”, no solo estoy refiriéndome al significado específico de cada una de esas palabras, sino que también estoy realizando el acto ilocutivo de advertir *al* decirlas–, y un acto perlocutivo podría definirse como los efectos –no necesariamente lingüísticos– producidos *por* decir algo. La propia Hornsby señala que Austin no se esforzó en ser exhaustivamente claro para poder distinguir a los actos ilocutivos de los perlocutivos, razón por la cual ella hace su propuesta interpretativa. Su objetivo es mostrar que los actos ilocutivos poseen un efecto que no es encuadrable dentro la categoría de los actos perlocutivos, al cual llama “captación” (*uptake*): un acto ilocutivo es tal sólo si es captado por un oyente precisamente como el tipo de acto de habla que es –por ejemplo, solo puedo haber realizado el acto ilocutivo de advertir si mi interlocutor tomó mi preferencia “la manija del horno está caliente” como una advertencia y no como una mera descripción–. A fin de evitar confusiones con los efectos asociados a los actos perlocutivos, la autora decide llamar “condición de reciprocidad” a este efecto inherente a los actos ilocutivos, la cual es la que justamente hace posible, simple y transparente la comunicación entre individuos. Así, la perspectiva sobre el lenguaje de Hornsby implica necesariamente una relación entre hablante y oyente, ambas no

⁴² La traducción es mía.

son átomos aislados entre sí: un hablante puede realizar un acto de habla comunicativo solo si hay un oyente que lo tome como el agente que realizó dicho acto de habla.

Volviendo a nuestro ejemplo económico anteriormente mencionado, la dificultad en encontrar un paralelismo entre la aplicación de la crítica igualitarista a las libertades negativas al terreno económico y su análoga aplicación al ámbito de la libertad de expresión puede resolverse aludiendo a la distinción austiniana entre actos locutivos e ilocutivos. Mientras una persona puede no encontrar impedimentos para expresarse a nivel locutivo –v.g. pronunciar físicamente con sus labios expresiones significativas–, dicho individuo puede estar constreñido por obstáculos a nivel ilocutivo ajenos a él –por ejemplo, el descrédito social– que impidan que sea tomado por sus oyentes como el agente de un acto de habla específico, faltando así la condición de reciprocidad. Si basamos nuestra noción de “discurso/expresión” dentro de “libertad de expresión” en la nueva perspectiva sobre el lenguaje dada por Hornsby a la luz de la teoría de los actos de habla, se hace patente que la libre expresión de las personas no sólo debe ser protegida a nivel locutivo, sino también ilocutivo, lo que implica velar por la real capacidad de los individuos de poder ser tomados como agentes legítimos de intercambios comunicativos. Así como en el ejemplo económico pueden existir personas con una posición privilegiada para incidir en su propio beneficio dentro del sistema en detrimento de otros, en el ámbito de la libre expresión también puede haber personas cuya capacidad ilocucionaria puede verse reducida o anulada en razón del accionar de determinados grupos de poder⁴³.

Libertad de expresión y discursos de odio

Una vez sugerida esta nueva noción de “libertad de expresión”, Hornsby busca mostrar su utilidad sugiriendo que puede ser usada para criticar la postura libertaria en torno a los discursos de odio, la cual sostiene que dichos discursos deben ser amparados por la libertad de expresión y, por tanto, exentos de toda regulación o sanción.

En primer lugar, la autora da una condición suficiente para saber cuándo una expresión discursiva cae en la categoría de “discurso de odio”:

- (i) tiene la intención de insultar o estigmatizar a un individuo o un pequeño grupo de individuos en base a su sexo, raza, color de piel, capacidad, orientación sexual, etc.; y
- (ii) está dirigido directamente a los individuos a quienes insulta; y

⁴³ Para ver un caso puntual, cf. Langton (1993). Allí la autora propone que la pornografía, en tanto discurso, silencia ilocutivamente a las mujeres haciéndolas incapaces de llevar a cabo actos ilocutivos como el rechazo a un avance sexual.

(iii) hace uso de palabras que comúnmente se entiende que expresan un odio o desprecio directo y visceral (2003, p. 1)⁴⁴.

Luego, Hornsby reconstruye los dos argumentos más usuales dados por el libertarismo para oponerse a la regulación de los discursos de odio, a fin de poder refutarlos en base a su renovada concepción de la “libertad de expresión”. El primer argumento libertario sostiene que cuando un hablante le dice algo a un oyente, el hablante no debe hacerse cargo de los efectos que sus palabras puedan ocasionar en el receptor del mensaje, puesto que estos efectos son fruto de una “intermediación mental” que es pura responsabilidad suya. De acuerdo a la autora, esta posición podría basarse en perspectivas filosóficas sobre el lenguaje relacionadas con la postura propuesta por el filósofo P. Grice, quien sostiene que la comunicación entre hablante y oyente se da por el reconocimiento del oyente de unas intenciones complejas en el hablante al proferir una expresión. Así, posiciones como la de Grice conciben al lenguaje de una manera más atomística y compleja, pues ambos interlocutores no tienen una vinculación entre sí, sino que media un proceso interpretativo de las intenciones del hablante –proceso que podría relacionarse con la “intermediación mental” que sostienen los libertarios–. Hornsby sostiene que el argumento es refutable por su concepción de los actos ilocutivos previamente descripta: un acto ilocutivo implica *per se* la comprensión por parte del oyente, no hay ningún proceso complejo de reconocimiento de intenciones, realizar un acto de habla comunicativo implica de por sí el reconocimiento de una audiencia.

El segundo argumento libertario propone como solución a las “víctimas” de los discursos de odio el hecho de que siempre es posible replicar o contradecir a quienes profieren dichas expresiones. Hornsby hace notar que, por lo general, alguien que es herido por términos clasificables como “discurso de odio” tales como “puta”, “negro de mierda”, “maricón”, etc.– no dispone de un término opuesto para replicar a sus interlocutores, y en caso de existir tal expresión, esta no connota un insulto, por lo que el argumento libertario sería insatisfactorio.

Hornsby sostiene que la postura libertaria resulta poco convincente porque, como se explicó más arriba, dicho posicionamiento toma a la libertad de expresión como una libertad negativa, la cual solo puede entenderse en términos locutivos: es preciso velar por el derecho de todo individuo a proferir *físicamente* lo que quiera y evitar cualquier obstáculo que impida esto. El problema con esta visión radica en que un obstáculo así concebido sería algo como literalmente coserle los labios a alguien o teparle la boca con una mordaza. Por el contrario, si

⁴⁴ La traducción es mía.

se tiene una noción de “libertad de expresión” basada en una concepción del lenguaje que conciba a sus interlocutores como necesariamente relacionados entre sí para poder comunicarse, es plausible ver la importancia de la dimensión ilocutiva en el discurso: no importa solo la capacidad fáctica de una persona para decir algo, sino también que estén dadas las condiciones para que dicha persona sea tomada legítimamente como alguien que realizó un acto de habla comunicativo. Los actos de habla comunicativos propuestos por Hornsby sostienen una visión de la libertad de expresión no negativa y menos individualista, puesto que la capacidad de un individuo de hacer cosas con palabras sólo es real en tanto ese individuo es tomado como interlocutor legítimo por su comunidad.

Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo hemos fundamentado cómo nuevas perspectivas de debate sobre la libertad de expresión son posibles gracias al aporte de teorías como la de Austin e interpretaciones como la de Hornsby. Una postura ya establecida en torno a la libre expresión –como la igualitarista– puede ser vista desde un nuevo ángulo si se sirve de la teoría de los actos de habla para pensar la acción comunicativa entre hablantes. A fin de mostrar el alcance práctico de este entrecruzamiento se presentó la refutación de los argumentos comúnmente dados por el libertarianismo en contra de la regulación de los discursos de odio. A través del cruce teórico es plausible presentar un principio de libertad de expresión con base en el igualitarismo y la teoría de los actos de habla que permite neutralizar teóricamente la postura libertaria a la vez que propone una visión del lenguaje menos individualista.

Terminado este recorrido, creemos preciso resaltar algunos interrogantes. De acuerdo a Hornsby, sus investigaciones tienen un objetivo más bien teórico, manifestando una reticencia o al menos una distancia con su aplicación práctica-política –esto es, por ejemplo, la efectiva regulación de los discursos de odio–:

creo que la distancia entre mis afirmaciones y cualquier política es enorme. Si hay razones más directas para cualquier política que pueda, luego de que dicha distancia haya sido cubierta, ser apoyada, está bien. Mi punto principal aquí es totalmente teórico. En el lado práctico, solo puedo decir que soy defensora de una Declaración de Derechos, y que creo que tenemos que esperar que la implementación de cualquier legislación que salvaguarde ‘el derecho esencial a la libertad

de expresión y prensa' en este país esté fundamentada en una correcta concepción de la libertad de expresión y no en un entendimiento de los derechos exclusivamente libertario (1996, p. 76)⁴⁵.

Resulta llamativo que, aun habiendo propuesto un modelo teórico sobre la comunicación que puede servir de apoyo a un principio defendible sobre la libertad de expresión que no deje a su suerte a aquellas personas más vulnerables, la autora todavía vea una distancia grande entre sus investigaciones y su aplicación en la praxis política, y nos resulta difícil de imaginar en qué consiste específicamente esta distancia. Teniendo razones teóricas convincentes para inspirar la sanción de legislaciones, es plausible pensar que los siguientes obstáculos son meramente metodológicos en cuanto a la aplicación de políticas públicas, lo cual es inherente a cualquier otra dimensión de la praxis política. Creemos que la reflexión teórica sobre este tipo de problemáticas –*per sé* ya son planteadas como *problemáticas*– debe siempre tener como objetivo la contribución en su posible solución. Solo por citar un ejemplo práctico: el periodista N. Baintrub realizó en Argentina durante los meses de julio y agosto de 2022 un reportaje a miembros de un grupo libertario llamado Revolución Federal, cuyo líder declaró al periodista “nuestro objetivo es que los kirchneristas tengan miedo de ser kirchneristas”. Semanas más tarde, el país presenciaba la materialización de este tipo de discursos de odio en el atentado a la vicepresidenta de la República Argentina. Nos parece que la búsqueda de un aporte que colabore en una solución institucional y democrática para este tipo de fenómenos debe ser una de las guías o nortes de una reflexión teórica en torno al uso del lenguaje en contextos ordinarios. En el medio de esta búsqueda es que consideramos muy fructífero el cruce teórico que hace el feminismo con la teoría austiniana a fin de sugerir nuevas perspectivas de discusión en torno a estas temáticas.

Referencias bibliográficas

- Austin, John Langshaw (1981). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Baintrub, Nicolás (2022). “Que tengan miedo de ser kirchneristas”, *Revista Anfibia*.
<https://www.revistaanfibia.com/revolucion-federal-que-tengan-miedo-de-ser-kirchneristas>

⁴⁵ Nota 25, la traducción es mía.

- Hornsby, Jennifer (1996). "Free and equal speech". En C. Bertram (ed.), *Imprints*, Bristol: Imprints Editorial Collective.
- Hornsby, Jennifer (2003), "Free Speech and Hate Speech: Language and Rights". En R. Egidi, M. Dell'Utri y M. De Caro (eds.), *Normativity, Facts, and Values*. Quodlibet: Macerata.
- Langton, Rae (1993). "Speech acts and unspeakable acts", *Philosophy and public affairs*, 22(4), 293-330.

Algunos rasgos de la perspectiva feminista del lenguaje a la luz de la metaforología blumenberguiana

Ingrid Julia Placereano (UNT)

Resumen: Hans Blumenberg en *Paradigmas...* nos propone pensar qué hubiera sucedido en la filosofía si el programa cartesiano hubiese triunfado alcanzando la meta de la objetivación total. En este caso, el lenguaje filosófico estaría compuesto de conceptos claramente definibles y no cabría en él ninguna expresión metafórica, dada su natural ambigüedad. Blumenberg se opone a esta posibilidad y toma este experimento mental como punto de partida de su programa metaforológico, considerando que detrás de cada concepto se presenta un trasfondo metafórico que otorga el marco desde el cual puede ser interpretado.

Por otro lado, la filosofía feminista del lenguaje ejerce, desde sus comienzos, un fuerte rol crítico, ligado al análisis de diferentes aspectos por los cuales el lenguaje está cargado de sexismo. Por ello se propone, entre otros objetivos, revisar críticamente los usos de determinados términos. En esta revisión podrían entrar también, a mi juicio, las expresiones metafóricas referidas a lo femenino, que ponen de manifiesto, en muchas ocasiones, una visión del mundo centrada en lo masculino.

En este trabajo nos proponemos abordar los principales rasgos de la metaforología blumenberguiana, a partir de algunas propuestas feministas sobre el lenguaje, tomando como ejemplo el concepto de “maternidad”.

Palabras clave: Blumenberg; metáforas; filosofía feminista del lenguaje; maternidad.

Dale Spender dedica un capítulo de su libro *Man Made Language* (1980) a las políticas del nombrar. Cercana al relativismo lingüístico, considera que nombrar el mundo implica construir la realidad, ya que sin un nombre es difícil aceptar la existencia de un objeto, un suceso, un sentimiento. Nombrar es el medio a través del cual intentamos ordenar y estructurar el caos y el flujo de la existencia que, de otra manera, sería una masa indiferenciada⁴⁶. Pero nombrar es una actividad sesgada, en el sentido de que los nombres muestran una visión parcial de la realidad, una forma determinada de interpretar y ordenar ese caos. Al hacerse presente un sesgo, determinados aspectos se toman en cuenta y otros se dejan de lado. Esto implica, al menos, dos cuestiones: por un lado, que no hay una correspondencia directa entre los nombres y lo que ellos nombran. Por otro, que los nombres que se crean tienen que ver con la perspectiva de quienes lo hacen. Nos dicen más de quien nombra que del objeto al que se refieren. Nombrar entonces no es neutral ni casual, responde a principios y formas prefiguradas de lenguaje y pensamiento.

Spender sostiene que esta forma de nombrar no sería problemática si todos los miembros de una comunidad tuvieran la posibilidad de crear sus propios nombres. Por supuesto que aquí

⁴⁶ “Naming is the means whereby we attempt to order and structure the chaos and flux of existence which would otherwise be an undifferentiated mass” (Spender, 1980, p. 163).

el problema estaría en la imposibilidad de establecer una comunicación, de entenderse adecuadamente. Pero lo que a ella le interesa es señalar que el inconveniente surge cuando es un grupo determinado el que posee el monopolio del nombrar, ya que encuentra así la forma de imponer al resto su perspectiva, su visión de la realidad, sus principios. Sus sesgos están impresos en esos nombres y, a su vez, los nuevos nombres ayudan a mantener esa perspectiva. En el caso de las sociedades patriarcales, son los hombres los que crearon y siguen creando los nombres y esa es una de las razones por las cuales el lenguaje posee un carácter masculinizante. Al no haber sido involucradas en la producción del lenguaje legítimo, las mujeres fuimos incapaces de dar peso a nuestros propios significados simbólicos⁴⁷, ya que no pudimos incorporarlos a la cultura y construir así una tradición de significados femeninos del mundo.

Quedar fuera de la actividad de nombrar conlleva también un perjuicio epistémico. No poder nombrar las propias experiencias puede derivar en una falta de conocimiento de la situación en cuestión. Betty Friedan se refiere al “amorfo y atormentador problema que no tiene un nombre” (citada por Langton, 2001) de experimentar determinadas situaciones de manera oscura por no poseer las herramientas conceptuales para poder dar cuenta de ellas y transmitir las a otras personas.

Debido a ello, los feminismos encuentran ahora la necesidad de renombrar, no como protesta al proceso de nombrar en sí, sino al monopolio masculino en esa creación, del cual surgieron nombres falsos, en el sentido de que se muestran como absolutos, mientras son parciales.

Ahora bien, ¿en qué consistiría ese renombrar? A mi entender, en llevar a cabo una empresa de doble movimiento: (1) Identificar y desarmar esos conceptos parciales y falsos, y (2) Encontrar una forma que permita la convivencia de las diferentes miradas.

Considero que, en este sentido, Spender elige el término de Mary Daly (teóloga feminista), quien describe la tarea que es necesario realizar como “metapatriarcal”, porque incorpora la idea de lo pospatriarcal, de la transformación, pero también de aquello situado detrás. Para lograr la transformación deseada, es necesario llevar a cabo cierta tarea arqueológica, que permita sacar a la luz, hacer visible, aquellos elementos que revelan la parcialidad de los significados de los conceptos circulantes. Es en este doble movimiento donde considero que las metáforas pueden cumplir un rol epistémico importante, ya que pueden ser

⁴⁷ “Because women have not been involved in the production of the legitimated language, they have been unable to give weight to their own symbolic meanings, they have been unable to pass on a tradition of women’s meanings of the world” (Spender, 1980, p. 52).

encontradas por detrás y por debajo de los conceptos, sosteniendo sus significados, como también ser aplicadas hacia adelante, en busca de la transformación deseada⁴⁸.

Uno de los filósofos que resultan ineludibles a la hora de reflexionar sobre el rol de la metáfora en nuestro pensamiento y discurso es Hans Blumenberg. Contemporáneo al desarrollo de la Historia conceptual, el filósofo alemán se percata, desde el comienzo, que la empresa de rastrear temporalmente los conceptos presenta un problema fundamental: estos no pueden dar cuenta del fondo en el que se originan, del horizonte de sentido del cual surgen. Es por ello que, ya en *Paradigmas para una metaforología*, nos propone la tarea arqueológica de llegar a ese núcleo, convencido de que aquello que no se puede expresar en conceptos se nos muestra en imágenes y metáforas.

En consonancia con esto, el filósofo comienza esta obra proponiéndonos un experimento mental: imaginar que el proyecto cartesiano hubiera sido exitoso y la filosofía se hubiese desarrollado según su programa y método. La claridad y distinción caracterizarían a nuestro quehacer y la terminología filosófica estaría enteramente poblada de conceptos definidos con precisión. Sin embargo, Blumenberg observa que el recorrido de ese proyecto ideal se ve permanentemente interrumpido por la persistencia de las metáforas que se muestran, no como escollos a superar, sino como complementos interesantes porque nos orientan sobre cómo debemos interpretar esos conceptos abstractos y cómo actuar respecto de ellos. La metáfora hace que los conceptos se vean a partir de imágenes particulares que los conectan con una determinada forma de concebir y acercarse a la realidad. Por eso el análisis de su función constituye, para este filósofo, una pieza esencial de la historia de los conceptos.

Mientras los conceptos pretenden escapar a la dinámica del tiempo, aspirando a significados inmutables, capaces de ser definidos de una vez y para siempre, el filósofo alemán nos plantea que, por debajo de ellos, se presenta un magma metafórico en perpetuo movimiento, que, al encontrar canales de comunicación, altera la superficie conceptual, ya que permite nuevas interpretaciones, acordes a la sucesión de los tiempos. Esto posibilita la afirmación de que esas figuras reflejan horizontes de sentido contingentes, dinámicos.

Tener en cuenta los cambios históricos de la metáfora permite captar el marco en el cual los conceptos sufren modificaciones, porque da lugar a ver qué pasa cuando un mismo término es utilizado en diferentes concepciones de la realidad; por eso, la necesidad de ejercer una hermenéutica de la metáfora a través de la cual la historicidad de la metaforología se enfrenta a la atemporalidad de la razón teórica.

⁴⁸ Tomo “metáfora” aquí en su sentido más amplio y simple, como imagen o comparación implícita.

Ahora bien, podemos preguntarnos si, una vez identificadas las metáforas que sostienen un concepto determinado, pueden estas ser modificadas o sustituidas conscientemente por otras, a fin de introducir una nueva interpretación posible de ese concepto. Creo que algo así es lo que podría suceder con algunas metáforas de lo femenino.

Para pensar esto, me gustaría tomar la noción de maternidad, problematizada desde las miradas feministas. Sin intentar realizar aquí un recorrido diacrónico, extenso, erudito y detallado, como acostumbraba Blumenberg, podemos, en una primera vista, considerar que la figura más ligada a la de maternidad es la de la madre-naturaleza, la madre-tierra. Concebir una nueva vida, ser madre, parir, tiene que ver con un proceso natural de reproducción de la especie; una actividad que nos pone en relación con aquello que compartimos con los otros mamíferos. Pero también es lo que nos liga a la tierra, a las semillas y a la nutrición. Y si aceptamos este carácter natural de la maternidad, esta se nos muestra como una actividad propia de todas las mujeres.

Mercedes Madrid, en su obra sobre la misoginia en Grecia, señala que esta imagen ya aparece en los poemas de Hesíodo, en el marco de “la confrontación entre el pensamiento de la Grecia primitiva y la nueva forma de pensar que nace con la ciudad, el *logos*” (Madrid, 1999, p. 51). Por un lado, la visión del mundo caracterizada por una imagen de la tierra siempre fecunda, marcada por una temporalidad circular; y por otro, la aparición del tiempo lineal, el principio de identidad y una jerarquización de valores. En una sociedad marcadamente agrícola, se instala la comparación entre la fertilidad de la mujer y la de la tierra y la idea de que el varón es quien debe controlar la producción en ambos casos, a través de la agricultura y del matrimonio. Esto nos muestra la metáfora mujer-tierra como instituyente de formas sociales y culturales.

Esta imagen, denuncian las filósofas feministas, marca la noción de maternidad de una manera funcional a los hombres. Para Dale Spender, la sociedad en la que crecimos la mayoría de las mujeres legitimó un significado de maternidad que la representa como la hermosa y feliz realización femenina. La mujer fértil está destinada a ser madre como la tierra fértil está destinada a florecer. No se trata de pensar que ese significado sea totalmente ilegítimo, que no puedan existir mujeres que lo vivan así, pero sí mostrar que se trata de una visión parcial. El problema es que aquellas mujeres que no lo viven así, no tienen un punto de referencia para anclar su experiencia y terminan callando, creyendo que el error está en ellas. A pesar de que existen numerosas versiones en las que mujeres revelan nuevos significados respecto a esta experiencia, esos nuevos nombres son muchas veces rechazados, aun por mujeres. Para Spender, esto se da porque tanto hombres como mujeres vivimos en una mirada masculina e

interpretamos el mundo desde ese lugar. Entonces, “aun cuando las mujeres traten de romper el silencio respecto de sus experiencias, no hay garantía de que sus significados sean considerados ‘reales’ o aceptables” (Spender, 1980, p. 58). En todo caso, serán tratadas como experiencias individuales, que generan más lástima que empatía. Por ello, numerosas voces feministas se alzan en contra de ciertas valoraciones del conocimiento científico, que se muestran en su discurso a través de nombres falsos, parciales, aunque con pretensión de objetividad.

Diana Maffía, en su artículo “El vínculo crítico entre género y ciencia” (2006), reflexiona en torno al sexismo y el androcentrismo presentes en el desarrollo del conocimiento científico a lo largo de su historia, tomando a las mujeres, tanto como sujetos como objetos de la ciencia. En este contexto, señala que una de las estrategias de la epistemología femenina para desarticular la supuesta neutralidad de la ciencia es analizar su lenguaje y mostrar que este no es ni neutral ni literal, sino que en él se encuentran presentes valoraciones y metáforas que reflejan intereses particulares, en este caso, de la ideología patriarcal. Estas metáforas son llamadas metáforas sexuales o de género. Un discurso científico creado por hombres que han relatado a las mujeres y sus experiencias desde su perspectiva y que al haberse constituido en el parámetro de la objetividad incidió inclusive en el modo en que las mujeres nos percibimos a nosotras mismas y a lo femenino. Señala Maffía que “la ideología de género afecta a ambos, pero influye de modo diferente, creando en los varones la convicción de que sus experiencias expresan la humanidad (el ‘hombre’ en sentido universal), mientras las de las mujeres aparecen, incluso para sí mismas, como lo otro o lo diverso, la ‘diferencia’” (2006, p. 53).

Spender también considera que el discurso médico se mostró como objetivo, colaborando para que las mujeres seamos nombradas como seres reproductivos, citando incluso textos en los que se afirma que lo principal en nosotras es el impulso de maternidad, mientras que el placer sexual es secundario. En consonancia con esto, Elisabeth Badinter señala que los discursos científicos colaboraron a construir la idea del instinto maternal, que obliga a todas las mujeres a ser madres.

En este sentido, las teorías feministas pretenden cumplir una doble función: por un lado, con una actitud crítica, hacer visible el carácter construido de la maternidad, desarmando las metáforas que la muestran como algo natural y propio de todas las mujeres. Por otro, con una actitud propositiva, plantear nuevas miradas o metáforas sobre la maternidad, que otorguen otros sentidos al concepto.

La identificación entre la mujer y la madre, que surge a partir de estas imágenes ligadas a la naturaleza, conlleva el mandato para todas las mujeres de vivir la maternidad como la forma

de sentirse realizadas. Respecto a esto, Simone de Beauvoir fue la primera feminista en señalar que la maternidad era una atadura para la mujer. Ella niega la existencia del instinto maternal y coloca a la conducta maternal en el campo de la cultura. “La capacidad de dar a luz es algo biológico; la necesidad de convertirlo en un papel primordial para la mujer es cultural” (citada por Saletti Cuesta, 2006). Estas representaciones, por un lado, reducen los deseos de las mujeres a uno solo, el de ser madres y, por otro, lo imponen como el deseo homogeneizador de todas las mujeres, identificando maternidad con feminidad.

Si bien Simone de Beauvoir rechaza la maternidad, en los 70 y 80 otras feministas buscan recuperar la noción de maternidad y resignificarla. Adrienne Rich propone en 1986 la distinción entre maternidad como institución (*motherhood*) y como experiencia (*mothering*). La primera es la que oprime a las mujeres, la segunda podría resultar liberadora. La institución es la que carga con esta identificación esencializadora que cristaliza el concepto de maternidad en una sola definición posible. En cambio, pensada en tanto experiencia nos abre el camino hacia varios aspectos: el maternar como acción, la pluralidad de formas posibles de ejercerla e incluso el considerarla como una actividad no exclusiva de mujeres.

Llegados hasta aquí, podemos preguntarnos qué cambios se pueden producir en un marco de sentido, permitiendo la emergencia de un nuevo horizonte conceptual, que permita incluir la perspectiva femenina.

En la década del 70 Blumenberg esboza su teoría de la inconceptualidad, que implica un cambio radical de dirección. Mientras en *Paradigmas...* la mirada se dirige hacia adelante, recorriendo el camino desde las metáforas hacia la formación de los conceptos, ahora el movimiento es realizado hacia atrás, desde las metáforas hacia el mundo de la vida, a fin de rastrear esas conexiones. En este intento, el filósofo alemán apela a la figura de las metáforas explosivas, que son aquellas que permiten alterar el orden y la dirección propuesta por el horizonte de sentido imperante en su tiempo. “Si la fenomenología o arqueología de los conceptos permite comprender las estructuras de sentido que subyacen a todo desarrollo histórico, así, la teoría de la inconceptualidad busca reconstruir los momentos críticos en que los conceptos son puestos en cuestión” (Palti, 2021, p. 18).

En el caso que nos ocupa, el de la maternidad, tenemos el concepto, pero para las mujeres ese concepto no alcanza a dar cuenta de la experiencia, ya sea porque esta lo rebasa o porque no se encuentran en él expresados aspectos que resultan fundamentales; porque hay una valoración diferente de la experiencia, incluso opuesta en algunos casos. Así, las filósofas feministas reclaman la ausencia de reflexiones en torno a la maternidad y el embarazo, y postulan que las que existieron, en pluma de mujeres, permanecieron silenciadas por mucho

tiempo. Entonces, ¿podríamos tomar como metáforas explosivas determinadas construcciones lingüísticas elaboradas por mujeres que muestran, por ejemplo, al embarazo desde una perspectiva que dista de tomarlo como lo natural, armónico, placentero? Pienso en imágenes alternativas de la maternidad presentes en la literatura contemporánea, pero también en algunas elaboraciones provenientes de la filosofía.

Julia Kristeva, por ejemplo, utiliza la metáfora del embarazo para contraponer una nueva mirada a la concepción filosófica tradicional de la otredad. Mientras este concepto implica la presencia de un yo frente a un tú, Kristeva muestra el embarazo como la posibilidad de otredad en una misma; un estado en el que “la alteridad irrumpe en mi propio cuerpo”. Encuentro puntos de contacto entre esta mirada y la de la filósofa argentina Lucía Piossek Prebisch, quien sostuvo, tomando como piedra de toque la frase de Gabriel Marcel: “yo soy mi cuerpo. Pero, en el caso de la maternidad, de pronto mi cuerpo se me enajena. Un otro encarnado en mí, incorporado en mí en el sentido concreto de la palabra, incorporado” (Samaldone, 2013, p. 133). Se presenta así la metáfora de la invasión, de la ocupación del propio cuerpo. “El cuerpo gestante se convierte, por ello, en un territorio ambiguo, donde es difícil discernir los límites entre lo *uno* y lo *otro*”. Kristeva utiliza el embarazo como metáfora de la otredad, mientras Piossek, por el contrario, se refiere al cuerpo gestante a través de la metáfora del territorio invadido. En un caso, el embarazo es metáfora, en el otro es metaforizado. Sin embargo, en ambos, las filósofas hacen estallar el significado instalado de la gestación, que no incluye las imágenes de la invasión, de la irrupción del otro, posiblemente porque la carga de violencia que ellas pueden generar va en contra del objetivo de la reproducción⁴⁹.

Silvia Vegetti cree que el camino para construir nuevas formas de autorrepresentación se encuentra en la apropiación de imágenes y metáforas de la madre elaboradas por la cultura para representar a las mujeres. No tratar de definir la maternidad, sino buscar sus condiciones de posibilidad y aceptar la posibilidad de una noción ambigua que alterna entre comportamientos maternales y narcisistas. En este camino también es necesario recuperar los *descartes*, los materiales que la razón dejó de lado, imágenes y metáforas que quedaron mudas dentro de la cultura patriarcal.

Si los nombres que heredamos no nos representan, estamos llamadas a renombrar. ¿Cómo buscar nuevos nombres? Si los conceptos, que parecían claros y distintos, resultaron parciales, se hace necesario encontrar otras alternativas. Blumenberg nos muestra que la metáfora juega un rol gnoseológico importante en nuestro trato con el mundo. Por un lado,

⁴⁹ Resulta interesante para pensar que si uno busca el significado de “embarazo” aparecen también las nociones de incomodidad, obstáculo, estorbo. Al nombrar, se eligen unos aspectos y se dejan otros en la sombra.

porque nos ilustra el horizonte de sentido en el que surgen los conceptos. Por otro, porque nos permitiría subvertir esos horizontes. Y por ello pueden constituirse en valiosas formas de expresar aquello que aún no tiene nombre o lo excede. Su apertura a diferentes interpretaciones, su plasticidad, su historicidad, las hace más cercanas a las experiencias que, por su complejidad, pueden ser vividas de formas diferentes. Imágenes, analogías que ponen de manifiesto que la realidad no es monodimensional y por ello convoca muchas voces para ser nombrada. Desde aquí podemos pensar si la experiencia de la maternidad puede ser apresada en un solo significado o si se trata más bien de una experiencia vital en su más profundo sentido, que requiere ser abordada a través del rodeo de la metáfora, que permita dar cuenta de la variedad de vivencias y perspectivas. Y permanecer alertas a todas esas construcciones lingüísticas que hoy es necesario desarmar y reinterpretar permanentemente para hacer justicia a sus principales protagonistas.

Referencias bibliográficas

- Blumenberg, Hans (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.
- Laleff Ilief, Ricardo y Ricci Cernedas, Gonzalo (2021). *Hans Blumenberg, pensador político*. Buenos Aires: UBA.
- Madrid, Mercedes (1999). *La misoginia en Grecia*. Valencia: Cátedra.
- Maffía, Diana (2006). “El vínculo crítico entre género y ciencia”. *Clepsydra*, 5. Tenerife: Universidad de La Laguna (publicación digital).
- Saletti Cuesta, Lorena (2008). “Propuestas teóricas feministas en relación al concepto de maternidad”. *Clepsydra*, 7. Tenerife: Universidad de La Laguna.
- Smaldone, Mariana (2013). “Una tesis innovadora en la Argentina de los sesenta: Fenomenología de la maternidad. Diálogo con Lucía Piossek Prebisch”. Memoria académica. La Plata: UNLP.
- Spender, Dale (1989). *Man made language*. Londres: Pandora.

De Wittig a Butler: Hacia una filosofía política de subversión de las marcas

Lucía Virginia Sollazzi (UNT)

Resumen: El presente trabajo está orientado a repensar la categoría “mujer”, tomando dos interpretaciones de la frase de Simone de Beauvoir: “No se nace mujer”. Una, la de Monique Wittig, quien define el término como una categoría política que ha sido consolidada discursivamente para naturalizar los fenómenos que manifiestan la opresión de los varones hacia las mujeres. Otra, la interpretación de Judith Butler que se encuentra en un artículo de 1982, “Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault”, en el que esboza algunas críticas al planteo de Monique.

Palabras clave: Feminismo; mujer; sexo; género; lenguaje.

Introducción

*Soy una mujer comprometida
con una política
de transliteración, la metodología
de una mente
aturdida por los repentinos
cambios posibles de sentido, ante lo cual,
como los amnésicos
en una celda en llamas, debemos
encontrar palabras
o arder.
Olga Broumas, “Artemisa”⁵⁰*

El feminismo se ha constituido y cobrado importancia, no solo como movimiento sociopolítico, sino también filosófico. En el ámbito filosófico, el feminismo ha sido asumido por las distintas pensadoras como un posicionamiento orientado a dilucidar cuáles son los mecanismos que sirven a la opresión masculina y cuáles a la resistencia femenina, incluso en el seno mismo de la filosofía. Esto ha propiciado numerosos debates, como por ejemplo, en qué consiste el androcentrismo, cuáles son sus límites, si es posible la subversión del estado actual

⁵⁰ Publicado en octubre de 1983 en la revista *La danza del ratón*, 5, p. 20. <https://ahira.com.ar/ejemplares/la-danza-del-raton-no-5/>

de las cosas, cómo podemos las mujeres luchar contra la violencia machista, de qué se tratará vivir en una sociedad menos sexista, etcétera.

Dentro de este abanico temático, el presente artículo está orientado a la problematización del propio sujeto del feminismo, las mujeres. Para ello, voy a presentar dos interpretaciones diferentes de la famosa sentencia de Simone de Beauvoir, “Mujer no se nace, se llega a serlo”: la interpretación de Monique Wittig y la de Judith Butler. Estas gozan de una suerte de continuidad y tienen en común el ofrecernos posturas que son críticas de la heterosexualidad obligatoria.

La mujer: ¿mito o realidad?

El feminismo nació en un contexto histórico en el que las condiciones de vida y los derechos de las mujeres eran muy desiguales con respecto a los de los varones, por lo que sus abanderadas se proponían transformar las relaciones socioeconómicas existentes. Para ello, fue necesario tomar a las mujeres como grupo social históricamente marginado y convertirlas en sujetos de su propia liberación. Esto facilitó las tareas de integración y reconocimiento que requiere la organización de cualquier movimiento social emergente que pretenda ganar espacios, disputar sentidos y conquistar derechos.

Simone de Beauvoir, filósofa y activista feminista, presentó en 1949, en su libro *El segundo sexo*, una formulación que pasó a ser una pieza fundamental en las reflexiones sobre lo que significa ser mujer: *Mujer no se nace, se llega a serlo*. Revolucionó las concepciones clásicas sobre el ser mujer, al separar los atributos biológicos (a los que nos referimos como “sexo”) de la interpretación cultural de esos atributos (lo que se llama “género”). El cuerpo es definido dentro de un contexto social, recibe un conjunto de interpretaciones históricas que imponen un determinado estilo corporal y un conjunto roles de acuerdo a cuáles sean los rasgos anatómicos genitales. Ese cuerpo natural, a su vez, asume y resignifica esas interpretaciones. Por eso, dice Butler: “El cuerpo se convierte en un nexo peculiar de cultura y elección, y existir el propio cuerpo se convierte en una forma personal de asumir y reinterpretar las normas de género recibidas” (1990, p. 312).

Mujer no se nace y mejor no llegar a serlo

unos monstruos heredados
me pusieron a jugar con un cochecito.
Aún no hablaba,
pero ya tenía un bebé⁵¹.

Monique Wittig (1935-2003) fue una filósofa que presentó una idea radical, y por ello revolucionaria, dentro del feminismo: no solo no se nace mujer, sino que además mejor no llegar a serlo. La obra en la cual argumenta sobre esto, es *El Pensamiento heterosexual y otros ensayos* (2006).

Partiendo del hecho de que la sexualidad se organiza sociopolíticamente⁵², Wittig pone en cuestión el modo en el que se da tal organización en nuestras sociedades: la *heterosexualidad*, a la que concibe como régimen político obligatorio que funciona, se legitima y reproduce a través de diferentes instituciones y mecanismos, entre ellos: el matrimonio, la educación, los medios de comunicación, las ciencias, el lenguaje, etcétera. En estos ámbitos predomina el discurso de la diferencia entre dos sexos, con el cual se ejercen acciones materiales sobre los cuerpos, los marcan, y así contribuyen a crear lo que predicán, heterosexualizando a las personas, es decir, dividiéndolas en dos categorías, varones o mujeres, de acuerdo a cómo se interpretan ciertos rasgos anatómicos⁵³.

La asignación de una determinada categoría sexo-genérica se produce en el momento de nacimiento⁵⁴. A partir de allí, somos incluidos en un sexo socialmente definido. Para Wittig, el sexo es una categoría política, no natural, porque no hay una división entre dos sexos antes de la sociedad⁵⁵; son las sociedades las que fundaron el pensamiento de la diferencia sexual.

⁵¹ Fragmento final de un poema sin título de mi autoría (Sollazzi, 2019, p. 7).

⁵² Gayle Rubin (1986) también sostiene esto y toma los casos de distintos pueblos y culturas para mostrar cómo varían en la forma de organizar socialmente la sexualidad.

⁵³ Para Butler, Wittig no niega la facticidad de las distinciones sexuales (las diferencias materiales), sino que cuestiona el que socialmente solo se valoricen como rasgos anatómicos relevantes, únicamente aquellas partes del cuerpo que son funcionales a la reproducción, convirtiéndose así a la heterosexualidad en una necesidad ontológica (1990, p. 314-315).

⁵⁴ Dice Butler: “al diferenciar a las criaturas del modo que lo hacemos recapitulamos la heterosexualidad como una precondition de la identidad humana, y proponemos esta norma constrictiva disfrazándola de hecho natural” (1990, p. 315).

⁵⁵ Al respecto, asevera Butler: “Para Wittig, la discriminación misma de “sexo” tiene lugar dentro de un entramado político y lingüístico que presupone, y por lo tanto requiere, que el sexo siga siendo diádico. La demarcación de

Llegamos a un punto central para el feminismo, ya advertido por Simone de Beauvoir: no hay datos biológicos que permitan explicar la opresión de los varones hacia las mujeres. Por eso, resulta clave para las feministas hacer un análisis histórico y lingüístico que nos permita entender cómo se han establecido y reproducido las jerarquías basadas en el sexo.

Según Wittig, la dominación masculina es una construcción política que funciona, gracias al poder social que concentraron los varones, instalando en toda teoría y discurso social, la idea según la cual hay dos sexos naturales. A través de la naturalización de las categorías binarias del sexo, naturalizamos los fenómenos que manifiestan nuestra opresión (2006, p. 33).

Afirma además que “La categoría de sexo es una categoría que determina la esclavitud de las mujeres” (Wittig, 2006, p. 28). En esta línea, argumenta Catherine Mackinnon: “Todos los rasgos distintivos de la situación de segunda clase de la mujer –la restricción, la limitación y la contorsión, el servilismo y la exhibición, la automutilación y la presentación exigida del yo como cosa bella, la pasividad obligada, la humillación– entran en el contenido del sexo para las mujeres” (1995, p. 155).

Cuando se establece que una persona es una mujer, la categoría “mujer” funciona como una marca que reúne un conjunto de expectativas sociales, es decir, cómo se espera que un determinado cuerpo decretado como femenino se muestre, se comporte, se relacione, se comunique, etcétera. A su vez, hay todo un aparato institucional (educativo, científico, jurídico, laboral, cultural, religioso, periodístico, militar) que reafirma mediante distintas prácticas, sobre todo discursivas –se nos habla de cómo ser mujer–, la categorización que se hizo de un cuerpo.

De esta manera, luego de ser marcada una cuerpo⁵⁶ como mujer mediante un acto de habla médico que instituye lo que vocifera, una persona va pasando por distintas etapas de una feminización obligatoria, a la que Gayle Rubin califica como un acto de brutalidad psíquica (1986, p. 129). Nos fabrican/producen como mujeres, nos cosifican y sexualizan si nuestra cuerpo dispone presumiblemente de la capacidad de gestar y, así nos imponen la obligación de reproducir la especie, mucho antes que podamos elegirlo.

Desde la perspectiva de Wittig, las mujeres somos un grupo social, no natural. Ser mujer no es un sustrato ni una esencia, no es un dato natural. La mujer es solo un mito, una idea con la que nos hacen corresponder, una marca que el opresor impone. Sostiene: “lo que creemos que es una percepción directa y física, no es más que una construcción sofisticada y mítica, una formación imaginaria que reinterpreta rasgos físicos (en sí mismos tan neutrales como cualquier

la diferencia sexual no precede a la interpretación de esa diferencia, sino que esta demarcación es en sí misma un acto interpretativo cargado de supuestos normativos sobre un sistema de género binario” (1990, p. 314).

⁵⁶ Por una decisión política y personal, para hablar del cuerpo de las mujeres utilizaré la expresión *cuerpa*.

otro, pero marcados por el sistema social) por medio de la red con que se los percibe” (Wittig, 2006, p. 34).

La mujer es un mito que debemos destruir dentro y fuera de nosotras. Las mujeres⁵⁷, en cambio, somos el producto de determinadas relaciones sociales. Dice Wittig: “Lo que constituye a una mujer es una determinada relación social con un hombre, una relación que hemos llamado servidumbre, una relación que implica obligaciones personales y físicas y también económicas (asignación de residencia, trabajos domésticos, deberes conyugales, producción ilimitada de hijos, etcétera)” (2006, p. 43).

Por una cuestión de supervivencia, lo que nos conviene es no llegar a ser mujeres, practicando alguna forma de separatismo en relación a los hombres. Wittig encuentra en el lesbianismo una posible salida. Esto se debe a que las lesbianas, al rechazar ser heterosexuales, logran escapar de una institución social violenta que las sitúa en una relación de desigualdad con respecto a los varones; además, ya que ellas desertan su clase, la de la mujer, logran también escapar así de la definición o marca que la clase opresora les impone⁵⁸.

Al respecto de esta propuesta wittigiana, por un lado, admiro la fortaleza de la autora de haber asumido un posicionamiento tan radical en un momento histórico donde la situación de las mujeres y de la comunidad LGBTI era de extrema vulnerabilidad. Por otro lado, esta propuesta me parece utópica cuando propone al lesbianismo como forma, practicable para todas, de escapar a la heterosexualidad. Asimismo, debido a que la realidad material exige que convivamos varones y mujeres, puede que el separatismo total evada el problema, más de lo que lo solucione. Además, asevera que las mujeres debemos escapar de nuestra clase para liberarnos de la opresión masculina. Con ello, esboza un imperativo hacia aquellas que pretendan liberarse: serás lesbiana o no serás; y así reviste al lesbianismo de la obligatoriedad que, al igual que en el régimen heterosexual, subyugará a quienes no encajen dentro de la normativa.

En la agenda de la lucha contra la opresión sexista, Wittig plantea otra revolución, la cual consiste en llevar a cabo una total reevaluación y reorganización de los conceptos, de las categorías, que fueron desarrollados desde lo que ella llama el “punto de vista de la opresión” (2006, p. 41). La novedad que incorpora a las reflexiones feministas es la consideración de la

⁵⁷ Wittig considera que el sujeto del feminismo son las mujeres, quienes en cuanto clase y en cuanto personas, viven en desiguales condiciones con respecto a los hombres.

⁵⁸ Sobre la importancia de la definición, afirma Marilyn Frye en un artículo que escribió sobre el separatismo: “Cuando nuestros actos o prácticas feministas tienen un aspecto de separación, estamos adquiriendo poder por medio del control del acceso, y simultáneamente por medio de la adquisición de la definición. La esclava que excluye al señor de su cabaña está por ese medio declarándose no esclava. Y la definición es otra fase del poder” (1977, p. 10).

dimensión lingüística como aquella a través de la cual se logra el movimiento entre los dos niveles de la realidad social (realidad conceptual y realidad material de la opresión). El lenguaje es un orden de materialidad⁵⁹, en el que se manifiesta nuestra opresión y a través del cual se ejerce violencia hacia nosotras.

Volviendo a la aplicación de la categoría “mujer”, ser clasificadas como mujeres es ser categorizadas lingüísticamente como mujeres⁶⁰. Esto define, no solo cómo nos van a ver y cómo se supone qué debemos ser, sino también cómo van a referirse lingüísticamente a nosotras, con qué género gramatical. Según la autora, a través del uso de los dos géneros gramaticales, femenino y masculino, se refuerza en el lenguaje la división social binaria entre los dos sexos.

Con respecto al género gramatical aplicado a la categoría de las personas, Wittig denuncia dos cosas por las que afirma que el género gramatical femenino es el indicador lingüístico de la opresión de las mujeres. Una, que las mujeres tengamos que manifestar cuál es nuestra forma física, si queremos comunicarnos. Y la otra, que la forma abstracta, general o universal corresponda al género gramatical masculino.

Wittig nos llama la atención sobre el hecho de que en cualquier discurso que aparezcamos, estamos obligadas a hacerlo (por convenciones lingüísticas) señalando cuál es nuestro sexo, pues el género gramatical femenino es la forma marcada, por lo que al utilizarlo estamos visibilizando la marcación sexo-genérica que se hizo sobre una cuerpo. En el caso de los varones, esto no ocurre porque el género gramatical masculino es la forma no marcada, en tanto sirve para hablar de ambos géneros.

Los intercambios comunicativos están regidos por reglas gramaticales que a las mujeres nos obligan a hablar particularizándonos a nosotras mismas. La forma en la que aparecemos no corresponde a una fórmula general sino particular, la femenina. La forma masculina es la general, universal y abstracta.

Resumiendo, Wittig concibe al feminismo como una lucha que, para terminar con las jerarquías basadas en el sexo/género, debe encaminarse a destruir ciertas categorías de lenguaje y pensamiento. Su propuesta en esta dirección es llevar a cabo una revolución lingüística en el plano de los discursos. Pues destruir los sentidos que las clases dominantes han logrado imponer como obligatorios, será posible si, recurriendo a una metáfora wittigiana, utilizamos el lenguaje como nuestro caballo de Troya, nuestra maquinaria de guerra.

⁵⁹ Según Wittig, las palabras son cosas materiales y, a su vez, abstractas; tienen un sentido.

⁶⁰ Diferentes son las mujeres, no los varones, así como los diferentes son los negros, no los blancos.

Hacia una filosofía política de subversión de las marcas

Yo mariposa ajena a la modernidad
a la posmodernidad
a la normalidad.
Oblicua
Bizca
Silvestre
Artesanal

Susy Shock, *Yo monstruo mío*⁶¹

Judith Butler es una filósofa y activista feminista, considerada una de las más influyentes en el campo de los estudios de género. Su producción académica es muy amplia. En el presente trabajo voy a analizar la interpretación que nos ofrece de la sentencia beauvoiriana en un artículo que escribió en 1982, “Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault” (1990). Allí, Butler enuncia que el planteo de Beauvoir nos deja ante el siguiente interrogante: ¿el género es la corporización de una elección que hace la persona o el género es más bien producto de la aculturación sobre el cuerpo? Pues ocurre que cada persona asume un género dentro de los términos disponibles culturalmente, siendo esa persona a su vez constituida por el género con el que les otros lo ven, lo cual explica la oposición que muchas veces se da entre el género establecido por uno mismo y el género con el que los demás nos perciben.

Tomando el llegar a ser beauvoriano, Butler nos muestra un rasgo fundamental del género, rasgo que me parece que será fundamental en el desarrollo posterior de su propia teoría⁶²: el de ser una actividad o proyecto incesante, un estilo activo de vivir la propia cuerpo, algo que estamos haciendo todo el tiempo. Ahora bien, esto no se elige de un segundo al otro, por eso nos advierte:

Llegar a ser el género es un proceso impulsivo, aunque cuidadoso, de interpretar una realidad cultural cargada de sanciones, tabúes y prescripciones. La elección de asumir un determinado tipo de cuerpo, vivir o vestir el propio cuerpo de determinada manera, implica un mundo de estilos corpóreos ya establecidos. Elegir un género es interpretar las normas de género recibidas

⁶¹ Disponible en: <https://www.eternacadencia.com.ar/blog/libreria/poesia/item/reinvindico-mi-derecho-a-ser-un-monstruo.html>

⁶² Me refiero a la teoría butleriana sobre la performatividad del género (2007).

de un modo tal que las reproduce y organiza de nuevo. Siendo menos que un acto de creación radical, el género es un proyecto tácito para renovar una historia cultural en términos corpóreos de uno. (Butler, 1990, p. 309)

Para existir en un sentido social significativo, para ser reconocidos en la sociedad que vivimos, será necesario ubicarse dentro de las normas de género fijadas culturalmente, por lo que la libertad de elegir el género se ve condicionada por las constricciones sociales vigentes. Por ello, abandonar un género prescrito genera angustia y terror. Por su parte, esto evidencia la necesidad de que haya una interpretación de la libertad en nuestras elecciones en torno al género. El ejemplo ofrecido por Butler es el de la maternidad, a la que se intenta interpretar como necesidad orgánica e instintiva, y no como práctica opcional o institucional, justamente por el miedo a las sanciones sociales y también a perder estas interpretaciones que otorgan una posición social sólida.

Butler está convencida de que lo que asumimos como propio de las mujeres, eso que reconocemos como característicamente femenino “es un momento puramente histórico del desarrollo de la categoría de sexo” (1990, p. 322). Así como Wittig, Butler considera que tanto el sexo como el género son productos de un discurso que crea ambos conceptos dentro de una heteronormativa binaria. Ambas autoras muestran que es absurdo distinguir entre sexo y género, porque si definimos al género como la interpretación cultural del sexo, deberíamos por ende poder encontrar un cuerpo natural que preexista tal interpretación, lo cual es imposible ya que no podemos verificar la existencia de un yo anterior al lenguaje y la vida social.

Sin embargo, Butler se distancia de Wittig cuando le critica el postular al lesbianismo como posibilidad de tener una identidad sexual más allá de la cultura heterosexual hegemónica. A Butler le parece utópico imaginar una identidad sexual libre de relación de dominación o algo así como un Eros intrínsecamente liberador, y para justificar esto recurre a una idea foucaultiana. Dice la autora: “Para Foucault, el eros que se libera siempre está culturalmente estructurado, saturado de la dinámica del poder, y con ello suscitando implícitamente los mismos dilemas políticos que la cultura represiva a la que iba a liberar” (1990, p. 318).

Butler remarca que Wittig con la figura de la lesbiana promete un sujeto poscultural, el cual en su planteo coloca a la cultura heterosexual como el otro polo de un nuevo binarismo. Y puesto que son las oposiciones binarias las que exhiben jerarquías, de lo que se trata, sostiene Butler, es de abolirlas creando nuevas formas culturales. Así lo expresa: “El programa político para superar las restricciones binarias debería preocuparse, por lo tanto, por la innovación cultural más que por mitos de trascendencia” (1990, p. 318).

Al igual que Foucault y Wittig, Butler asevera que el sexo es una construcción política que fue utilizada como principio causal de sí misma⁶³. En esta línea, Butler señala que el sexo es presentado como una realidad prediscursiva con la cual se pretende definir la anatomía dentro de dos términos binarios, varón o mujer. La autora vuelve al caso de Herculine, ya estudiado por Foucault, a fin de mostrar cómo su trasgresión anatómica, ser hermafrodita, preocupa a los distintos actores sociales que le rodean, al punto de apurarlos a restringir su identidad sexual a uno de los términos binarios heterosexuales obligatorios. Butler incorpora la consideración de la identidad sexual como potencial suprimido de todo sexo adecuado y unívoco (1990, p. 321). La identidad sexual sería el punto donde se reúne lo convencional cultural y la invención personal en la vida concreta de cada una.

Butler rescata de Beauvoir el haber concebido a la mujer como llegar a ser, al que se le impone el peso de una nomenclatura (que Wittig llama marca), la categoría “mujer”. “Mujer” es, según Butler, un significante sustancializador y unívoco falso. Es un significante *sustancializador* porque con este término se señala a determinadas cuerpos como si fueran (o tuvieran) un mismo tipo de sustancia estática y autoidéntica; es *unívoco* en tanto pretende hacer referencia a un mismo sexo adecuado de acuerdo a la persona, ciñéndose así la multiplicidad potencial de opciones de identidad sexual; y *falso* por el hecho de que en la vida concreta personal la experiencia de género es, en realidad, variada y contradictoria. A esto, agrega:

Y la tarea aquí no es simplemente cambiar el lenguaje, sino examinar el lenguaje en sus supuestos ontológicos, y criticar esos supuestos en sus consecuencias políticas. En efecto, entender que la mujer existe en el orden metafísico del ser es entenderla como lo que ya está realizado, siendo autoidéntica, estática, pero concebirla en el orden metafísico del llegar a ser es inventar la posibilidad para su experiencia, incluida la posibilidad de no llegar a ser nunca una mujer sustantiva, autoidéntica. Tales sustantivos seguirán siendo, desde luego, descripciones vacías, y pueden llegar a ser deseables otras formas de descripciones activas. (1990, p. 324).

En este punto, Butler y Wittig coinciden: las mujeres no tienen una esencia o naturaleza que sea el principio causal de feminidad por el que pudiera explicarse aquello que son y quieren. Ambas ponen el énfasis en la necesidad de analizar el lenguaje y sus efectos políticos porque

⁶³ Butler cita a Foucault: “La noción de sexo permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia; como principio causal, pero también como sentido omnipresente, secreto a descubrir en todas partes: el sexo, pues, pudo funcionar como significante único y como significado universal” (1990, p. 320).

lo que se nombra de un mismo modo para hacer referencia a una supuesta esencia o hecho material, es más bien la encarnación de una alternativa cultural que ha sido revestida como verdad natural.

Consideraciones finales

Sin negar la eficacia política que tienen para los movimientos de liberación femenina términos estratégicos como “las mujeres”, las filósofas feministas que hemos analizado contribuyen a desnaturalizar aquellas categorías que resultan limitadoras a la hora de decir quiénes somos y a quiénes incluimos en ello y a quiénes no. Aunque no se trata de una tarea fácil, es un ejercicio necesario preguntarnos si las mujeres concretas se identifican con cómo se las concibe. Por eso, Butler dirá:

Más aún, cualquier esfuerzo teórico por descubrir, mantener o articular una feminidad esencial debe enfrentarse con el siguiente problema moral y empírico: ¿qué ocurre cuando las mujeres individuales no se reconocen en las teorías que les explican su esencia insuperable? [...] ¿qué concluiremos entonces? ¿Que esas mujeres están engañadas, o que de ningún modo son mujeres? (1990, p. 325).

Referencias bibliográficas

- Broumas, Olga (1983). “Artemisa”. *La Danza Del Ratón*, 5, 20.
- Butler, Judith (1990 [1982]). “Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault”. En *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Valencia: Ediciones Alfons el Magnanim.
- Butler, Judith (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, Judith (2007 [1990]). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Frye, Marilyn (1977). “Algunas reflexiones sobre el separatismo y el poder”. En *Ojo de bruja ediciones Lésbicas y Feministas independientes* (2012).
- MacKinnon, Catherine (1995 [1989]). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid: Cátedra.
- Rubin, Gayle (1986 [1975]). “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, *Nueva Antropología*, VIII (30).

Shock, Susy. *Yo, monstruo mío*.

<https://www.eternacadencia.com.ar/blog/libreria/poesia/item/reinvindico-mi-derecho-a-ser-un-monstruo.html>

Sollazzi, Lucía; Nahuz, Belén; Velásquez, Ana y D'Alvia, Belén (2019). *Todos los instantes*.

Tucumán: Gerania.

Wittig, Monique (2006 [1992]). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (Trad. de Javier Sáez y Paco Vidarte). Barcelona: Egales.

El pensamiento lógico-semiótico de Peirce, lecturas actuales. Del cosmos a la inteligencia artificial

Charles S. Peirce (1839-1914) fue fundador de la semiótica contemporánea y uno de los responsables del nivel científico adquirido por la lógica a finales del siglo XIX. En efecto, con su trabajo en lógica de las relaciones cimentó, y más tarde desarrolló –trabajando independientemente de Frege–, mucho de lo que hoy nos es familiar en lógica cuantificacional, polivalente y gráfica. Sin embargo, desde su sorprendentemente temprano desarrollo, lógica y semiótica –esto es, teoría sobre los signos y la semiosis–, estuvieron entrelazadas y, en algunos textos, llega a equipararlas. Peirce tenía ideas audaces sobre la primera: la colocaba dentro de su clasificación de las ciencias normativas, dependiendo conceptualmente de la ética y, finalmente, de la estética. Asimismo, la concebía en forma lo bastante amplia como para albergar mucho de la filosofía de la ciencia y la metodología. En sus primeros escritos sobre el conocimiento, Peirce deja en claro que “todo pensamiento es en signos” y que todo pensamiento es una inferencia. Este doble aspecto de nuestro pensamiento hace que su semiótica se extienda por doquier y que, en última instancia, no pueda comprenderse sin examinar sus trabajos lógicos. Sin embargo, esta ubicuidad de la lógica/semiótica no se detiene en el ámbito puramente humano: desborda los límites de lo que podríamos denominar “cultural” para adentrarse en la estructura misma de lo real. De ahí que la discusión acerca de los límites y alcances de la semiótica sea siempre una vivamente presente en la literatura peirceana actual, tanto en sus vertientes biosemióticas como en relación con las máquinas. En particular se cuestiona hasta dónde se puede considerar semióticos a los procesos de tratamiento complejo de datos y sistemas artificiales de “pensamiento”.

En este simposio se examinarán varios de los ejes problemáticos de esas relaciones interdisciplinarias: la ontología procesual que subyace a un cosmos evolutivo, el rol de la hipótesis en el conocimiento matemático, el rol de la analogía en los procesos de aprendizaje creativos, el papel de la creencia en la investigación, el carácter normativo de la lógica, la inteligencia artificial, semiosis y sistemas complejos, como así también los desafíos de releer algunos textos fundantes de Peirce en la era de las fake news y de los textos elaborados por modelos de lenguajes GPT. El presente simposio pretende abrir a la comunidad las discusiones de un grupo de trabajo interdisciplinario integrado por profesionales de filosofía, de matemáticas, de ingeniería y ciencias de la información, y de semiótica y comunicación social.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Martín Eduardo De Boeck, Rocío Dalio, Iván Vladimir Gavriloff, Catalina Hynes, Jesica Noelia Niz, Emanuel Obregón, Mariana Olezza, Christian Lutz Schurig, Diego Toscano y Sandra Visokolskis.

El carácter procesual de la realidad en la filosofía de C. S. Peirce

Martín De Boeck (UNT)

Resumen: En este trabajo se tratará de mostrar brevemente de qué manera y por qué motivos Peirce utiliza como plataforma para realizar una caracterización de la realidad los fenómenos mentales manifiestos en el proceso de investigación. Así, se mostrará que lo que Peirce destaca especialmente de la actividad mental manifiesta en el comportamiento humano es cómo le resulta posible aumentar paulatinamente el grado de control que tiene sobre la experiencia a través de la generación de hábitos de acción flexibles y apropiados. Por este motivo, el carácter idealista y procesual de la filosofía de Peirce, apoyada en su doctrina del sinequismo, debe entenderse como un recurso para forjar una caracterización de la realidad que pueda dotarla de ciertas características que se hacen manifiestas en la experiencia que tenemos de ella.

Palabras clave: Filosofía de procesos; C.S. Peirce; Sinequismo; Metafísica.

Introducción

Como indica Rescher (2008), la filosofía de C.S. Peirce puede ser considerada una ontología de procesos. Resulta característico de esta clase de posturas asumir que los procesos de cambio son constitutivos de todo lo que existe, y que cada uno de ellos presenta una secuencia estructurada de fases o etapas que se despliega durante un período de tiempo. De este modo, podría decirse sucintamente que lo que entendemos por realidad resulta de un manejo de procesos, algunos de ellos interrelacionados causalmente, que constituyen un continuo de carácter dinámico.

Según Pape (2014, pp. 240-242), estos procesos de cambio poseen un ordenamiento inteligible dado que Peirce asume que la realidad, como así también los procesos de inferencia que lleva a cabo la mente, comparten ciertas propiedades relacionales básicas⁶⁴. Así, Peirce adopta una concepción de inferencia como una instancia situada y que se despliega en un lapso de tiempo, dirigida en última instancia por una operación dinámica de autocontrol llevada a cabo por la mente sobre ideas o contenidos de conciencia presentes en instantes previos temporalmente, que aparecen como premisas, para bosquejar a partir de allí nuevas ideas respecto a qué cabe esperar, situadas temporalmente en un instante futuro de este fluir temporal de la mente.

En este trabajo se tratará de mostrar brevemente de qué manera y por qué motivos Peirce utiliza como plataforma para realizar una caracterización de la realidad los fenómenos mentales

⁶⁴ Como indica Peirce, una de las ventajas del pragmatismo es que permite la elaboración de una metafísica científica “purificada” (CP 5.423).

manifiestos en el proceso de investigación.

El origen evolutivo de las leyes de la naturaleza

Como señala Hookway (1992, pp. 263-265), existen tres puntos de contacto entre la metafísica que bosqueja Peirce y sus investigaciones lógicas. En primer lugar, la metafísica, en su examen de los rasgos más generales de los objetos reales, debe valerse del método científico. En este sentido, se trata simplemente del resultado de la puesta a prueba de hipótesis a partir de observaciones cotidianas, accesibles a cualquiera (CP 6.6). En segundo lugar, las inferencias abductivas reposan sobre suposiciones metafísicas que sirven de guía para dirimir el tipo de hipótesis que debemos considerar seriamente. Por ende, dado que también se utiliza el método científico en la metafísica, las inferencias abductivas solamente se valen de conceptos susceptibles de clarificarse aplicando la máxima pragmática (CP 1.408). Finalmente, la metafísica comprende aquellos fines o esperanzas de carácter regulativo, que hacen comprensible la tarea de la investigación, o que operan como condiciones de posibilidad para que tal tarea se conciba como posible. En este sentido, la metafísica compendia aquellas características que la realidad debe poseer para que sea inteligible para nosotros, y no nos veamos obligados a concluir que nuestra capacidad de obtener explicaciones satisfactorias a través del razonamiento autocontrolado sea producto de un milagro (CP 1.487).

Este aspecto de autocontrol constatado en la capacidad de crítica lógica que posee la mente podría comprenderse como una especificación de una tendencia más general en la realidad hacia la generalización o adopción de hábitos o regularidades. Es decir, debe suponerse en la realidad la capacidad de ajustarse a patrones o leyes, dado que así se nos manifiesta en la experiencia.

Ahora bien, la existencia de leyes o regularidades no puede aceptarse como un hecho bruto que no requiere ulterior explicación. En este sentido, Peirce afirma:

Las uniformidades son precisamente la clase de hechos que requieren explicación. El que una moneda tirada salga a veces cara y a veces cruz no requiere ninguna explicación particular, pero si sale cara todas las veces, queremos saber cómo se ha producido ese resultado. La ley es, *par excellence*, lo que necesita una razón. (CP 6.12)

Para Peirce, un fenómeno se vuelve comprensible o inteligible cuando, a partir de cierto conjunto de proposiciones o una proposición en particular, el fenómeno en cuestión representa su consecuencia lógica, sea de carácter necesario o probable (CP 7.192). En primera instancia,

podría pensarse que a partir de esta concepción de lo que representa una explicación Peirce se vería compelido a explicar la existencia de leyes o regularidades apelando a otras más generales o abstractas que las abarquen o comprendan. Así, sería esperable la apelación a una jerarquía, potencialmente infinita, de leyes cada vez más generales, cada una introducida con el fin de explicar leyes de menor alcance.

Sin embargo, esto podría sugerir un regreso al infinito. Una manera de neutralizar esta posibilidad es la de adoptar una explicación de tipo histórico, que trate de dar cuenta del proceso que condujo a la emergencia del fenómeno a explicar. Para dar cuenta de las leyes de la naturaleza, Peirce adopta esta alternativa. Así, concluye que la única explicación viable para la existencia de regularidades en la naturaleza reside en considerarlas como un producto emergente en la historia del universo, a partir de estados de indeterminación, espontaneidad y azar (EP 1, 288-289 [1891]).

Asumir esta posibilidad implica admitir, a juicio de Peirce, que la realidad en su conjunto representa un proceso de carácter teleológico, y que en su discurrir es capaz de crecimiento, en el sentido de alcanzar estadios de complejidad creciente y mayor diversidad. Como evidencia a favor de esta tendencia, Peirce apela a los registros paleontológico, geológico y astronómico (CP 6.58). Una característica de los procesos teleológicos, para Peirce, es su capacidad para circunscribir en el marco de una generalidad de mayor alcance la emergencia de novedades cualitativas que se hacen manifiestas con el paso del tiempo. Además, da cuenta de nuestra permanente constatación en la experiencia cotidiana de procesos de carácter irreversible. Una concepción metafísica del universo estrictamente determinista, no es capaz de integrar satisfactoriamente estos aspectos manifiestos.

Esta dinámica evolutiva en el universo es caracterizada por Peirce a través de la articulación de tres conceptos, los de *tiquismo*, *anancasmo*, y *agapismo*. En primer lugar, la acción fortuita del azar o tiquismo, por definición, no está regida por ninguna ley ni es producida por la acción de ninguna causa exterior. Se trata de un continuo indiferenciado de posibilidades inherentes al universo, necesario para explicar la posibilidad de la aparición de novedades en la historia evolutiva del cosmos. Para probar la existencia de este aspecto, Peirce apela a la práctica experimental:

Intente verificar cualquier ley de la naturaleza y encontrará que, cuanto más precisas sean sus observaciones, con más certeza mostrarán desviaciones irregulares de la ley. Estamos acostumbrados a atribuir esas desviaciones, y no digo erróneamente, a errores de observación; sin embargo, por lo regular no podemos dar cuenta de tales errores de ninguna manera

antecedente probable. Rastree sus causas lo suficientemente lejos y estará forzado a admitir que siempre se deben a la determinación arbitraria, o azar. (CP 6.46)

En segundo lugar, Peirce entiende por *anancasmo* una compulsión a producir un cambio de forma determinada por una ley, entendida en este caso como una fuerza operativa o actuante en un momento y lugar concretos, sin ningún tipo de consideración por el resultado de tal actividad.

Por último, con *agapismo* Peirce hace referencia a una tendencia a la consecución de resultados de un determinado tipo. Se trata de posibilidades generales susceptibles de realizarse en un futuro, sin que quede determinada la manera particular o concreta en la que los resultados se realizarán. En este sentido, estas tendencias se conciben como procesos teleológicos, y por tal motivo, irreversibles. De hecho, estas tendencias hacia un fin constriñen la ocurrencia de eventos concretos, valiéndose de ellos como un medio, al punto que, de verse obstruido algún encadenamiento concreto de hechos, se arribará al mismo tipo de resultado por otros medios, mediante una línea de causalidad eficiente parcial o completamente independiente (EP 2, 120, [1902]).

Sin embargo, el carácter teleológico del universo no implica que este tienda hacia un fin predeterminado, fijado de antemano, ya que la presencia del azar introduce de forma permanente una cuota de novedad, dinamismo y espontaneidad, que suscita a su vez el establecimiento y emergencia de regularidades de otra índole (Pons, 2013, p. 236; McNabb, 2018, p. 256). En este sentido, se trata de una tendencia en la naturaleza a la adopción de hábitos para someter la aparición de novedades azarosas a una nueva regularidad. Por tal motivo, Peirce caracteriza su concepción de teleología como una teleología evolutiva o del desarrollo (developmental teleology) (EP I, 331, [1892]).

Así, desde este marco, lo que habitualmente se considera como una cosa o entidad es concebido como un conjunto de procesos de cierto tipo, estabilizados a diferentes escalas temporales. En algunos casos incluso resulta difícil determinar los límites espaciales entre un proceso y otro, por lo que generalmente se trata de individualizarlos señalando una serie de eventos interconectados causalmente que conducen de forma relativamente coordinada a un mismo estado, considerado como el fin del proceso (Hulswit, 1996, pp. 187-191; 2002, pp. 76-81). De este modo, para la metafísica de Peirce, existen de procesos de distinto grado de generalidad, donde los más generales acotan el posible desenvolvimiento de los procesos menos generales, sirviendo como condiciones de frontera.

Siguiendo a Wang (2005, p. 619), la propuesta de Peirce admite el carácter novedoso

de los fenómenos de la vida, y afirma simultáneamente su continuidad con los dominios de la física y la química. Una vez aparecida la vida producto de paulatinas variaciones fortuitas, las regularidades químicas y físicas constriñen el posible desenvolvimiento de los procesos biológicos. Por otro lado, las características de los organismos vivos y sus interacciones con la materia inorgánica crean las condiciones para que se dispare un proceso de selección de rasgos que favorezcan la adaptación al medio.

Ahora bien, en *La arquitectura de las teorías* [1891], Peirce trata de ilustrar sintéticamente esta concepción procesual y evolutiva del universo en los siguientes términos:

Supondría que en el principio –infinitamente remoto– había un caos de sensación impersonalizada que, al no tener conexión ni regularidad, estaría propiamente sin existencia. Esta sensación, divagando aquí y allá en pura arbitrariedad, había originado el germen de una tendencia generalizadora. Sus otras divagaciones serían evanescentes, pero ésta tendría una virtud de crecimiento. De esta manera, se habría iniciado la tendencia al hábito; y a partir de esto, junto con los otros principios de la evolución, se habrían desarrollado todas las regularidades del universo. Sin embargo, en todo momento sobrevive un elemento de puro azar, y éste permanecerá hasta que el mundo se convierta en un sistema absolutamente perfecto, racional y simétrico, en el que la mente cristalice por fin en el futuro infinitamente distante. (CP 6.33).

Años más tarde, en *Lógica objetiva* [1898], Peirce hará referencia a la caracterización citada anteriormente para indicar que, a pesar de su apariencia, no debe entenderse en términos temporales, sino más bien en términos estrictamente lógicos:

El tiempo es algo en sí mismo algo organizado, que posee su ley y regularidad; entonces, el tiempo mismo es parte de ese universo cuyo origen debe ser considerado. Debemos suponer entonces un estado de cosas previo [al momento en el que el] tiempo fuese organizado. Por lo tanto, cuando hablamos del universo como “surgiendo” no lo decimos literalmente. Nos referimos a un tipo de secuencia lógica, digamos una secuencia lógica objetiva. (CP 6. 214).

Como indica Hookway (1992, p. 273), uno debe entender que la explicación de Peirce sobre el origen del universo procede como un razonamiento estrictamente matemático. Por ende, esto simplemente quiere decir que en momentos pasados de la historia del universo, sería razonable mantener la expectativa de encontrar entidades que manifiesten un grado menor de diversidad y complejidad. Aunque no sea factible siquiera imaginar cómo sería ese estado

inicial de puro caos y espontaneidad, representa más bien un límite al que se aproxima la historia del universo si indagamos sus estados de organización en tiempos pasados. Del mismo modo, un universo completamente ordenado no representa un estado que vaya a ser alcanzado de hecho, aunque para Peirce represente un límite al que tiende el universo. En este sentido, podemos esperar razonablemente que la historia del universo se aproxime paulatinamente a estados de mayor organización, complejidad y diversificación. En ambos casos, se trata de límites imaginarios si extendemos la línea temporal infinitamente, tanto hacia el pasado como hacia el futuro.

Por último, debe destacarse que Peirce rotula su concepción metafísica como un *idealismo objetivo*, afirmando explícitamente que la materia es “mente debilitada” (*effete mind*), hábitos anquilosados al punto de convertirse en leyes físicas (CP 6.24-6.25). Para comprender apropiadamente esta afirmación, debe recordarse que Peirce construye su metafísica con el fin de mostrar cómo el proceso de investigación es posible. Con el fin de evitar el dualismo, Peirce considera tres posibilidades: 1) el *neutralismo*, que implica suponer que las leyes físicas y mentales son independientes, y ambas reposan en algún tipo de materia más fundamental, 2) el *materialismo*, que considera que las leyes y fenómenos mentales se derivan de fenómenos y leyes físicas, 3) el *idealismo*, que inversamente, considera que lo físico se deriva de fenómenos de carácter psíquico o mental.

Bajo la guía de la navaja de Ockham, desecha la primera posibilidad. La segunda es rechazada porque, como se dijo anteriormente, no pueden asumirse las leyes físicas sin ofrecer algún tipo de explicación ulterior. Esto lo lleva, como señala Hookway (1992, p. 275), a tomar como referencia conceptos típicamente utilizados para describir procesos mentales a la hora de caracterizar la realidad. Tal posibilidad se justifica por la tesis de *sinequismo* que defiende Peirce. Como indica Santaella (2001, 50-51), esta tesis afirma que no es posible establecer una distinción tajante, sino solamente de grado, entre términos como naturaleza y cultura, orgánico e inorgánico, y por supuesto, entre lo físico y lo mental. De hecho, el uso no convencional del término “mente” por parte de Peirce se evidencia al caracterizarla como un “género químico de extrema complejidad e inestabilidad” (CP 6.101). Del mismo modo, al referirse a la materia, afirma que es algo que “no está completamente muerto, sino que es meramente mente envuelta en hábitos. Todavía retiene el elemento de diversificación, y en esa diversificación hay vida” (CP 6. 158). Por consiguiente, el término “mente” en el contexto de la filosofía de Peirce se comprende más apropiadamente si se considera que opera como un equivalente del grado de organización y complejidad que manifiesta aquello que se está considerando. En este sentido, afirma:

La verdad es que la mente no está sujeta a ‘ley’ en el mismo sentido rígido en que lo está la materia. Solo experimenta fuerzas suaves que meramente hacen más probable que actúe de una manera dada de lo que sería de otro modo. Siempre permanece una cierta cantidad de espontaneidad arbitraria en su acción, sin la cual estaría muerta. (CP 6.148).

Conclusiones

Lo que Peirce destaca especialmente de la actividad mental manifiesta en el comportamiento humano es cómo le resulta posible aumentar paulatinamente el grado de control que tiene sobre la experiencia a través de la generación de hábitos de acción flexibles y apropiados, siendo de hecho posible el cambio de hábitos de acción por otros nuevos. En buena medida, estos hábitos de acción dependen a su vez de hábitos de inferencia, que resultan del hallazgo de explicaciones satisfactorias de los fenómenos mediante la generación de hipótesis. El refinamiento y complejización de los hábitos de acción se explican solamente como el resultado de un proceso que acaece a través del tiempo. Por este motivo, el carácter idealista y procesual de la filosofía de Peirce, apoyada en su doctrina del sinequismo, debe entenderse como un recurso para forjar una caracterización de la realidad que pueda dotarla de ciertas características que se hacen manifiestas en la experiencia que tenemos de ella, que podrían resumirse del siguiente modo: a) crecimiento y complejidad creciente; b) variedad; c) regularidad y d) conciencia o sentimiento (CP. 6.613).

Referencias bibliográficas

- Hookway, C. (1992). *Peirce*. Nueva York: Routledge.
- McNabb, D. (2018). *Hombre, signo y cosmos. La filosofía de Charles S. Peirce*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pape, H. (2014). Peirce’s Process Ontology of Relational Order. En *Charles Sanders Peirce in His Own Words. Semiotics, Communication and Cognition* (Vol. 14). Boston: De Gruyter (pp. 239-244).
- Peirce, C. S. (1931-1958). *Collected Papers* (vols. 1-8), C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds), Harvard University Press, Cambridge, MA. Electronic Edition de J. Deely, Charlottesville, VA: InteLex.
- Peirce, C. S. (1992-1998). *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings* (vols. 1-2).

Peirce Edition Project (eds). Bloomington: Indiana University Press.

Pons Doménech, J. (2013). *Las leyes de la naturaleza en el pensamiento de C. S. Peirce*.

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

Rescher, N. (2008). “Process Philosophy”. En E. N. Zalta y U. Nodelman (eds.), *Stanford*

Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/>

[process-philosophy](https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/process-philosophy)

Entre las normas y el significado. Debates contemporáneos sobre la aserción

La aserción es el acto de habla que, por defecto, hace uso de las oraciones más comunes en toda lengua: las declarativas. Estas, a su vez, suelen ser diferenciadas de otras oraciones en tanto suelen usarse para realizar aserciones. Adicionalmente, es a través de oraciones que expresamos, enseñamos y discutimos acerca de aquellas cosas que sabemos. Son, entonces, el vehículo del conocimiento y de la ciencia, así como de las prácticas conversacionales y comunicacionales cotidianas. Dentro de la pragmática, tanto filosófica como en su correlativa rama de la lingüística, también es una de las acciones más estudiadas y discutidas. Con todo, más de ciento veinte años después de que Frege haya distinguido entre la fuerza y el contenido de una afirmación, nuestras mejores formas de entender el fenómeno no están carentes de problemas.

Actualmente, le debemos no solo a Frege y Wittgenstein, sino a Austin, Searle y Grice, entre otros, la concepción de la aserción como algo diferente que la mera emisión de sonidos (o manchas en el papel) delimitables como palabras que conforman una oración declarativa según algún conjunto de reglas. A su vez, el interés filosófico en la aserción no se detiene en el fenómeno puramente lingüístico, sino, también, en tanto epistémico y ético. Las discusiones acerca de la mentira y el engaño hacen de la aserción un insumo inevitable. Luego de las teorías modernas del juicio, John Dewey propuso entender “conocimiento” como “aseverabilidad garantizada”, y desde hace tiempo ha habido un gran interés en examinar el concepto de conocimiento a través de la aserción. El conocimiento es un concepto normativo, y la aserción involucra o bien la asunción de un compromiso a justificar una creencia expresada, o la expresión de una creencia con el estatuto epistémico de conocimiento. De forma complementaria, existe una extensa literatura destinada a dirimir cuál es la norma de la aserción. Se ha propuesto que la aserción tiene como norma constitutiva al conocimiento, la verdad, la justificación, la razonabilidad, entre muchas otras, llegando a propuestas que declaran a la aserción misma como un pseudo fenómeno.

El presente simposio presenta una serie de aportes a los debates en torno a la aserción en estos ejes.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Iván Klarreich, Alejandro Javier Roura, Nuala Szler, Bruno Muntaabski, Franco Calcagno Lewkowicz, Lourdes Funes, Andrea Cattaneo, Francisco Javier García y Mauro Santelli.

Aserción y mentira: reflexiones acerca de las condiciones de posibilidad del acto de mentir

Andrea Cattaneo (UBA) y Lourdes Funes (UBA)

Resumen: Tener una definición clara y concisa de qué es la aserción parece ser un punto clave para poder avanzar hacia una definición de la mentira. Desafortunadamente, esa definición de aserción no existe sino que hay una variedad de teorías que proponen distintos elementos como rasgos distintivos de la misma. A pesar de esto, es posible hacer algunas suposiciones acerca de qué es la mentira a partir de estos debates. Nuestro estudio se centrará en el análisis de las condiciones de posibilidad de la mentira alrededor de las cuales giran las discusiones acerca de qué es el acto de mentir y los intentos por distinguirlo del acto de aseverar. Asimismo, este trabajo también propone aportar alguna elucidación que permita simplificar el número y la variedad de condiciones propuestas, considerando que muchas de ellas pertenecen a la discusión sobre la aserción.

Palabras clave: aserción; mentira; creencia; verdad; falsedad; intención de engaño.

Introducción

En el ámbito de la filosofía analítica, los intentos por definir qué es el acto de mentir y por distinguirlo del acto de aseverar se han convertido en una tarea que muchas veces termina perdiéndose en un enredo de ideas poco claras y, en ocasiones, muy cuestionables. Tener una definición clara y concisa de qué es la aserción parece ser un punto clave para poder avanzar hacia una definición de la mentira. Desafortunadamente, tal definición no existe sino que hay una variedad de teorías que proponen distintos elementos como rasgos distintivos de ella. A pesar de esto, es posible hacer algunas suposiciones teóricas acerca de qué es la mentira a partir de estos debates sobre la aserción.

En este contexto, nuestro estudio se centrará en el análisis de las condiciones de posibilidad de la mentira alrededor de las cuales giran las discusiones acerca de qué es mentir y los intentos por distinguirlo del acto de aseverar. Asimismo, este trabajo se propone aportar alguna elucidación que permita simplificar el número y la variedad de condiciones propuestas, considerando que muchas de ellas pertenecen a la discusión sobre la aserción. En primer lugar, presentaremos una clasificación posible de las teorías de la aserción, para reflexionar acerca de su posible relación con la mentira; luego, ofreceremos las definiciones más extendidas de mentira y finalmente, veremos a través de ejemplos las dificultades que plantean las condiciones de posibilidad de la mentira que proponen los autores relevados para distinguirla de la aserción.

Qué es la aserción

MacFarlane (2008) reúne las múltiples propuestas de otros autores para definir la aserción y su norma, organizándolas dentro de una tipología, en función de un elemento distintivo entre aseverar y otros actos de habla:

1. Teorías que consideran que la aserción de p es expresar la *creencia* de que p ⁶⁵.
2. Teorías que consideran que la aserción puede ser definida por *reglas* constitutivas. Entre las variantes de criterios para definirla se encuentran:
 - a. La regla del conocimiento: el hablante debe afirmar que p sólo si *conoce* que p .
 - b. La regla de la verdad: el hablante debe afirmar que p sólo si *es verdad* que p .
 - c. La regla de la creencia razonable: el hablante debe afirmar que p sólo si *es razonable creer* que p .
3. La aserción entendida como una propuesta para agregar su contenido al *campo común* de información compartida por el hablante y el oyente⁶⁶.
4. La aserción [entendida] como un *compromiso con la verdad* de la proposición afirmada.

Consideramos que este último grupo es complejo en cuanto conlleva una responsabilidad por parte del hablante, la de ofrecer garantías sobre la verdad del contenido de lo que está afirmando. Por esta razón, partiremos desde esta perspectiva para analizar la mentira.

Qué es la mentira

Tradicionalmente las numerosas maneras de definir la mentira suelen estar basadas en la definición del diccionario de Oxford, según el cual se trata de una “declaración falsa hecha con la intención de engañar”. Esta definición es un claro ejemplo de aquellas que rehúyen a establecer un vínculo estrecho entre aserción y mentira. Por el contrario, la concepción opuesta define a la mentira a partir de una definición previa de aserción:

- La mentira debe definirse como una aserción en tanto el hablante acude al acto de aseverar para intentar engañar al oyente respecto a la verdad del contenido afirmado, (Bernard Williams, 2002 citado por Carson, 2006, p. 300). En efecto, la mentira no es meramente una declaración; ella exige al hablante algo más que decir algo.

⁶⁵ Esta propuesta corresponde a T. Williamson (1996) y, en su artículo, MacFarlane considera que es la más plausible.

⁶⁶ Esta teoría originalmente pertenece a R. Stalnaker (1999).

- La fuerza asertiva es esencial para la justificación de la afirmación que el hablante haga al oyente, con la intención de que este llegue a creer que el hablante cree en el contenido del enunciado (Chisholm y Feehan, 1977, p. 152).
- La habilidad de aseverar es condición necesaria de la habilidad de mentir, basada fuertemente en el siguiente bicondicional: *Puedes mentir, si y sólo si puedes aseverar*, (Dummett, 1981, pp. 353-356).

Retomando la definición tradicional, el Diccionario de Stanford establece que el debate sobre la mentira gira principalmente alrededor de cuatro condiciones constitutivas del acto de mentir:

1. El hablante A dice que p a un oyente B.
2. A no cree que p sea verdadera.
3. El enunciado de A está destinado a un oyente, B⁶⁷.
4. A tiene la intención de engañar a B [A pretende que su enunciado de que p sea tomado como verdadero por B].

En general, los teóricos suelen estar de acuerdo respecto a las dos primeras condiciones. Por el contrario, la cuarta condición habitualmente es blanco de controversia entre ellos.

Thomas Carson (2006), sostiene que “el acto de mentir no requiere que A intente engañar a otros (B)”, sino que dicho acto puede presentarse de diversas maneras, de acuerdo a las características contextuales de cada situación, y en función de una serie de condiciones constitutivas del mismo, a saber:

A miente a B sii:

1. A hace una declaración falsa p a B.
2. A no cree que p sea verdadera.
3. A dice que p en un contexto en el que él *garantiza* la verdad de p a B.
4. A *no considera* que no garantiza la verdad de lo que dice a B.

Es decir, en relación al compromiso con la verdad, Carson introduce dos nuevas condiciones [3 y 4]:

⁶⁷ Una mentira implica un oyente capaz de entender la expresión y formar creencias en base a ella. No sería posible mentirle a una no-persona ni a alguien incapaz de entender la expresión. También requiere que el hablante se dirija intencionalmente a otra persona. Quedan en debate las mentiras a uno mismo y los casos de eavesdropping (el oyente recibe un enunciado que no está dirigido a él) y sus matices.

Carson presta atención al contexto de enunciación y sostiene que, al mentir, el hablante enuncia algo en un contexto en el cual garantiza la verdad de lo que dice. La garantía aportada puede consistir no sólo en algún tipo de promesa de que lo que uno dice es verdad, sino también en la presunción compartida o la convención respecto a que en cierto contexto rige la garantía de la verdad del enunciado (cosa que no ocurre al bromear, por ejemplo). Por eso, [...] la mentira se da cuando el hablante enuncia algo en un contexto en el cual garantiza la verdad de lo que dice, pero no asume que está garantizando la verdad de lo que dice a otra persona. Así, la mentira resultaría independiente de la intención de engañar, pues la garantía de la verdad no depende solo de las intenciones de quien habla ni de si acaso los oyentes creen que el hablante les garantiza la verdad de lo que dice (Carson, 2010, pp. 17-30 citado por Requena Farré, 2019).

En este sentido, la intención de engañar al oyente parece no ser una condición necesaria para la mentira. Carson asume tomar los comentarios de Davidson (1985), quien sostiene que la intención del hablante de engañar al oyente para que este crea el contenido de lo afirmado, no es una condición esencial de la noción de mentir. Sin embargo, reconoce que hay otro tipo de intención que motiva al hablante a mentir, esto es, la intención de mostrarse ante el oyente como creyendo en lo que afirma, cuando, en realidad, considera que el contenido de la afirmación es falso. El hablante intenta crear una imagen de él en la mente del oyente que no concuerda con la realidad. Y, para ello, intenta mantener oculta esta intención que lo motiva a mentir. De este modo, la propuesta de Davidson resulta interesante en dos sentidos:

1. Permite establecer una distinción entre la *intención* del hablante *de mostrarse* ante el oyente *creyendo* en lo que afirma y la *intención* del hablante *de engañar* al oyente, es decir, de la pretensión del primero de que el segundo crea el contenido de la afirmación. Esto último parece ser un efecto que queda fuera del alcance del propio hablante.
2. En cambio, la representación que haga el hablante de sí mismo mostrándose como creyendo en el contenido de su afirmación es mucho más que ‘decir seriamente algo que cree falso’. Ésta necesita de la presencia de la fuerza asertiva con el fin de que el oyente llegue a creer que el hablante cree en el contenido del enunciado. Por tanto, el éxito de esta representación depende de la habilidad del hablante para aseverar y, por ende, para mentir también.

Las condiciones del acto de mentir mediante ejemplos

Por nuestra parte, proponemos tres condiciones necesarias para la mentira:

C1: *A hace una aserción de p a B.*

C2: *A cree que p es falso.*

C3: *A intenta engañar a B al aseverar p.*

Con respecto a C1, consideramos una definición de aserción que se corresponda con las teorías del grupo 4 de la tipología de MacFarlane, las que sugieren *la asunción de un compromiso con la verdad* de la proposición afirmada.

Contrariamente, Carson caracteriza la garantía de verdad como independiente de las intenciones del hablante y también independiente de que el oyente crea que aquel está garantizando la verdad o no. Por tanto, la diferencia entre nuestra definición y la de Carson radicaría en que este último no concibe la garantía de la verdad como una característica propia de la aserción, como un compromiso asumido por el hablante, sino más bien como una condición propia del contexto. Por lo general, las definiciones que no consideran la aserción como condición necesaria y explican la mentira en términos de *statement* o *saying* terminan incorporando como condición aparte algún tipo de garantía o compromiso con la verdad, como la definición de Carson, quien define el concepto como “*make a false statement*” (Carson, 2006, p. 284). O, por ejemplo, la definición de mentira de Fallis (2013, pp. 348-349), que se apoya en la máxima de calidad de Grice. Son definiciones que no se comprometen con la relación entre aserción y mentira aunque se basan en condiciones necesarias propias de la aserción.

Asimismo, al hablar de “garantía de verdad”, Carson entiende que el contexto garantiza que la proposición sea efectivamente verdadera, mientras que nosotras preferimos pensarla en términos de la *creencia* de los interlocutores. El ejemplo ofrecido por Carson consiste en dos individuos, A y B, que van a pescar. A logra capturar un pez grande y B uno pequeño, pero en el agua, las líneas de las cañas de pescar se enredan y A cree que en realidad pescó un pez pequeño y B cree que consiguió el pez grande. Los devuelven al agua y, al regresar, A hace la siguiente aserción a otro amigo: “Atrapé un pez grande”. La aserción es verdadera; sin embargo, el hablante la cree falsa. Carson entiende que hay una intención de mentir pero como su aserción es verdadera, se ve frustrada y no se concreta la mentira. Por el contrario, sostenemos que el hablante A está diciendo algo que es verdadero pero que cree falso, y siguiendo C2, esto sería una mentira. De esta forma se da una explicación de lo que es moralmente reprochable de la mentira: esta rompería la promesa implícita de decir lo que se cree verdadero, promesa que nosotras ubicamos como propia de la aserción.

Siguiendo las condiciones de Carson, cabe destacar que existen contextos especiales en los que esa garantía de verdad queda suspendida por convención, como en el caso de la ficción, y otros en que se desconoce la vigencia de la máxima de Grice. Para tales circunstancias, Lackey (2013) ofrece este contraejemplo: Un antropólogo que desconoce por completo las normas que

rigen la conversación de la comunidad que va a estudiar, se dirige a ellos y realiza la siguiente aserción: “Mi abuela vivió en su comunidad y me contó todo de ustedes por lo que siento como si ya los conociera”. El antropólogo no sabe si está en un contexto en el que la máxima de Grice está en juego y a pesar de eso parece claro que está mintiendo. Más allá de que la máxima no esté en juego, existe la *intención de engañar* a la comunidad. Intuitivamente, coincidimos con Lackey en que es una mentira en tanto la aseveración del antropólogo conlleva una *intención de engaño* (2013, pp.245-246).

Retomando las condiciones que proponemos, C2 también permite distinguir los casos de mentira de los casos de bullshit⁶⁸. En efecto, los ejemplos que analizamos hasta ahora nos permiten observar que las condiciones C1 y C2 son insuficientes para determinar que una aserción es una mentira ya que, bajo tales condiciones, quedarían incluidos fenómenos distintos a la mentira, que también son declaraciones que el hablante cree falsas. Por el contrario, C3 es necesaria para diferenciar la mentira de otros fenómenos en tanto con la ironía, los chistes y la ficción hay señales evidentes de que no sólo no se está garantizando la verdad de lo que se asevera, sino que tampoco existe la intención de engañar al oyente. Sin embargo, los autores citados plantean varios contraejemplos con respecto a C3. Entre ellos, el del alumno que es descubierto por el profesor copiándose en el examen y no tiene intención de engañar al decano, quien sabe que es verdad. El estudiante asevera no haberse copiado en un contexto en el que lo que dice es registrado, “*going on record*”, con lo cual existe la posibilidad de que la intención de engaño no se dirija *directamente* al decano sino a *otra instancia* receptora del mensaje, por ejemplo, otras autoridades de la institución (Carson, 2006, p. 290). Asimismo, C3 permite explicar por qué las selfless assertions⁶⁹ no son mentiras aunque el hablante haga una aserción de *p* sin creer que *p* sea verdadero, como el caso de la maestra creacionista, puesto que la docente no intenta engañar a sus alumnos, sino que su aseveración podría responder al desempeño de su rol de educadora. Por el contrario, si la docente ocultara sus creencias no por irrelevantes para su clase de biología sino porque sería despedida por la institución por dar a conocer sus creencias religiosas, entonces, estaría intentando engañar a sus estudiantes. Por tanto, este último caso, sí constituirá una mentira para Lackey.

⁶⁸ “*Bullshit*” es una declaración que el hablante desconoce si es verdadera o no (Carson, 2006, p. 286). El término puede traducirse como “charlatanería”, haciendo referencia a invenciones, representaciones distorsionadas, medias verdades sin preocupación por la deshonestidad (González de Requena Farré, 2019, p. 97).

⁶⁹ “*Selfless assertion*” es afirmar una proposición que se cree falsa desinteresadamente, sin la intención de engañar a nadie (Lackey, 2013, pp. 241-245). Ver también Lackey (2007) y Lackey (2008).

Consideraciones finales

Luego de analizar diferentes definiciones, consideramos que aquellas que se refieren a la mentira sin comprometerse con la noción de aserción también contienen alguna condición relacionada con la garantía de verdad y con la creencia de verdad, siendo ellas condiciones propias de la aserción.

Asimismo, sostenemos que es plausible mentir con una proposición verdadera siempre y cuando ella esté acompañada de la intención de engañar al oyente u otra instancia receptora, como pudo apreciarse en los contraejemplos analizados. En este sentido, consideramos que la condición del engaño es lo que permite diferenciar específicamente la mentira, puesto que C2 es insuficiente para definir la mentira en tanto quedarían también incluidos otros fenómenos de distinta índole.

De esta manera, concluimos que la aserción es condición necesaria para concebir la mentira; que el hablante debe creer en la falsedad de su aseveración y acompañarla con una intención de engaño (hacer creer al oyente que el contenido de la aserción es verdadero o crear en el oyente una imagen del hablante como creyendo algo que no cree), la cual puede estar dirigida hacia el oyente u otra instancia receptora. A nuestro entender, estas son las condiciones que todo intento por definir la mentira debe tener en cuenta, siempre respetando su dialéctica con la noción de aserción en tanto condición de posibilidad fundamental.

Para cerrar, creemos haber alcanzado los objetivos que motivaron este trabajo. Sin embargo, sabemos bien que haber identificado las condiciones de posibilidad propias de la mentira no agota su campo de estudio. Por el contrario, por delante tenemos una extensa labor: robustecer la definición de mentira, ampliando y profundizando nuestra lectura al respecto; y también analizar nuevos casos bajo las condiciones de posibilidad establecidas en esta investigación, poniéndolas a prueba una y otra vez en diferentes circunstancias donde tiene lugar la mentira. Por cuestiones de extensión, no hemos llegado a estudiar estas tres condiciones de posibilidad en el caso del mentiroso compulsivo: ¿hay allí intención de engaño? ¿Y garantía de verdad? ¿En qué se diferencia el caso del mentiroso compulsivo de los casos que aquí hemos analizado? Estas son algunas de las preguntas que nos hacemos y que dejamos planteadas al lector. Seguramente en un próximo trabajo abordaremos esta cuestión, con vistas de encontrar posibles respuestas a nuestros interrogantes.

Referencias bibliográficas

- Carson, T. (2006). "The definition of lying". *Nous*, 40 (2), 284-306.
- Fallis, D. (2013). "Davidson was almost right about lying". *Australasian Journal of Philosophy*, 91 (2), 337-353.
- Frege, G. (1996). "El pensamiento. Una investigación lógica" (trad. de M. M. Valdés). *Instituto de Investigaciones Filosóficas*, 21-48.
- González de Requena Farré, J. A. (2019). "La conceptualización de la mentira en tiempos de la posverdad". *Universitas Philosophica*, 36 (72), 97-123.
- Lackey, J. (2013). "Lies and deception: an unhappy divorce". *Analysis*, 73 (2), 236-248.
- MacFarlane, J. (2009). "What is assertion?". En J. Brown y H. Cappellen (eds.), *Assertion: new philosophical essays*. Oxford University Press.
- Mahon, J. E. (2019). "Novels never lie". *British Journal of Aesthetics*, 59 (3), 323-338.
- Stokke, A. (2013). "Lying and asserting". *Journal of Philosophy*, 30-60.

Todo el mundo miente: una concepción no epistémica de la aserción

Francisco García (UBA)

Resumen: En los últimos veinte años el debate en torno a la norma de la aserción se dio alrededor de cuál o cuáles condiciones epistémicas debe tener un agente para que se le permita realizar una aserción. Esta o estas condiciones (ej. el conocimiento) se tomaron como base para individuar la aserción como acto de habla, pero metafilosóficamente ninguna de ellas fue capaz de imponerse ante las otras, y todas ellas parecen poder responder *ad hoc* a los contraejemplos que se les propongan. En este trabajo propongo que ninguna de estas normas puede dar cuenta de la mentira como fenómeno asertórico y propongo una norma alternativa que sí es capaz de hacerlo, al mismo tiempo siendo inmune a los contraejemplos de las normas epistémicas.

Palabras clave: mentira; aserción; normatividad; actos de habla.

Introducción

En las últimas dos décadas, el debate en torno a la aserción se ha dado en términos epistemológicos: se considera ampliamente que una norma de la aserción debe dar cuenta de en qué condiciones epistémicas debe estar un agente para realizar una aserción. La norma del conocimiento (Williamson, 2000) y sus variantes proponen distintas condiciones en las que un agente tiene derecho a hacer una aserción: Un sujeto *S* puede aseverar *p* ssi (o si y sólo si) *p* es verdadera y/o creída y/o justificada, con distintos grados de ambigüedad sobre cuán duramente deban imponerse estas condiciones. Metafilosóficamente, ninguna de estas normas logra un consenso amplio por sobre las otras, y, por otro lado, ninguna ha sido rotundamente descartada. Nuestras aserciones podrían guiarse por cualquiera de estas reglas, o quizás por ninguna: existen múltiples contraejemplos para cada teoría, y éstas parecen ser infinitamente capaces de responderlos *ad hoc*. Este debate llevó a algunos autores a desafiar la idea de que una regla de la aserción sea posible (Pagin, 2015), o incluso que la aserción exista como acto de habla (Cappelen, 2011). Considero que estos diagnósticos están errados.

En la primera sección de este trabajo voy a dar un diagnóstico sobre por qué este debate se ha estancado, proponiendo que el problema de fondo reside en la exigencia de condiciones de adecuación epistémica de la aserción para una explicación normativa de la misma. Considero que esta exigencia asimila la corrección de un acto de habla con su adecuación epistémica. Decir que una aserción es inapropiada por no cumplir un requisito epistémico implicaría impugnar la mayor parte de los actos asertóricos que realizamos en la vida cotidiana (sea porque mentimos, no tenemos justificación o decimos cosas que no creemos) o en su defecto negar que

estos actos sean aserciones, aún si son indistinguibles de las aserciones “apropiadas”.

En una segunda sección propongo que si ignoramos esta exigencia, podemos dar una norma “pragmática” de la aserción que la ubique como un movimiento específico dentro de un juego de lenguaje, el cual tiene múltiples usos pero una sola función: un hablante debe aseverar p si quiere que un oyente crea que p . Del mismo modo que una pieza de ajedrez tiene un movimiento determinado, pero un buen jugador de ajedrez puede utilizarla para muchas cosas, un buen jugador del juego de dar y pedir razones es capaz de utilizar esta regla básica para diversas (y no necesariamente epistémicamente virtuosas) interacciones lingüísticas. Una última sección recopila las conclusiones a las que llegé durante este escrito.

Todo el mundo miente

El debate contemporáneo acerca del componente normativo de la aserción se estructura principalmente alrededor de la necesidad de que la aserción esté individuada por una sola norma, de la forma “Uno debe aseverar una proposición p SSI p tiene cierta característica C ”.

Esta concepción de la normatividad asertórica puede rastrearse desde los trabajos seminales de Williamson (1996, 2000), en donde defiende la idea de que esa característica es el conocimiento, entendido dentro del marco epistemológico clásico como creencia verdadera y justificada. Esto es lo que se volvió comúnmente conocido como la KNA (*Knowledge norm of assertion*): Aseverar p SSI tenés conocimiento de p . Esta concepción no carece de problemas, principalmente alrededor de casos Gettier, por lo que los contraejemplos y desafíos comenzaron a apilarse en la forma de normas más débiles, como la Verdad (“aseverar p ssi p es verdadero”, Weiner 2005), la Creencia (“aseverar p ssi creo que p ”, Bach 2008) y la Justificación (“aseverar p ssi tengo una justificación adecuada para p ”, Lackey 2007), con distintos grados de ambigüedad sobre cuáles y cuán duramente deban imponerse estas condiciones. Como se puede ver, se considera ampliamente que una norma de la aserción debe dar cuenta de en qué condiciones epistémicas debe estar un agente para realizar una aserción.

Asimismo, como Pagin (2015) indica, esta conceptualización de la discusión posee varios presupuestos. Reconstruyo los primeros cuatro, que son relevantes en este trabajo:

1. Hay una sola norma de la aserción
2. Esa norma aplica específicamente a las aserciones
3. Esa norma aplica únicamente a las aserciones, las individúa
4. Esa norma es necesaria para la aserción; es imposible hacer una aserción que no esté gobernada por la norma

Este trabajo se propone contrastar el debate entre las distintas normas de la aserción a la luz de las propuestas de Pagin y Cappelen. El primero propone que el debate ha sido estéril en gran medida porque la cuarta condición que establece implica que, metafilosóficamente, ninguna de estas normas logra un consenso amplio por sobre las otras, y, por otro lado, ninguna puede ser rotundamente descartada. Existen varios casos que carecen de una u otra propiedad, y pueden objetarse a una u otra norma, cada uno de ellos siendo plausiblemente una aserción. Al mismo tiempo, estos casos pueden resolverse *ad hoc* sin quebrantar la norma general.

Algunos contraejemplos usuales en la bibliografía relevante son: las *selfless assertion* (una verdad justificada sin creencia), los errores (una creencia justificada sin verdad), las profecías (una verdad no creída ni justificada), las suposiciones o los casos de suerte epistémica (creencias verdaderas pero no justificadas), y, finalmente, las mentiras, las cuales no requieren de ninguna de las tres condiciones clásicas del conocimiento, pero suelen ocurrir de hecho justificadas o parcialmente justificadas.

Esta serie de contraejemplos parece querer decir que nuestras aserciones podrían guiarse por cualquiera de estas normas, por todas ellas (ya que la norma del conocimiento implica las demás, o quizás por ninguna: éstas parecen ser infinitamente capaces de responderlos *ad hoc* mediante lo que Pagin llamó “adecuación primaria y secundaria” (Pagin, 2014), reglas extras que, contextualmente, se saltan la regla principal.

Por otro lado, Cappelen (2014, 2019) propone que no existe una norma de la aserción, y que, por lo tanto, no deberíamos utilizar la aserción como categoría teórica. Estoy en desacuerdo con ambos prospectos.

En vez de decantarme por uno o el otro (decir que no existen las aserciones o que la distinción entre adecuación primaria y secundaria subdetermina el debate) mi propuesta de diagnóstico es que la búsqueda de una norma de la aserción que sea *constitutiva* de la misma se enfrenta a una dificultad fundamental al considerar la distinción prescriptivo/descriptivo: Parece ser que esta debe ser al mismo tiempo prescriptiva (debe guiar los casos empíricos de aserción mediante un criterio de corrección/incorrección), y descriptiva (debe ser una característica ineludible de la aserción). En otras palabras, lo que está en cuestión es si la norma de la aserción debería seguir el modelo de una ley jurídica (prescriptiva) o de una ley natural (descriptiva).

Propongo que es imposible que ambos modelos puedan ser cumplidos por una misma única norma, en tanto la misma tenga un carácter epistémico. Dado el carácter expreso de la normatividad, ésta implica la posibilidad de incumplimiento de la norma, y en este sentido, parece que toda norma semántica es incompatible con el modelo descriptivo de una ley natural:

ya que la norma descriptiva no puede ser incumplida, entonces toda aserción está de acuerdo con la norma. En este punto, la postura de Cappelen está en lo cierto, pero de ello no se sigue que no existan las aserciones, sino simplemente que la norma de la aserción no puede ser al mismo tiempo prescriptiva y epistémica. Por el otro lado, si tomamos una norma epistémica, entonces esta no puede ocupar el rol prescriptivo que necesita, porque existen muy diversos casos de uso, los cuales (como mencioné más arriba) pueden utilizarse para desafiar o apoyar *ad hoc* a una u otra de las normas de la aserción propuestas. En este punto, la evidencia empírica sobre las aserciones se carga teóricamente. Es decir, si se puede hacer concordar o discordar cualquier caso con la norma, entonces, no hay norma. Nos enfrentamos aquí a la paradoja del seguimiento de reglas de Kripkenstein (Kripke, 1982), en tanto al mismo tiempo cualquier norma puede hacerse acordar con cualquier conducta, y ninguna norma puede hacerse concordar con todas las conductas.

En este trabajo considero que el mayor desafío a las normas epistémicas clásicas es la mentira, debido a su ubicuidad en las prácticas lingüísticas cotidianas. Mientras que los otros contraejemplos son casos límite que pueden más o menos ser ignorados por cualquier teoría que ellos desafíen, la mentira no solo desafía a todos a la vez, sino que es tan común que una teoría de la aserción que no la contemple, o que la considere sólo como un caso de “aserción incorrecta” es insuficiente. Esto se debe a que una teoría de la aserción como la descrita por Pagin debe explicar o bien por qué la mentira no es una aserción cuando es pragmáticamente indistinguible de las mismas o bien por qué la norma de un fenómeno pragmático se da en el nivel epistémico. En otras palabras, si la mentira es una aserción, como intuitivamente parece que lo es, entonces todas las normas “epistémicas” quedan impugnadas a la vez, porque ninguna puede dar cuenta de cómo es una aserción y al mismo tiempo es inadecuada o incorrecta: si aceptamos una teoría normativa de la aserción, es necesario que expliquemos la mentira sin apelar a nociones de corrección epistémica.

Una norma no epistémica

Propongo que acomodar las mentiras a las teorías normativas de la aserción requiere de un acople entre las dimensiones prescriptiva y descriptiva de la normatividad que fueron anteriormente mencionadas. Un ejemplo quizás ayude. En el ajedrez, el caballo se mueve dos espacios en una dirección y un espacio en la otra. Esta es la norma descriptiva del movimiento del caballo; ningún otro movimiento del caballo es “posible” dentro del juego del ajedrez: si no hicieras este movimiento con tu caballo, ya no estarías jugando ajedrez. En abstracto, todos los movimientos son iguales, una L. Sin embargo, una vez el juego comienza, los movimientos que

un caballo hace tienen diferente valor cualitativo, hay mejores y peores movimientos, dependiendo del estado de juego, que el caballo puede hacer. Surge aquí una norma prescriptiva implícita, “realizar siempre el mejor movimiento posible”, que puede ser cumplida o no.

Si exportamos la metáfora lúdica al discurso general, y seguimos la idea brandomiana del juego de dar y pedir razones (Brandom, 1983), entonces podemos modelar a la aserción como un movimiento particular dentro del juego, el de fijar la creencia en un interlocutor. Por lo tanto, estamos en condiciones de proponer la norma descriptiva:

Formación de creencia (FC): “un hablante tiene permitido aseverar p ssi quiere que un oyente crea x , siendo $x=p$ o cualquier otra creencia derivada a partir de p ”.

Esta regla puede romperse, pues podríamos enunciar cosas que no queremos que otros crean, y esto sería análogo a cometer un movimiento ilegal con el caballo; se pondría en cuestión que estuviéramos jugando el mismo juego (“¿por qué dijiste eso si no quieres que lo crea?” sería una expresión completamente razonable en un caso tal).

Queda sin embargo el problema de la corrección/incorrección. Intuitivamente creemos que una aserción está en falta en algunos casos y no en otros; este es el origen de las normas prescriptivas que mencioné más arriba. Lo que quiero proponer aquí es que estas normas fracasan en el nivel metafilosófico que explica Pagin porque confunden la corrección de un acto de habla con su adecuación epistémica. Decir que una aserción es inapropiada por no cumplir un requisito epistémico implicaría impugnar la mayor parte de los actos asertóricos que realizamos en la vida cotidiana (sea porque mentimos, no tenemos justificación o decimos cosas que no creemos) o en su defecto negar que estos actos sean aserciones, aún si son indistinguibles de las aserciones “apropiadas”. Una teoría epistémica realista de la aserción debe reconciliarse ad hoc con los fenómenos como la mentira o las *selfless assertions*, que quizás sea posible en el caso del posterior, pero el anterior es demasiado amplio y extendido como para simplemente desestimarlos. Si la mentira (además de los casos de falta en la justificación o creencia) es una aserción incorrecta, entonces gran parte de las aserciones que se hacen son incorrectas.

Contrario a esto, nuestra norma pragmática permite que las aserciones mentirosas sean aserciones, y, en todo caso, serían sujetas a un esquema de corrección más bien en línea con el modelo default-desafío elaborado por Williams (1996), es decir, una aserción es aceptada por default hasta que se presenta un desafío. La corrección epistémica se daría en este nivel, pero esto no significaría que la adecuación normativa también se dé aquí. Por el contrario, un hábil mentiroso (un jugador capaz del juego de dar y pedir razones, del mismo modo que un jugador

capaz de ajedrez) podría mentir de modo tal que sus mentiras no sean nunca descubiertas (superen todos los desafíos), y por lo tanto la mentira cumpliría su rol de fijar creencias, satisfaciendo así la norma (FC) que permitiría aceptarla como una aserción legítima. Es solo cuando la aserción falla en este cometido que se la puede considerar inadecuada.

Esta concepción permite entonces explicar el fenómeno completo de la aserción mentirosa sin apelar a nociones epistémicas de corrección.

Conclusiones

En este trabajo evalué el debate en torno a la norma de la aserción a partir de las perspectivas críticas de Pagin y Cappelen, mostrando una inquietud más profunda alrededor de la aparente necesidad de que una norma constitutiva de la aserción sea al mismo tiempo prescriptiva y descriptiva. Al mismo tiempo propuse que el fenómeno de la aserción mentirosa es un contraejemplo universal a lo que llamo “normas epistémicas de la aserción”, y por lo tanto requiere de un tratamiento especial por parte de una teoría normativa de la aserción. Dados estos dos puntos, desarrollé una perspectiva bidimensional de la norma de la aserción que integre los aspectos prescriptivo y descriptivo de una norma alrededor del Juego de Dar y Pedir Razones, de acuerdo con la cual hay un nivel descriptivo el cual es necesario para jugar el juego, y uno prescriptivo en el que se puede ser un mejor o peor jugador del juego de aseverar. Esto me permitió proponer una nueva norma de la aserción, formación de creencia, que permite que las mentiras sean aserciones y aún así estén sujetas a un criterio de corrección/incorrección por parte de un esquema del tipo default/desafío de Williams.

Referencias bibliográficas

- Bach, Kent (2008). “Applying Pragmatics to Epistemology”. *Philosophical Issues*, 18, 68-88.
- Brandt, R. (1983). “Asserting”. *Noûs*, 17(4), 637-650.
- Cappelen, Herman (2011). “Against Assertion”. En Jessica Brown y Herman Cappelen (eds.), *Assertion: New Philosophical Essays*. Oxford University Press.
- Cappelen, Herman (2020). “Assertion: A Defective Theoretical Category”. En Sanford Goldberg (ed.), *Oxford Handbook of Assertion*. Oxford University Press.
- Kripke, Saul (1982). *Wittgenstein on rules and private language*. Harvard University Press.
- Lackey, Jennifer (2007). “Norms of Assertion”. *Nous*, 41, 594-626.
- Pagin, Peter (2016). “Problems with Norms of Assertion”. *Philosophy and Phenomenological*

- Research*, 93(1), 178-207.
- Searle, John R. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press.
- Turri, John (2014). "Knowledge and Suberogatory Assertion". *Philosophical Studies*, 167, 557-67.
- Weiner, Matthew (2005). "Must We Know What We Say?". *The Philosophical Review*, 114, 227-51.
- Williams, Michael (2007). "Why (Wittgensteinian) Contextualism Is Not Relativism". *Episteme*, 4(1), 93-114.
- Williamson, Timothy (1996). "Knowing and Asserting". *The Philosophical Review*, 105, 489-523.
- Williamson, Timothy (2000). *Knowledge and its Limits*. Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1953). *Investigaciones filosóficas*, Buenos Aires: Gredos.

Lo ilocucionario, lo locucionario y la aserción: reflexiones en torno a la tradición de actos de habla

Bruno Gabriel Muntaabski (UBA)

Resumen: En este trabajo nos proponemos analizar la discusión actual acerca del rol y sentido de la categoría de “aserción”, en el contexto de la postura de Herman Cappelen (2011, 2020) según la cual esta no designa ningún fenómeno lingüístico real, sino que es una mitología filosófica. Dicha discusión se enmarca en las diversas propuestas teóricas para encontrar un criterio de individuación de la misma. Cappelen propone un argumento por casos que pretende mostrar que ninguna perspectiva teórica actual permite darle unidad a este fenómeno, defendiendo que esto evidencia la inexistencia del mismo. Este trabajo ofrece un análisis de esta argumentación, derivando una serie de consecuencias de ella. Primero, que la argumentación explícita del autor es insuficiente para probar la conclusión buscada. Segundo, que es posible reconstruir otro tipo de argumento implícito en el texto. Para ello se estudia el uso que Cappelen hace del concepto de “decir” y se argumenta que ella permite delinear un tipo de razonamiento que motiva su postura, pero ella se presenta a la vez como insatisfactorio. Se espera que estos análisis clarifiquen la problemática que está detrás de la impugnación de Cappelen de la aserción, mostrando que la misma peca de problemas serios, aun vista a su mejor luz.

Palabras clave: Aserción; Normas; Cappelen; Decires; Locucionario.

I

En los debates contemporáneos en torno a la aserción existe una creciente tendencia a analizar el fenómeno en términos de las *normas* que rigen este fenómeno. Esta tendencia teórica ha ganado popularidad principalmente a partir de la tesis de Williamson (1996, 2000) de que la norma constitutiva de la aserción es el conocimiento. Para este autor, que esta sea la norma de la aserción implica que toda aseveración que un hablante haga sin conocimiento está en violación de la constricción básica de ese acto de habla, y que por tanto es punible en razón de ello. Esta presunción ha dado lugar a una serie de discusiones en la filosofía del lenguaje, dentro de las cuales se ha llegado a dudar del propósito mismo del concepto de “aserción”. Estudiar esta duda en el contexto de un exponente importante de la misma como es Hernan Cappelen es el propósito del presente trabajo.

Dentro de los debates sobre la aserción, una postura emerge como un caso extremo de la misma es la propuesta por Cappelen (2011, 2020), quien ha sostenido (en parte como reacción a estos debates) que no existe tal cosa como el acto de aseverar una afirmación. Esto equivale a sostener que la categoría de “aserción” es un invento de filósofos/as. En contra de ella, Cappelen avanza una concepción del uso del lenguaje que rechaza la aserción y que plantea poder explicar todo lo que es pretendidamente explicado por ese concepto en las teorías

actuales. Lo que sigue puede considerarse como una respuesta, a la vez crítica y de análisis, respecto de esta postura.

En esta línea, el desarrollo siguiente puede dividirse en dos partes. Por un lado, la siguiente sección (II) presenta una exposición y crítica de lo que es la línea argumental más explícita en el trabajo de Cappelen en contra de la aserción como concepto filosófico dispensable. Posteriormente (III), se indaga con mayor profundidad si existe una motivación alternativa a la explícitamente defendida por Cappelen para sostener su postura. Para ello se indaga en la distinción entre *decires* y *aserciones*, que creemos juega un rol clave a la hora de entender por qué Cappelen cree dispensables a las últimas. Por último, este trabajo se cierra (IV) con las conclusiones del trabajo, señalando la dificultad de aceptar los argumentos de Cappelen, aún en una lectura caritativa de los mismos. Esto se debe, en buena medida, al hecho de que Cappelen supone elementos en su argumentación que no pueden ser presupuestos, sino que necesitan ser argumentados.

II

En su artículo “Against Assertion” (2011), Cappelen argumenta lisa y llanamente que no existe el acto de habla de la aserción; que lo que se ha entendido por este término es una ficción producto de la reflexión filosófica, no teniendo ninguna utilidad real para nuestras teorías sobre el lenguaje. El autor reconoce que aquel concepto ha sido históricamente clave para la filosofía del lenguaje y la semántica filosófica al menos desde Frege, pero sostiene empero que el mismo no ofrece una ventaja explicativa, y en cambio constituye una noción ficticia y dispensable en nuestro aparato conceptual (2011, p. 1).

Esta postura sorprende por su radicalidad, así como por la vehemencia con la que el autor la concibe. Para Cappelen, no es solo que el concepto de aserción pueda ser teóricamente problemático, sino que no denota ningún hecho real. Es evidente que su postura implica que “aserción” es un término cuya naturaleza se asemeja al concepto de “flogismo”, siendo más bien un estorbo teórico más que una herramienta. Si algo así como un acto asertórico nunca es realizado, entonces el futuro de este concepto debiera ser el mismo que el de aquel.

¿Qué argumento se desarrolla en aquel texto para concluir la inexistencia del acto asertórico? Importa considerar especialmente los pormenores específicos de la estructura argumental utilizada por Cappelen, dado que la misma puede no ser tan transparente como aparenta a primera vista. Este autor comienza señalando que existen en la actualidad muy distintas perspectivas teóricas sobre qué es la aserción, diversificándose cada una de ellas a su vez en distintas posturas particulares. Para poder atender a ellas, Cappelen propone agruparlas

en cuatro categorías, según el modo general por el que individualizan el acto de la aserción. Ellas son:

- 1) Las aserciones son esos dichos que están gobernadas por ciertas normas
- 2) Las aserciones son esos dichos que tienen ciertos efectos específicos
- 3) Las aserciones son esos dichos que tienen ciertas causas específicas
- 4) Las aserciones son esos dichos que están acompañadas de ciertos compromisos específicos

Cappelen no aclara la razón de elegir estas perspectivas sobre la aserción y no otras más que señalando al pasar que parecen ser las cuatro maneras de pensar la misma en boga. Pero concedamos que esta es una buena forma de enmarcar los debates contemporáneos. El autor cree que, si esta es efectivamente la situación sobre la aserción, es suficiente con argumentar que estas cuatro perspectivas están equivocadas en su forma de entender la aserción para concluir que no existe un fenómeno tal como el descrito por este concepto. Esto es, Cappelen propone avanzar una estrategia de lo que se llama un argumento por casos, por la que para rechazar una categoría filosófica se atacan todas las alternativas teóricas en oferta. Es una estrategia indirecta, en contraposición a elaborar un argumento por sobre la inconsistencia de esa noción, por ejemplo. Los argumentos por casos están motivados por la intuición de que, si ninguna de nuestras teorías contemporáneas es capaz de explicar esta noción, ella bien debería ser considerada una mitología filosófica.

Cappelen considera que, de ser efectiva su argumentación, esto implica la postura que él denomina la *No-Assertion View*, que consiste básicamente en aceptar la inexistencia del fenómeno asertórico. Más en detalle, lo que esta concepción desarrolla es la idea de que los hablantes normales *dicen* muchas cosas, en el sentido de que elaboran “decires” (*sayings*) de oraciones declarativas, pero no *aseveran* nunca nada. Así, cuando alguien afirma (1) “Ese es mi auto, el Ford Fiesta gris en la esquina”, lo que está haciendo es diciendo la oración y expresando la proposición asociada, pero no está aseverando nada que esté regido por una única norma constitutiva que lo individúe como un acto de habla específico.

Esta es una distinción poco desarrollada en el texto, en particular porque Cappelen afirma que todo el mundo en la discusión sobre la aserción la considera una distinción aceptada y de común acuerdo. Al ser considerada del trasfondo de la discusión, no se molesta en profundizarla, aun cuando se toma un considerable trabajo en señalar que su postura *no puede* ser criticada apelando a problemas con esa distinción, ya que es compartida (2011, pp. 2-4).

Este no es un punto menor, pero dado que profundizar en él es el objetivo de la siguiente sección y que Cappelen mismo evita avanzar en extenso al respecto, exponemos a continuación su estrategia general para rechazar que casos de pronunciar oraciones declarativas como (1) sean actos asertóricos.

Lo primero que es fundamental señalar en este caso es que Cappelen, a pesar de su propia estrategia por casos, no desarrolla argumentos en contra de las posturas 1)-4) sobre la aserción. Por el contrario, señala expresamente que su objetivo será solo criticar las posturas asertóricas de tipo 1), aquellas que consideran que la aserción puede ser identificada por un tipo de norma que regula todos los actos de realizar aserciones. Esta es una decisión teórica muy peculiar, dada la explícita pretensión general de su artículo, esto es, atacar todas las concepciones presentes de la aserción con el fin de rechazar esta categoría misma. En favor de ella, el autor sostiene que las teorías del primer tipo son las que más atención gozan en los debates actuales, y las que son presumiblemente más robustas en sus explicaciones de la aserción. Pero, agrega, sería posible extender los argumentos contra este tipo de posturas para alcanzar a los otros tres tipos, si bien cómo hacer esto queda casi completamente en la oscuridad.

Dada esta situación, queda considerar qué argumentos Cappelen elabora contra las teorías del primer tipo, para ver si al menos ellas son conducentes a un rechazo de las diversas propuestas que han surgido al interior de quienes creen que la aserción es individuada por una norma constitutiva que la rige. De manera general, su razonamiento consiste en mostrar que toda norma singular que pretenda individuar la aserción es ineficaz ya que no existe *una* norma que, indiferentemente del contexto, regule los distintos decires de oraciones declarativas de los hablantes. No hay, esto es, ninguna norma que para cada decir de (1) (o cualquier oración declarativa similar) especifique un conjunto de condiciones cuya realización signifique la realización efectiva de un acto asertórico, definido como la consecución de esa norma. Si aseverar algo es decir una oración declarativa regida por una norma del conocimiento, o de la verdad, o de la justificación (para citar las propuestas normativas más comunes), no existe ningún acto así regido. En los distintos casos en que decimos oraciones declarativas, no hacemos más que pronunciar esas mismas oraciones, guiados por normas de todo tipo. Con lo cual, unificar todos esos actos en un tipo particular de acto de habla regido por una norma no parece ser, para Cappelen al menos, ni empíricamente adecuado ni filosóficamente productivo.

Cappelen desarrolla distintos argumentos particulares para mostrar que no existe tal norma, o que ella es solo contingente y no necesaria, o que existe variabilidad empírica respecto a qué normas seguimos en distintos contextos. Consideramos que los argumentos de este autor

están subdesarrollados, pero no elaboraremos en lo que sigue esta línea de argumentación. Este trabajo se propone mostrar en lo que sigue que aun aceptando que los argumentos en contra de las teorías normativistas de la aserción (las del primer tipo de la lista precedente) están todas erradas, esto no muestra apoyo a NAV tal como Cappelen cree. Pero, en suma, se argumentará que este hecho se enmarca en (y parcialmente explica por) una importante presuposición general de la postura de Cappelen, vinculada a la distinción mencionada entre decires y aserciones. Se intentará así mostrar que es esta diferenciación la que constituye la fuerza intuitiva y, a la vez, el talón de Aquiles del proyecto de Cappelen.

III

Ya expuesta la estrategia de Cappelen, así como las conclusiones que extrae, consideremos en detalle un problema filosófico fundamental. Este se reduce al hecho de que Cappelen no argumenta contra cada una de las concepciones sobre la aserción que enumera ni tampoco lo hace contra el conjunto de ellas. Su estrategia es, en cambio, concentrarse en atacar una de ellas y señalar que considera que sus argumentos podrían ser expandidos para afectar al resto de las posturas (Cappelen 2011, p. 7). La postura atacada es la primera, según la cual la aserción es individuada por una norma constitutiva que determina la posibilidad de realizar tal acto de habla.

Esta estrategia de limitar la crítica a solo una de las propuestas para entender el acto de aserción está motivada, al menos según las afirmaciones del autor, por la idea de que las teorías-N de la aserción (las que conciben esta según una norma constitutiva) son las más populares en la escena contemporánea, y por tanto la crítica a ellas se presenta como central al proyecto de rechazar la categoría misma de aserción. Ahora bien, existen dos tipos de problemas que esta estrategia evidencia a la luz del modo de llevarla a cabo de Cappelen.

En primer lugar, aun suponiendo efectivos los argumentos específicos de Cappelen en contra de este tipo de teorías⁷⁰, de esto no se sigue nada específicamente sobre la existencia o no de la aserción. Obviamente, quienes aceptan cualquiera de los otros tres tipos de propuestas sobre la aserción que él mismo enumera también rechazan las teorías-N de la aserción. Este no es un punto menor. Lo que este autor necesita para llevar a cabo un argumento general por casos, cuya conclusión sea la inexistencia de las aserciones y la inutilidad de esta categoría

⁷⁰ Que tales argumentos sean de hecho efectivos es cuestión que este trabajo no intentará definir. Por otro lado, consideramos que existen buenas razones para pensar que tales argumentos no constituyen buena evidencia en contra de las llamadas teorías-N. Pero nuestro punto en el trabajo es más general, ya que sostenemos que *aun* suponiendo que fueran argumentos sólidos contra ellas, ellos *no constituirían* una crítica a la noción filosófica de la aserción.

filosófica, no puede reducirse a mostrar que ciertas perspectivas teóricas son inadecuadas. Pero no ha ofrecido ningún otro argumento contra ellas. En suma, sus referencias a que, de la misma forma que existe una variabilidad de normas que rigen a los decires, debe existir una variabilidad equivalente de causas, efectos y compromisos alrededor de los decires como para individuarlos por medio de estos es más una proclamación de fe que siquiera una propuesta articulada, mucho menos un argumento.

Pero, en segundo lugar, existe un problema ulterior para la estrategia “anti-asercionista” por casos. Incluso superando la dificultad de ofrecer explícitamente argumentos contra todas las demás teorías de la aserción (dificultad no menor y que Cappelen no presenta evidencia de poder superar), Cappelen no podría derivar del éxito de esos argumentos la conclusión de que la aserción no existe. Sin duda, tal caso hipotético obligaría a repensar seriamente nuestra concepción de lo que la aserción es, pero esto no es un suceso tan extraño de encontrar en la historia de la filosofía (o de la ciencia para el caso). Y él por sí mismo no es evidencia de que el fenómeno subyacente, el cual las distintas teorías intentan explicar, no existe. Solo se podría concluir esto indirectamente, a partir de la ineficacia de las teorías actuales, sumado a mucho pesimismo teórico no argumentado.

Cappelen parece haber confiado en exceso en la idea de que, si es posible encontrar problemas particulares de la mayoría de las teorías sobre un fenómeno dado, es conveniente considerar esto como evidencia de la inexistencia del fenómeno. Pero esto parece sin duda un exceso. Intuitivamente, dado el uso tanto en filosofía como en lingüística, y otras áreas, del concepto de aserción, pareciera exagerado derivar su inexistencia indirectamente del hecho de que nuestras teorías actuales pueden ser insatisfactorias en diversos aspectos. Si a esto le sumamos el hecho de que este autor ni siquiera ha argumentado contra el conjunto de las teorías que él presenta, las razones para aceptar tan radical conclusión parecen casi nulas.

Sin embargo, es tesis de este trabajo que a pesar de que la argumentación cappeliana no sea exitosa, debido a las dificultades que el tipo de estrategia empleada conlleva, existe un tipo de razonamiento subyacente a las reflexiones de este autor que habilita a pensar que hay más por detrás de su rechazo directo de la aserción que los argumentos explícitos de sus trabajos. Esto puede verse más claramente al volver sobre su concepto de los “decires”. Para Cappelen, esta noción puede explicarse apelando a la distinción de Austin entre actos *locucionarios* y propiamente *ilocucionarios* (2011, pp. 2-4). Si en la teoría austiniana, razona Cappelen, todo acto *ilocucionario* implica un “acto *locucionario*” y este se distingue de aquel por medio de la idea de que hay una diferencia conceptual entre la *preferencia* de ciertos sonidos con significado (cosa que un loco puede hacer) y *afirmar* una oración declarativa, entonces

análogicamente puede decirse que existe una diferencia entre *decir* una oración y afirmarla. Si bien el punto no es desarrollado, Cappelen confía en que la distinción es lo suficientemente nítida para servir de suelo seguro para su crítica de la aserción.

Al introducir esta categoría, Cappelen señala que los decires son parte fundamental de la *No-Assertion View* por diversas razones. En primer lugar, señala que realizar aserciones implica necesariamente efectuar dichos, porque no es posible afirmar algo sin decir nada. En segundo lugar, que es posible decir algo sin afirmarlo, dado que para decir algo solo es necesario proferir una oración declarativa con significado. Esto implica que aquella postura puede dispensar de las aserciones sin rechazar la idea de que decimos estas oraciones todo el tiempo. Y tercero, sostiene que hay acuerdo común entre quienes defienden la existencia de las aserciones respecto de estas dos tesis. Para Cappelen, todos los participantes del debate sobre la naturaleza de la aserción aceptan la dependencia conceptual de las aserciones respecto de los dichos así caracterizados.

Con estos elementos en juego, es posible reconstruir una estrategia argumental contra la aserción más directa, y mucho más intuitiva, que el argumento por casos antes considerado. Si efectivamente es posible hacer la distinción teórica que presupone Cappelen, no es difícil ver que hay un atractivo teórico en priorizar la categoría de los decires por sobre las aserciones, en la medida en que una depende de la otra y que pareciera que el trabajo teórico hecho por las aserciones podría ser cumplido, una vez rechazadas estas, por los decires. Si rechazar la existencia de aserciones no implica negar que usamos el lenguaje declarativo normalmente para enunciar cosas, provisto que esta enunciación se entienda por medio de algo parecido a los actos locutivos y no por medio de los ilocutivos (para poner la cuestión en vocabulario austiniano), pareciera que se mitiga considerablemente la controversial tesis de que no existen las aserciones. Pero es fundamental reconocer que entonces no se ha argumentado por casos a favor de la inexistencia de éstas, sino que se ha ofrecido un argumento de simplicidad con vistas a mostrar que i) los decires son más fundamentales que las aserciones y que ii) ellos pueden cumplir el rol intuitivo que normalmente le asignamos a estas últimas. Esta forma de pensar efectivamente sí constituye, al menos esquemáticamente, un argumento posible en contra de la categoría de ‘aserción’, en la medida en que se provee de otra que puede reemplazarla.

Para cerrar este trabajo, empero, es necesario evaluar si este argumento es viable. Porque a pesar de encontrar mayor intuitividad en éste modo de plantear la postura, ella tiende a también fallar en su cometido. El problema con este razonamiento que hemos reconstruido, y que bien puede ser la verdadera motivación que lleva a Cappelen a atacar la categoría de la aserción, es su triple presunción de que 1) toda aserción supone efectuar decires (que cada

aserción es un decir en conjunción con otras cualidades necesarias), 2) que los decires son fenómenos lingüísticos autónomos de las aserciones, y 3) que estas dos afirmaciones son de común acuerdo entre quienes aceptan la categoría de “aserción” y quienes la rechazan. Sin entrar en debates en torno a 1), que implicaría profundizar demasiado en la tradición de la teoría de actos de habla desde Austin, son los últimos dos puntos los más problemáticos, ya que parece muy complicado argumentar que cuando proferimos ciertas oraciones declarativas podemos estar simplemente “diciendo” algo, pero no “afirmando” nada. Y, más todavía, es simplemente falso que existe un *acuerdo común* en los debates acerca de esto. Si existe acuerdo alguno, parecería ser en la dirección exactamente *inversa*: quienes defienden alguno de los cuatro tipos de teorías que cita Cappelen parece que estarían más de acuerdo con la negación de 3), dado que parece que pronunciar de manera sincera una oración declarativa es el caso paradigmático de hacer una afirmación.

De esta forma, pudiera ser razonable para alguien que sostuviera estas tres tesis concluir que la categoría de la aserción no existe. Pero parece que el punto clave de insuficiencia en este respecto yace en que 2) es una afirmación altamente controversial, que no puede ser tomada como una premisa para argumentar contra las teorías de la aserción, y que 3) es directamente falsa, no existe ningún acuerdo entre los teóricos de la aserción respecto de la relación entre los decires y las aserciones. Y menos aún un acuerdo al efecto de que los decires son categorías autónomas respecto de las aserciones. Por lo que la ambiciosa postura de Cappelen se encuentra considerablemente injustificada, tanto si consideramos su estrategia argumentativa explícita como si apelamos a una línea de argumentación intuitiva implícita en el uso de ciertos elementos que introduce en su propuesta.

IV

En este trabajo hemos intentado mostrar que la crítica de Cappelen a la aserción como fenómeno lingüístico inexistente se encuentra necesitada de ulterior defensa, ya que su estrategia principal es insatisfactoria e incompleta, en la medida en que no desarrolla los argumentos que debería para derivar la conclusión que presenta. Asimismo, se ha intentado articular una línea de razonamiento alternativa que parece estar involucrada en las motivaciones que subyacen a aquella crítica. En concreto, es razonable reconstruir ésta como suponiendo un argumento de simplicidad en contra de las aserciones y en favor de los decires, en la medida en que se supone que estos últimos pueden cumplir el rol teórico de aquellas sin ciertos problemas que ellas presentan.

Sin embargo, aun considerando esta versión caritativa de las razones de Cappelen, el argumento resultante es igualmente insatisfactorio, dado que hace uno de dos tesis ampliamente problemáticas, tomadas como premisas y no argumentadas. Con lo cual, a pesar de que se encontró a lo largo de este trabajo una línea argumental que podría servir a los fines de la *No-Assertion View*, esta requiere argumentar una serie de tesis y distinciones necesarias que se encuentran simplemente presupuestas en los escritos de Cappelen. Estudiar esta posibilidad y sus consecuencias será el fin de un futuro trabajo.

Referencias bibliográficas

- Cappelen, Herman (2011). “Against Assertion”. En J. Brown y H. Cappelen (eds.), *Assertion: New Philosophical Essays*. Oxford University Press.
- Cappelen, Herman (2020). “Assertion: A Defective Theoretical Category”. En S. Goldberg (ed.), *Oxford Handbook of Assertion*. Oxford University Press.
- Williamson, Timothy (1996). “Knowing and Asserting”. *The Philosophical Review*, 105(4), 489–523. <https://doi.org/10.2307/2998423>
- Williamson, Timothy (2000). *Knowledge and its limits*. Oxford University Press.

Experiencia, emociones y vida pública

En el marco del trabajo de investigación que venimos realizando, en el que abordamos la experiencia estética y la acción moralmente significativa desde una perspectiva interdisciplinaria, nos proponemos examinar el impacto de las nociones de experiencia y emociones en la vida pública. En las últimas tres décadas se instaló una notable tendencia por recuperar el papel de la afectividad en la vida pública y su operatividad en la promoción, preservación o debilitamiento de los vínculos y compromisos que mantienen cohesionada una sociedad democrática. Con la intención de ofrecer una reflexión original sobre algunas de las problemáticas que cuestionan la estabilidad de las sociedades democráticas contemporáneas, nos proponemos mostrar que las acciones en el plano ético y político no solo están atravesadas por un cálculo racional, sino que también están teñidas de afectividad. Asimismo, a partir de una concepción relacional, no autorreferencial ni subjetivista, que supone la interacción constante entre afectos y convicciones, asumimos una visión integral de la experiencia estética y, a la vez, de la experiencia humana en general, como traccionada por una coimplicación de elementos afectivos, cognitivos y prácticos que se erigen y comparten intersubjetivamente. La vida pública es el ámbito en el que confluyen, y en el que abrevan y se resignifican, los afectos, las convicciones y las experiencias compartidas. Los trabajos que integran el simposio pretenden aportar elementos para repensar ese ámbito como un punto nodal en las discusiones contemporáneas.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Daniel Omar Scheck, Mariana Carolina Castillo Merlo, César David Martínez Cerutti, María Magalí Montes, Juan Cruz Montesino y María de las Mercedes Melo.

El condicionamiento de la experiencia estética por la intencionalidad creadora: una lectura desde Genette y Schaeffer

María Magalí Montes (UNCo)

Resumen: El presente trabajo retoma las apuestas teóricas de Genette y Schaeffer para indagar en torno a la relación estética que establecemos con los objetos creados por seres humanos con intencionalidad estética, sin ser esta la exclusiva ni la principal. El objetivo es poner de relieve el condicionamiento que ejerce la intencionalidad productora a la experiencia estética del espectador y cómo esta última, a su vez, define la identificación o catalogación de dicho objeto. Con el fin de evitar un reduccionismo de la diversidad de los objetos estéticos al arte resaltaremos la responsabilidad ética del receptor de no tergiversar los puntos de partida de la creación estética.

Palabras clave: Experiencia estética; objetos estéticos; obras de arte; intencionalidad; atención; emoción; afectos; ética.

El objetivo de este trabajo es indagar en torno la relación estética que establecemos con objetos creados por seres humanos con intencionalidad estética, sin ser esta exclusiva ni la principal. Retomaremos las apuestas teóricas de Gérard Genette y Jean-Marie Schaeffer con el objetivo de poner de relieve el condicionamiento que ejerce la intencionalidad productora a la experiencia estética del espectador y cómo esta última, a su vez, define la identificación o catalogación de dicho objeto. Nuestro interés es resaltar la responsabilidad ética del receptor de no tergiversar los puntos de partida de la creación estética con el fin de evitar un reduccionismo de la diversidad de los objetos estéticos al arte.

En primer lugar, retomaremos la definición de objeto estético propuesto por Genette y su clasificación de objetos estéticos en base a la intencionalidad creadora. Luego abordaremos la obra de Schaeffer, su intención de evitar reduccionismo de lo estético a lo artístico, cómo esto parece entrar en crisis al abordar objetos estéticos rituales y finalmente su concepción de constelaciones afectivas. Con estos elementos propondremos observar las consecuencias éticas y prácticas de omitir la intencionalidad creadora a la hora de desplegar la experiencia estética sobre dicho objeto y de identificarlo o catalogarlo.

Genette es un pensador que proviene de la crítica literaria e incursiona en Estética. En *La obra del arte* expresa lo que entiende por “objeto estético”, noción básica para nuestra investigación con la que concordará Schaeffer:

debemos utilizar con cuidado la noción demasiado común de ‘objeto estético’: tiene la ventaja [...] de ampliar el campo de la estética más allá de las obras de arte, pero da a entender,

equivocadamente, que ciertos objetos son estéticos (es decir, que tienen la propiedad objetiva, permanente y en apariencia positiva de ser estéticos), mientras que otros no la tienen, lo cual carece de sentido. [...] En este caso, ‘estético’ no es disposicional sino resultante: el objeto no es el que da la relación estética, sino esta la que da el objeto. (Genette, 2000, p. 18).

Dentro de los “objetos estéticos”, Genette distingue tres tipos a partir de la intención con la que han sido creados: 1) los objetos estéticos en general, 2) los artefactos con posible efecto estético y 3) los artefactos con efecto o función intencional estética, a los que identifica con las obras de arte propiamente dichas. (2000, p. 11) Dentro del primer grupo, los “objetos estéticos en general”, se encuentran, por ejemplo, los objetos naturales. En el segundo tenemos los “artefactos”, es decir, los objetos creados por el ser humano, que pueden o no causar un efecto estético. Y en el tercero a los artefactos específicamente creados con intencionalidad de generar una experiencia estética. Genette no avanza en una mayor complejización dentro de este último grupo, sino que reduce a los objetos creados con intención estética al arte. Engloba aquí a las artesanías y cualquier artefacto humano creado con intención estética, los que suelen denominarse “arte en general” o “arte en sentido amplio”.

La clasificación de los objetos estéticos es importante ya que influye en su eventual ubicación institucional, su posible restitución y/o fundamentación de las mismas. Por esto consideramos que aún se podría hacer distinciones dentro de este último grupo. Un objeto puede haber sido creado con la intencionalidad de generar una experiencia estética, pero estar subordinada a otra función que sea la principal (ritual, utilitaria, etc.).

Lo interesante de esta incipiente clasificación de Genette es la idea de que la intención del creador es un elemento insoslayable del criterio para definir a los objetos estéticos y al arte en particular, entendido como una función estética (idea que hereda de Nelson Goodman). Esto implica que lo que aquí Genette llama “arte” ocasiona una experiencia estética distinta a la meramente atencional que ocasionan los objetos estéticos naturales o los que no han sido creados con intencionalidad estética.

En este sentido, Genette afirma que “hay que dialectizar la noción de aspecto y no tratarla solo en sus aspectos superficiales”: la intención del creador, el significado o marcos de significación que intentó volcar en su obra, son considerados un aspecto más de ella, aunque no se trate de uno superficial. Por esto entiende la experiencia estética con artefactos creados con intención estética como una relación que no se agota en la recepción del objeto por parte de un sujeto, sino como una “lectura” de la obra que emana del objeto, que no es otra que la

obra de otro sujeto como él. Consideramos que esta lectura, más allá de la experiencia estética, podría trasladarse al encuentro estético, a la definición o catalogación del objeto estético.

La centralidad de la intencionalidad creadora a la hora de definir al arte en tanto tal también se observa en la apreciación de que no es relevante que una obra de arte sea considerada *mala*, o que no genere experiencias estéticas, para ser considerada como tal. Aunque la experiencia estética no sea muy satisfactoria, es decir, sea negativa o neutra, aun así se trataría de una obra de arte.

Por otra parte, Schaeffer, en “La teoría especulativa del Arte”, promueve la interdisciplinariedad de la estética y la ampliación de los objetos estéticos más allá de las obras de arte. Queremos comenzar retomando una frase del capítulo 2 (“El comportamiento estético”) de su libro *Adiós a la estética*, ya que, en el marco de esos propósitos, pone de relieve el problema del lugar que ocupa la intencionalidad creadora en la definición del modo de existencia de la obra y de la experiencia estética. Dice Schaeffer:

Así, una máscara, cuya función primera es ritual, ciertamente no se crea con una finalidad estética: **no está destinada a** convertirse (y *de facto* no se convierte) por cuenta propia en el foco de una recepción, sino que se supone debe servir (y *de facto* sirve) como soporte material para la encarnación de un espíritu que ha de actuar a través de ella. Ahora bien, **a pesar de su ausencia de función estética, no hay ninguna duda de que, a nivel genérico y genético, esa máscara se inscribe a la perfección en la subclase de las esculturas**, subclase que cuenta entre las ejemplificaciones canónicas de *obra de arte* tal y como ésta se concibe normalmente. Esto significa, también, que **la cuestión de la existencia de comportamientos estéticos en tal época o en tal cultura debe separarse de la de las funciones que dicha época o dicha cultura concedan a las obras de arte.**⁷¹ (2005, pp. 71-72)

En este fragmento Schaeffer pretende fundamentar que lo estético y podemos inferir, la disciplina Estética, no se reducen al arte, ya que las experiencias estéticas son generadas por otros objetos, que no han sido creados principalmente para ser percibidos estéticamente: Una máscara, creada con funcionalidad ritual, como bien afirma Schaeffer, puede ser observada estéticamente y valorada por esas experiencias que contribuye a crear, es de hecho un objeto estético en el sentido que hemos mencionado anteriormente. Sin embargo, diferimos en que se inscriba “a la perfección” como él sostiene, en la clase de objetos que llamamos “escultura”. Aquí, la experiencia estética del espectador instauro como obra de arte un objeto, a pesar de, y

⁷¹ Las negritas son nuestras.

a conciencia de que no fuera la intención de su creador. Ahora bien, ¿esta deficiencia se salvaría con la aclaración “en sentido amplio”, “arte en general” “artes primitivas”? Como ya adelantamos, consideramos esta conceptualización inadecuada para valorar la especificidad del objeto estético. Muy distinto sería que a esa máscara la consideráramos como si fuera una escultura, a afirmar que efectivamente lo es solo porque así decidimos percibirla.

En el capítulo 3 de *La experiencia estética* (“Las emociones en la experiencia estética”) Schaeffer expresa que la experiencia estética no se trata de pura emoción sino de un tipo de atención: apreciativa, emocionalmente comprometida. La experiencia estética es tanto experiencia emotiva como experiencia atencional. El recuerdo de una vivencia emocional es más fuerte que la dimensión atencional de una experiencia estética (la trama y el significado de una película, por ejemplo). Estos afectos no son provocados exclusivamente por los objetos estéticos, sino que se deben a “nuestras constelaciones afectivas” (condicionadas por la cultura, por experiencias previas, expectativas, etc.) (Schaeffer, 2018, pp. 87-132).

Por otra parte, entiende que la relación entre conocimiento y emoción es más compleja de lo que pretende la teoría tradicional. La emoción ha sido vista como una reacción irracional que sesga procesos cognitivos o, en la visión optimista, es controlada por ellos. Schaeffer pone en cuestión esta oposición tajante entre emoción y juicio “racional” ya que, si bien es verdad que las emociones son a menudo impermeables a la persuasión racional, esto se debe a su función pragmática. Por esto, no existe un proceso emocional desprovisto de dimensión cognitiva: toda emoción es el producto directo o indirecto de una evaluación cognitiva, aunque esta no sea consciente o confiable. Esta manera de concebir la experiencia estética se opone a la tesis estándar del realismo de las propiedades estéticas, fuentes de la apreciación y la evaluación estética: propiedades formales literalmente ejemplificadas (como la unidad, la coherencia) o metafóricamente ejemplificadas (elegancia, vivacidad, calma, simplicidad). En cambio, concuerda perfectamente con la tesis desarrollada por Genette según la cual las propiedades estéticas no son objetuales sino relacionales, denotan conjuntamente una propiedad objetual y una actitud apreciativa hacia dicha propiedad. (Schaeffer, 2015, p. 128).

Ahora bien, en el enfoque de Genette queda claro que la relación estética, en el caso de artefactos estéticos, es en definitiva con otro sujeto. Esto en la teoría de Schaeffer parece desdibujarse en favor de una relación sujeto-objeto.

Por nuestra parte consideramos que, respecto a aquellos objetos que no son propiamente artísticos, pero que son un producto humano elaborado con intencionalidad estética a partir de cierta habilidad y trabajo, como el ejemplo de la máscara ritual citada más arriba, esa experiencia estética no es la relación del espectador con un objeto (material, inmaterial,

intangibles o efímeros), sino del espectador (o co-creador de la obra) con el creador del objeto estético. Se trata de una relación con un objeto con “función simbólica” (Goodman), una relación interpersonal en la que el espectador debe también (debe) dar lugar a las “constelaciones afectivas” (Schaeffer) del creador. Así como a nuestra experiencia estética subyacen, preconceptos culturales, afectos y convicciones, que la condicionan, esa experiencia también está condicionada por la propuesta del creador, la cual debería ser respetada (tanto como su entorno cultural de origen) so pena de violar los puntos de partida de la comunicación propuesta.

En este sentido, los posibles juegos estéticos que define la intencionalidad original con la que fue creado un objeto (Genette) pueden conocerse con ayuda de disciplinas como la historia y la antropología, en sintonía con la interdisciplinariedad de la Estética propuesta por Schaeffer, aunque no hayan sido estas ciencias las que tuviera en mente. Esta debería ser la meta o la intención, más o menos alcanzable según el caso, pero con un afán en las antípodas de la supresión u omisión de la intencionalidad condicionante del creador.

Lo que queremos destacar es que en estas experiencias estéticas nos relacionamos con un otro, por lo que allí también está presente la posibilidad de su reconocimiento, otra forma del “cara a cara”, o bien su omisión o negación.

El cómo entendamos la relación estética, si en esta es fundamental la intención del creador, si solo cuenta la decisión del espectador o si este es cocreador de la obra, tiene consecuencias muy diferentes en la apropiación, catalogación de objetos estéticos y del destino se le da a los mismos (exposición en museos de arte, antropología, restituciones a comunidades, etc.). Estos a su vez crean un nuevo contexto de recepción del artefacto, condicionan experiencias estéticas que refuerzan la primera catalogación. Esta puede permitir o impedir al receptor valorar esos objetos estéticos en su propia especificidad, encarna valores ético-políticos.

La denominación de “arte en general” conlleva e impone un marco de referencia que busca condicionar (¿liberar?) la recepción de ese objeto estético. Por el contrario, reconociendo que no todo artefacto creado con intencionalidad estética es arte, puede darse la ampliación de la Estética a la pluralidad de objetos estéticos, lo que a su vez enriquecería la gama de experiencias estéticas. En otras palabras, asumir el condicionamiento afectivo original de la experiencia estética intencionada, el contexto de su creación, la historia de su apropiación, implica la responsabilidad ética y política de reconocer la autonomía de las diversas prácticas estéticas y culturales.

Referencias bibliográficas

- Genette, Gerard. (2000). *La obra del Arte* (trad. de Juan Vivanco). Barcelona: Lumen.
- Schaeffer, J. M. (2005). *Adiós a la Estética* (trad. de J. Hernández). Madrid: La balsa de la Medusa.
- Schaeffer, J. M. (2018). *La experiencia estética* (trad. de Silvio Mattoni). Buenos Aires: La marca.
- Schaeffer, J. M. (2015). “La relación estética, la cognición y los placeres del arte” (trad. de Mauricio Vargas).
- Schaeffer, J. M. (2012). *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética* (trad. de Ricardo Ibarlucía). Buenos Aires: Biblos.

La guerra de las lógicas: la filosofía contraataca

Es una época oscura para la filosofía de la lógica. Aunque la lógica clásica haya sido destronada, los remanentes de su excelencia filosófica todavía se dejan sentir en multitud de campos de aplicación y reflexión. Obsesionados con comprender el alcance y profundidad de los efectos de esta crisis, los expositores de este simposio se han propuesto abordar algunos de los temas más sobresalientes en el panorama actual de la filosofía de la lógica. Entre ellos, el más apremiante sea quizás el de la revisión: si la lógica no es única, ¿es posible cambiar de lógica, aceptar otra, cambiar lo que nos parece que es inapropiado en una para aceptar los preceptos de otra? ¿Cuáles son los parámetros racionales en los cuales una discusión así debe comprenderse, si es que existen, y cómo se determinan las condiciones de satisfacción de un esfuerzo genuino por cambiar la teoría lógica? Todas estas preguntas todavía remiten a un problema anterior: ¿Cómo sabemos que estamos ante una teoría lógica? Y si lo sabemos, ¿qué es lo que significa que haya dos o más lógicas? ¿Podemos saber que son diferentes?

Para quienes se desempeñan en el terreno de la decisión racional, estos problemas refieren a los criterios para determinar cuál es la teoría que más nos conviene aceptar o adoptar (si es posible), en tanto agentes racionales. De ser la lógica una disciplina revisable, debe darse al menos un método que ayude a determinar cuál (o cuáles) sistemas son correctos. De ser dicho método continuo con el de las ciencias, esto es, que el método de elección de teorías proceda tal como procede en el área de disputa de las teorías científicas, resta responder la pregunta de cómo es que podría revisarse, o cómo podrían entrar dos teóricos en desacuerdo, respecto de los mismos principios y leyes que regulan las discusiones. Más aún, podría ser que todo el sistema esté en juego en la revisión, o quizás solo algunos fragmentos específicos del mismo, tales como la validez de ciertos principios y leyes o las interpretaciones filosóficas detrás de las teorías.

Todas las exposiciones presentes en este simposio se dedicarán a distintas áreas problemáticas en torno al discernimiento y la elección entre teorías lógicas. Nuestro propósito es reflexionar acerca de estas revisiones a la lógica, que si bien pueden ser bien intencionadas, siempre se encontrarán con contraataques y obstáculos filosóficos y metodológicos.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Joaquín S. Toranzo Calderón, Omar H. Vásquez Dávila, Camilo Fiore, Edson Bezerra, Ignacio Casado y Aylén M. Bavosa Castro.

No monotonía y antiexcepcionalismo: una salida al argumento de Quine

Ignacio Casado (UBA)

Resumen: La postura antiexcepcionalista sostiene que la lógica es una disciplina científica como cualquier otra. Esto se debe -en parte- a que comparten el método abductivo para la revisión de teorías. A lo largo de este trabajo se busca dar razones suficientes para probar, por un lado, que el argumento propuesto por Quine (1986) genera serios problemas a uno de los modelos más relevantes para esta postura: el propuesto por Priest (2016). Por otro lado, se argumenta a favor de una solución a esta problemática tomando como ejemplo la disputa entre el lógico clásico y el defensor del sistema LP.

Palabras clave: Antiexcepcionalismo; Desacuerdo; Quine; Lógica Clásica; Lógica de la Paradoja.

Introducción

Hay múltiples razones para pensar que la lógica no es una disciplina excepcional. Quienes defienden esta postura han derramado grandes cantidades de tinta en busca de una respuesta a la siguiente pregunta: ¿Cuáles son las características que hacen de la lógica una disciplina como cualquier otra? Una de las respuestas más populares es que hace uso el método abductivo para la revisión de teorías (Priest, 2016, p. 348; Russell, 2015, p. 800)

Si bien han sido propuestos diferentes modelos que buscan explicar cómo se revisan las teorías en la lógica, será el de Priest (2016) el cual traeré a colación en este trabajo (pp. 348-350). Dicho modelo permite otorgar un puntaje a cada sistema según cómo se desempeñe en el cumplimiento de diferentes criterios, que son consideradas *virtudes* por los miembros de esta disciplina. El sistema con mejor desempeño será el que posea un puntaje numérico mayor, y será la mejor explicación según el modelo mencionado.

Ahora bien, considero que en la discusión sobre el desempeño de los sistemas en algunos de los criterios (simplicidad, conservatividad, adecuación a la evidencia, entre otros) es probable que salgan a la luz ciertas consideraciones sobre sus respectivas semánticas. Pero si este es el caso, entonces existirán escenarios en donde el modelo llevará a comparar semánticas divergentes para poder otorgar los puntajes necesarios con el fin de seleccionar la mejor teoría posible. Cuando esto sucede es difícil obviar el desafío propuesto por Quine (1986), quien afirma que al haber cambios en los significados de las constantes lógicas de los sistemas, no puede existir un conflicto real entre lógicas divergentes (pp. 80-81). Esto conlleva que la comparabilidad de la semántica, necesaria para el modelo en cuestión, se vea fuertemente

condicionada o –visto desde un lente más drástico– se vuelva una empresa imposible de conquistar.

El fin de este artículo es encontrar una base común que resulte suficiente para sortear el desafío quineano con el fin de que el modelo propuesto por Priest pueda superar esta dificultad. En particular, se propondrá el sistema miLP, Lógica de la Paradoja mínimamente inconsistente (Priest, 1991, pp. 325-328), como aquel que permite la comparabilidad entre al menos dos sistemas: el clásico y LP. Para ello, el trabajo se estructurará de la siguiente manera: en primer lugar, se comenzará con algunas definiciones; luego se presentará el modelo de elección de teorías de Priest (2016, pp. 348-350), el desafío quineano y la relevancia de su solución para el problema en cuestión. Una vez sentadas las bases, argumentaré por qué el sistema miLP permite la comparabilidad entre el sistema clásico y LP. Más adelante presentaré dos ejemplos típicos de debate entre estos sistemas y explicaré cómo se adecuan a lo afirmado en la sección anterior.

Preliminares técnicas

Antes de comenzar con la reposición, me gustaría presentar ciertos mecanismos técnicos relevantes. Se trabajará con lenguaje proposicional, en donde \mathcal{L} referirá tanto al lenguaje como al conjunto de sus fórmulas. Haré uso de letras latinas minúsculas para referir a letras proposicionales (p, r, s, t , etc.); también se usarán las conectivas $\neg, \wedge, \vee, \rightarrow$, la primera de aridad 1 y la segunda, tercera y cuarta de aridad 2; también se usarán las letras mayúsculas latinas como formulas arbitrarias, letras mayúsculas griegas para conjuntos de fórmulas.

Comenzaré presentando las semánticas de los sistemas que serán parte de este trabajo.

Definición 1. Un *algebra Strong Kleene* K_3 consiste en el conjunto $\{1, \frac{1}{2}, 0\}$ de valores de verdad junto con operaciones $f_{\neg}, f_{\wedge}, f_{\vee}$, representadas en las siguientes tablas:

| | |
|---------------|---------------|
| f_{\neg} | |
| 1 | 0 |
| $\frac{1}{2}$ | $\frac{1}{2}$ |
| 0 | 1 |

| | | | |
|---------------|---|---------------|---------------|
| f_{\vee} | 1 | $\frac{1}{2}$ | 0 |
| 1 | 1 | 1 | 1 |
| $\frac{1}{2}$ | 1 | $\frac{1}{2}$ | $\frac{1}{2}$ |
| 0 | 1 | $\frac{1}{2}$ | 0 |

| | | | |
|---------------|---------------|---------------|---|
| f_{\wedge} | 1 | $\frac{1}{2}$ | 0 |
| 1 | 1 | $\frac{1}{2}$ | 0 |
| $\frac{1}{2}$ | $\frac{1}{2}$ | $\frac{1}{2}$ | 0 |
| 0 | 0 | 0 | 0 |

En este caso, se interpretará al valor 1 como solo verdadero, al 0 como solo falso y al $\frac{1}{2}$ como verdadero y falso.

Definición 2. Una *valuación* es un homomorfismo $\mathcal{L} \rightarrow K_3$. Toda valuación que restrinja el valor de las variables proposicionales al conjunto $\{1, 0\}$ se denominará *valuación clásica*.

Esto se debe a que siempre que se haga uso de valores clásicos en las tablas presentadas en la definición 1, los resultados serán clásicos.

Una vez presentadas las operaciones y la función valuación llegó el momento de definir las nociones de consecuencia lógica de dos de los sistemas protagonistas de este trabajo. Ambos tienen en común que poseen nociones de validez que se interpretan como transmisión de *valor designado*, VD, desde las premisas a la conclusión. En el caso del sistema clásico, el conjunto de valores designados, $VD = \{1\}$, mientras que en el sistema LP, $VD = \{1, \frac{1}{2}\}$. Se dirá que una fórmula A se encuentra *satisfecha* si $v(A) \in VD$. A toda valuación que satisfaga una fórmula o un conjunto de ellas se las llamara *modelo*.

Definición 3. Un argumento será *válido en el sistema clásico* - $\Gamma \models_{CL} A$ - sii para toda valuación v, siempre que para todo $\gamma \in \Gamma$, $v(\gamma) = 1$, entonces $v(a) = 1$.

Definición 4. Un argumento será *válido en el sistema LP*, $\Gamma \models_{LP} A$, sii para toda valuación v, siempre que para todo $\gamma \in \Gamma$, $v(\gamma) \in \{1, \frac{1}{2}\}$, entonces $v(a) \in \{1, \frac{1}{2}\}$.

Una vez presentadas ambas nociones de consecuencia, es posible introducir el sistema miLP (Lógica de la Paradoja mínimamente inconsistente). miLP hará uso de las tablas Strong Kleene pero incluirá en su semántica un criterio formal de selección de modelos. Este sistema poseerá el mismo conjunto de valores designados que LP - $VD = \{1, \frac{1}{2}\}$ - pero se introducirá el conjunto N de valores no clásicos de verdad, $N = \{\frac{1}{2}\}$. $I(v, N) = \{A: v(A) \in N\}$ será el conjunto de fórmulas a las que se les haya asignado un valor de verdad no clásico.

Definición 5. Se dirá que un modelo v_1 es *más consistente* que un modelo v_2 con respecto a N si $I(v_1, N) \subset I(v_2, N)$. Y se llamará a v_1 modelo *más consistente con respecto a N*, si no existe modelo de Γ que sea más consistente que n con respecto a N.

Estas definiciones dejan todo dado para poder presentar la relación de consecuencia del sistema miLP - \models_{miLP} .

Definición 6. Un argumento será válido en miLP - $\Gamma \models_{miLP} A$ - sii todo modelo más consistente de Γ es modelo de A.

Es importante dar cuenta que si Γ es clásicamente consistente, $\Gamma \models_{CL} A$ sii $\Gamma \models_{miLP} A$. Esto se debe a que no hay modelos que sean más consistentes que los clásicos. Ahora bien, otra característica importante de la semántica de miLP es que es no monotónica. Es decir que existen instancias en las que $\Gamma \models A$ pero $\Gamma' \not\models A$, siendo que $\Gamma \subset \Gamma'$. Cuando esto sucede se afirma que la relación de consecuencia es derrotable en presencia de nueva evidencia relevante.

Una vez sentadas las bases comenzaré con la reposición de los tópicos en cuestión.

El sistema de revisión de teorías de Priest

Priest (2016) entiende a la lógica como una teoría (pp. 353-354). Esto supone que esta disciplina cumple con dos ítems. El primero es que explica el comportamiento de ciertas nociones y sus interconexiones. Y el segundo es que la aceptabilidad de una determinada teoría requiere la elección de una alternativa a partir de un proceso que involucra evidencia y argumentación. El primer punto resulta intuitivo, puesto que la lógica busca explicar el comportamiento de la noción de validez. Dado esto, el objetivo de Priest en ese trabajo es presentar y argumentar a favor de un modelo que nos permita decidir cuál es el sistema lógico que deberíamos sostener, el que mejor se comporta de acuerdo con una serie de criterios que quienes practican la disciplina lógica valoran. Dicho modelo según el autor “es familiar, en muchas maneras, al de la filosofía de la ciencia. El cual es aplicado cuando se tiene que elegir racionalmente entre las teorías a disposición” (Priest, 2016, p. 348. Traducción propia). La razón de fondo es fundamentar una posición sobre la naturaleza de la lógica, a saber: que no es una disciplina excepcional, y que posee el mismo estatus que cualquier otra disciplina científica.

El modelo de elección de teorías presentado en dicho trabajo permite calcular un *índice de racionalidad* para cada teoría del conjunto $\{T_1, \dots, T_n\}$. Una vez que esto se haya llevado a cabo se podrá afirmar cuál de todas ellas es la opción más racional de acuerdo con la evidencia disponible hasta el momento. Y si bien resulta poco común hablar de evidencia en la lógica, para el autor esta vendrá dada por como cada teoría cumpla con los criterios en cuestión. Por ello, las partes deben encontrar criterios que hablen a favor de una teoría lógica. El conjunto de criterios será: $\{c_1, \dots, c_n\}$. Para medir que tan bien cumplen los sistemas con cada uno de ellos, se determina una escala que se compone del conjunto X de reales entre -10 y $+10$. Priest introducirá a su vez una función de medida para cada criterio, μ_c , tal que para cada teoría, $\mu_c(T) \in X$. Es intuitivo pensar que todos los criterios no tendrán la misma importancia, es decir, es natural que uno prefiera una teoría que posea un mejor puntaje en *adecuación a la evidencia empírica* que en *fertilidad (fruitfulness)*. Para representar esta idea en el modelo se establece que cada criterio posee un peso de importancia, w_c , donde para cada uno de ellos se asume que $w_c \in X$. Finalmente el índice de racionalidad $\rho(T)$ se calcula de la siguiente manera:

$$\rho(T) = w_{c1} \mu_{c1}(T) + \dots + w_{cn} \mu_{cn}(T)$$

En resumen, el modelo de revisión de teorías de Priest es una herramienta que transforma algunas de nuestras intuiciones en conceptos simples, de los que se hará uso para determinar cuál es la teoría más racional entre las disponibles.

Un acercamiento al desafío quineano

Los desacuerdos no solo son parte de la práctica de los lógicos, es común que dos personas que practican la disciplina defiendan convicciones diferentes sobre cierto tópico, sino que también estos desacuerdos pueden ser tomados como objeto de estudio. Y si tenemos en cuenta esto último, hay quienes piensan que pueden existir desacuerdos *genuinos* entre lógicos, y quienes piensan que no.

Con el advenimiento de sistemas *divergentes* que buscan disputar la hegemonía clásica, llegaron los desacuerdos y las disputas sobre cuál es la lógica correcta. Según Quine (1986) dos lógicas serán divergentes si “rechazan absolutamente una parte de nuestra lógica como no verdadera” (p. 81) (traducción propia). Es decir, la divergencia tiene origen en un terreno *semántico*; en particular, en el cambio de significado de las conectivas lógicas. Pero es aquí donde el lógico no clásico comete un grave error. Si este modifica la semántica de su sistema para rechazar ciertas verdades del sistema clásico, entonces lo que él cree llamar -por ejemplo- negación no es reconocible como tal por el clásico. Por ende, cambiando de significado, cambia de tema.

A lo largo de varias décadas este argumento fue discutido de diferentes maneras. Sobre todo, por el hecho de que es muy relevante para la práctica lógica que existan desacuerdos genuinos. Y si bien existen muchos artículos sobre el tema, considero que hay aristas de este argumento que todavía no han sido exploradas. En particular, considero que este es un serio problema para el modelo presentado en la sección anterior.

Para que esto sea más claro supongo entonces que hay dos sistemas lógicos –uno clásico y uno divergente– disputándose el título de teoría más racional. Dado que el modelo de Priest funciona otorgando puntajes a cada sistema según su desempeño en cada criterio, la pregunta que uno podría pensar es: ¿Cómo podemos otorgarle mayor o menor puntaje a un sistema respecto de otro si no podemos comparar los sistemas en juego? Dicho de otra manera, hablando de temas diferentes resulta difícil encontrar puntos de comparación para establecer qué teoría tiene mejor desempeño. Esto resulta peor aún cuando se toma conciencia de que muchos de los criterios a los que se les da más peso –adecuación a la evidencia empírica, simplicidad, consistencia– requieren particularmente de una discusión sobre la semántica de las teorías. Pero es justamente en este terreno en donde el argumento de Quine tiene origen. Por ende, para que el modelo de Priest pueda ser aplicado, se debe buscar una solución a este desafío.

miLP como mediadora de debates

El objetivo de este trabajo se centra en que el sistema miLP sienta las bases para un desacuerdo genuino entre la lógica clásica y LP. Para ser más claro con lo que quiero proponer, es importante preguntarse cuándo dos lógicas pueden tener un desacuerdo genuino.

Esta pregunta puede tener diferentes respuestas, pero para circunscribirme a una cantidad accesible de ellas, es bueno recordar el argumento que genera la problemática en cuestión. En primer lugar, el desafío quineano pone la lupa en la diferencia semántica que los sistemas divergentes al clásico otorgan a las conectivas lógicas. Es decir, el desacuerdo no puede llevarse a cabo porque cuando creen estar discutiendo de algo sustancial, están llevando a cabo una mera disputa verbal entre las partes. En mi opinión, hay dos soluciones a estos problemas: o bien esta diferencia semántica en realidad no es tan profunda como para llegar a esa consecuencia, o bien la raíz del desacuerdo profundo en realidad no se encuentra en el significado de las conectivas. La presente propuesta abarca ambas alternativas.

Para afirmar que existe un desacuerdo genuino entre quienes defienden –en este caso– la lógica clásica y el sistema LP es necesario que exista una base semántica común que garantice que puede existir un diálogo sustancial entre las partes. Ese es el rol que miLP oficia en esta discusión.

Para vislumbrar esto de una mejor manera propongo un ejemplo. A dos lógicos, uno que aboga por el sistema clásico y otro que defiende LP, se les presenta el este argumento: Si llueve, entonces está mojado; llueve; por ende, está mojado. Si es el sistema miLP el que modera la discusión entonces este ejemplo resultará válido. Esto se debe a que el modelo mínimamente inconsistente de las premisas es el que le otorga a ambas valores clásicos. Si la constante p representa “llueve” y la constante q “está mojado”, entonces el argumento puede formalizarse así

$$p, (p \rightarrow q) \models_{\text{miLP}} q$$

Lo cual puede ser altamente deseable para quien defiende el sistema LP. En múltiples oportunidades se ve obligado a rechazar instancias intuitivas como estas porque ese argumento resulta inválido en su sistema. Eso se debe a que el defensor de LP afirma que todos los modelos son modelos no clásicos. Esto lo lleva a generalizar un resultado que en algunos casos es difícil de justificar. En otras palabras, el que miLP medie en este debate lleva al defensor de LP a admitir que no solo los modelos clásicos son deseables, sino que si nos restringimos a ellos la lógica correcta sería la clásica. Esto último es algo que uno puede ver tácitamente en las tablas de Strong Kleene –si los inputs son clásicos, los resultados también lo son–, pero al carecer de

herramientas para separar los modelos clásicos de los que no lo son los resultados son los ya mencionados.

Continuando con el ejemplo, si uno agrega la premisa “no llueve” al argumento, los resultados cambian. Dada la no monotonía del sistema miLP el mismo pasa de ser válido a inválido. Y esto se debe a que entre los modelos más consistentes de las premisas hay uno que invalida la conclusión; a saber, $v(p)=\frac{1}{2}$ y $v(q)=0$. Lo que genera el siguiente resultado.

$$p, (p \rightarrow q), \neg p \not\equiv_{\text{miLP}} q$$

Ahora bien, para el defensor del sistema clásico este argumento sigue siendo válido. Esto se debe a que al carecer esta lógica de un valor intermedio de verdad no existe modelo para las premisas. En otras palabras, para quien aboga por este sistema todo modelo es un modelo clásico. Pero para poder desarrollar un diálogo entre las partes con la mediación de miLP, el clásico debe conceder un pequeño punto: si hubiera contextos no clásicos, entonces el vocabulario y la relación de consecuencia podrían comportarse tal como lo menciona la lógica LP. Aceptar este condicional de ninguna manera lo lleva a aceptar la legitimidad de estos modelos, sino a suponerlos hipotéticamente para el desarrollo de la discusión.

De esta manera, con la intromisión de miLP en el debate, se obtienen las bases necesarias para el desarrollo de un desacuerdo profundo entre los sistemas. En primer lugar, existe una delimitación clara de aquellos contextos en donde ambos razonan de la misma manera. Los contextos clásicos no solo son *deseables*, sino que son *priorizados* por LP en este debate, pero –de acuerdo a su posición– esto no puede generalizarse a todos los contextos, puesto que existen algunos que son inconsistentes. Considero entonces que la lectura quineana de la situación en la que se encuentra este debate es un tanto pesimista, puesto que existe una amplia base sobre la que ambos pueden razonar y entenderse: la clasicidad de un subconjunto de los modelos disponibles. Viéndolo de esta manera, resulta difícil pensar que la discusión entre las partes es solo terminológica. Así como en los debates que se tienen en este y en otros campos, es necesario estar de acuerdo en al menos algún punto para poder luego argumentar en favor o en contra en los tópicos en donde se esté en desacuerdo. Las disputas lógicas no son la excepción a esto.

En segundo lugar, una pregunta relevante para pensar es: ¿Sobre qué se está discutiendo? Quine afirma que las partes en cuestión debaten sobre el significado de las conectivas lógicas; y al ser ese el tópico de desacuerdo, la disputa no es una real. Pero cuando se brinda atención a lo desarrollado a lo largo de estas páginas, si la lógica que media el debate es miLP, entonces el desacuerdo pasa a encontrarse en la existencia o no de oraciones verdaderas y falsas. Es este el punto que divide las aguas entre el lógico defensor del sistema

clásico y el defensor de LP, puesto que la aparición de una contradicción lleva a apreciar una nueva familia de modelos que antes no se encontraban disponibles. Este desacuerdo se ve representado en miLP por el paso de la validez a la invalidez del argumento cuando se agrega una oración contradictoria a sus premisas.

Se ha encontrado entonces una respuesta que satisface ambos criterios mencionados al inicio de esta sección. Por un lado, el desacuerdo no es tan grande como se esperaba; los modelos clásicos sientan la base sobre la cual el resto de la discusión tendrá lugar. Por otro lado, el tópico a discutir no es el significado de las conectivas lógicas, sino la existencia o no de oraciones verdaderas y falsas. Es posible afirmar entonces que esta propuesta ha superado el desafío de Quine. Por ende, el modelo de revisión de teorías de Priest carece de una dificultad que –en principio– era difícil de sortear.

Conclusiones

A lo largo de estas secciones he argumentado que quien defienda el modelo de Priest tiene argumentos sólidos para evitar la caída en el desafío de Quine. Cuando un defensor de un sistema clásico y uno de LP discuten sobre cual posee un mejor puntaje en alguno de los criterios que supone un debate acerca de la semántica de ambos sistemas, la solución es que este sea mediado por el sistema miLP. Cuando esto sucede, no solo los sistemas tendrán un conjunto de modelos clásicos sobre los cuales acuerdan, evitando la inconmensurabilidad. Y el foco de la discusión virará a la existencia o no de oraciones contradictorias.

Referencias bibliográficas

- Priest, G. (1991). “Minimally inconsistent LP”. *Studia Logica*, 50 (2), 321-331.
- Priest, G. (2016). “Logical disputes an the *a priori*”. *Logique et Analyse*, 236, 347-366.
- Quine, W. V. O. (1986). *Philosophy of logic* (2.^a ed.). Cambridge: Harvard University Press.
- Russell, G. (2015). “The justification of the basic laws of logic”. *Journal of Philosophical Logic* 44, 793-803.

La inteligencia artificial como problema filosófico

La inteligencia artificial se presenta como un novedoso emergente que demanda nuestra reflexión. Como transformación epistémica de cualidades aún difusas y en tanto dispositivo científico-tecnológico de potencialidades aún inexploradas, la inteligencia artificial supone complejidades que convergen con las preguntas más tradicionales del pensamiento filosófico. Esas condiciones parecen convertirla en signo de los tiempos por venir, así como también en un punto de inflexión capaz de funcionar como parteaguas entre un mundo histórico construido por la excepcionalidad humana y otros mundos potencialmente posthistóricos en los que diversos sistemas informáticos podrían desplegarse ya sin la necesidad de referenciarse en lo humano. Pero para volver efectiva la demanda de reflexión a la que este emergente nos enfrenta, resulta indispensable ubicarlo en un arco de debates más amplio, al interior de una historia que se nutre de disputas y querellas entre humanismos, antihumanismos, posthumanismos y transhumanismos. En este sentido, será importante interponer precauciones frente a la fascinación que producen ciertos discursos que se arrojan capacidades oraculares y que rápidamente se convierten en monedas de cambio que sustraen más de lo que ayudan a producir.

Dentro de ese marco, un primer eje problemático respecto de la Inteligencia Artificial pasa por determinar la naturaleza y alcance de su *ser inteligente* en su vinculación con la condición general del *pensar*. Un segundo eje se articula a partir de la consideración de las continuidades y discontinuidades que pueden establecerse entre la ya mencionada excepcionalidad humana estipulada por humanismos de distinto cuño y las posibilidades de una *humanidad aumentada* a partir de nuevas imbricaciones científico-tecnológicas. Esto permite extender el cuestionamiento a la distinción tradicional entre entidades naturales y artificiales hacia otras nociones que en buena medida son deudoras de aquella, como las de *hibridez* o *existencia anfibia*. Por último, un tercer eje problemático habilita reflexiones en torno a los vínculos entre las nuevas lógicas algorítmicas, las dinámicas de producción socioeconómica y las formas de representación política.

En definitiva, si el propósito es comprender en qué medida nuestra actualidad y las previsiones de nuestro futuro se distinguen de nuestro pasado, se vuelve necesario examinar cuánto de lo anterior permanece en lo nuevo y hasta qué punto lo que se presenta como nuevo conserva o enmascara lo anterior.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Eduardo Luis Bianchini, Sebastián Botticelli, Alejandro Boverio, Samuel Cabanchik, Eleonora D'Alvia y Ana Laura Vallejos.

La gubernamentalidad algorítmica: los procesos de subjetivación del siglo XXI

Ana Laura Vallejos (UBA)

Resumen: El presente trabajo se propone abordar la noción de gubernamentalidad algorítmica, concepto que constituye una reapropiación contemporánea del marco teórico de Michel Foucault, quien introdujo la noción de gubernamentalidad para pensar las técnicas de gobierno de la población y producción de subjetividad a fines de la década de 1970. Ante el avance tecnocientífico acelerado del siglo XXI, la aparición de la Inteligencia Artificial constituye un hito más en la transición de campo epistemológico. En la era de la gubernamentalidad algorítmica el sustrato material de nuestros cuerpos es parte de un entramado en el cual intervienen la tecnología, el consumo, y las estadísticas: elementos de la producción de la subjetividad tanto a nivel individual como a nivel de la especie. El desafío aquí planteado es tratar de repensar la utilización de estas nuevas herramientas, en qué medida la democratización de estas tecnologías es posible y beneficioso para la vida humana y en qué medida potencialmente lo contrario.

Palabras clave: Gubernamentalidad; subjetividad, Foucault, Inteligencia Artificial, población.

Consideraciones preliminares

Para comenzar quisiera presentar una discusión acerca de la definición misma de inteligencia artificial, lo cual requiere hacer un examen minucioso de los elementos implicados. Para proceder analíticamente en ambos términos habría entonces que definir (o al menos tratar de esbozar algunas características) qué estamos considerando inteligente y qué artificial. La inteligencia como sustantivo, y la artificialidad como adjetivo de la misma. ¿Podemos cabalmente considerar los procesos algorítmicos que lleva adelante un *software* de AI como inteligentes? Y si la respuesta es positiva habría que aclarar bajo qué condiciones. ¿Nos veremos ante la necesidad de reconsiderar y quizás reformular la definición que teníamos hasta ahora de la inteligencia y del artificio?

Noticias de todo el mundo durante este año 2023 nos anunciaron que programas y aplicaciones de AI han ganado concursos de arte, han realizado producciones escritas complejas que han sido aprobadas por jurados en revistas científicas, han superado pruebas lógicas de alto nivel, han podido resolver diagnósticos médicos, resolver casos judiciales, entre otros. Algunos programas de AI pueden crear códigos de programación de extensiones muy complejas en pocos segundos, y otros crear imágenes, poesías, ensayos, cuentos, entre otros fenómenos de una larga lista que hoy parece sorprender.

En primer lugar, me gustaría tratar sintéticamente de entender cómo funciona este fenómeno a nivel técnico y cuáles son sus antecedentes. Pensemos en los programas o

aplicaciones más comunes utilizados a nivel global por millones de usuarios a partir de este 2023 (Chat GTP de OpenAI, Bard de Google, Bing de Microsoft) que funcionan básicamente como un chat interactivo con quién los usuarios pueden entablar una conversación y hacer diversos tipos de consultas y requerimientos. Podemos hacerles preguntas conceptuales como por ejemplo qué es un paradigma para Thomas Kuhn o hasta solicitar ayuda más bien práctica o técnica, por ejemplo pedirle que genere un código de HTML, CSS y Javascript para una página web. Cualquiera de estas consultas pueden responderlas en cuestión de segundos y con aparente precisión y solvencia. Pareciera que hay un entendimiento procesando cada pregunta y respondiendo de manera sorprendentemente humana. Pero esto no es así. Los ingenieros de *software* explican el funcionamiento de este tipo de sistema informático: en realidad estos motores poseen décadas de desarrollo y algunos antecedentes que son bien conocidos por los usuarios hace años. Estas aplicaciones de AI son *chatbots*, modelos matemáticos aplicados a través de algoritmos complejos a un *software* de producción de texto. Cabe aclarar que existen otras aplicaciones de AI que producen imágenes, videos o audios. Estos ejemplos que citamos previamente son aplicaciones destinadas a la producción de texto. ¿Cómo generan textos? Se trata de un *software* que genera texto en lenguaje natural a partir de patrones matemáticos generados por estadística. Básicamente cuando leemos palabras en Chat GTP lo que vemos en realidad es una traducción del resultado de una operación matemática a palabras del lenguaje natural. La aplicación tiene para cada palabra un código matemático, y para la conformación de una oración, o de una frase, la unión de palabras responde a una probabilidad estadística. Dichas estadísticas son generadas a partir de una amplia base de datos (no siempre actualizada) que incluye libros, artículos científicos, noticias, entre otras fuentes. Si le pedimos a Chat GTP la definición de *Dasein* en la filosofía heideggeriana su respuesta será la plasmación del resultado estadístico de todas las fuentes mencionadas. La redacción en realidad refleja un algoritmo matemático. ¿Cuántas veces en las fuentes que utiliza se emplearon palabras como Ser-ahí, analítica existencial, finitud y muerte en el marco de la filosofía heideggeriana? ¿En qué orden, sucesión y con qué frecuencia aparecen? Todas aquellas palabras poseen un enlace estadístico, para nuestra aplicación son solo números. Lo novedoso resulta sin duda de la sofisticación y complejidad del algoritmo matemático que enlaza los códigos numéricos y los traduce en palabras del lenguaje natural. Pero en términos estrictos el funcionamiento de dicho procesador de texto es similar al predictor de los teléfonos celulares, o al predictor de mails de Google. Cada vez más empresas invierten recursos en diseñar predictores personalizados a partir del procesamiento de la escritura de usuarios, utilizando diversas bases de datos. Sí solicitamos a Chat GTP la letra de una canción compuesta al estilo de Jorge Luis Borges el resultado

responderá a la probabilidad estadística de unión de palabras a partir de todas las fuentes borgeanas que la aplicación tiene a su disposición. Se trata de un sofisticado algoritmo de predicción, similar al utilizado por los sistemas de predicción meteorológica que también funcionan con una amplia base de datos. Estas aplicaciones, por más sofisticadas que sean, no poseen capacidad de producción conceptual en el sentido humano, no existe intencionalidad o entendimiento de las palabras, solo una conexión algorítmica de números traducida al lenguaje natural. Se trata de programas entrenados a partir de lo que los ingenieros de sistemas llaman *redes neuronales*, que son básicamente algoritmos de aprendizaje para sistemas computacionales. Ya que estos motores son capaces de mejorar sus respuestas a partir de la interacción con los usuarios porque disponen así de cada vez más perfeccionamiento. Para finalizar esta sección introductoria, quisiera señalar que una aplicación como Chat GTP produce texto de manera computacional, así como la calculadora computacional resuelve problemas matemáticos, sin ser una inteligencia en sí misma que conoce o entiende de matemática, sino que funcionan a partir de los microprocesadores que tienen instalados para resolver de manera estadística un desafío matemático. La inteligencia allí podríamos preguntarnos si no es en todo caso la producción humana de esos microprocesadores y de esos complejos algoritmos matemáticos y de sistemas.

Cabe la posibilidad de plantearse la pregunta de si la AI no representa una producción de discurso sin mediación de la subjetividad. Donde se elabora un discurso pero ese discurso no es producido por un sujeto. No hay mediación subjetiva, no hay un entendimiento mediante, ni intencionalidad, ni conciencia, sino que las palabras se conectan a través de un complejo sistema de predicción, pero estrictamente hablando no son palabras sino códigos, códigos basados en números. ¿Podemos considerar entonces a esa unión de palabras como un discurso? Porque ante nosotros se revela la siguiente pregunta (que debemos responder de manera colectiva): ¿acaso este tipo de AI puede en el futuro cercano ser utilizada para reemplazar masivamente la mano de obra humana? (Naciones Unidas, 2022). Ya que una calculadora resuelve de manera más rápida y segura una simple cuenta, ¿por qué no tendrían estas aplicaciones de AI la capacidad de reemplazar a trabajadores capacitados de diversos rubros como diseñadores web o gráficos, abogados, médicos o incluso hasta psicólogos o docentes? Estamos en un escenario similar al de las primeras revoluciones económico-productivas de la modernidad e incluso del siglo XX, similar a la incertidumbre que sentían aquellos que presenciaron la emergencia de las primeras máquinas, y luego ante la llegada de la automatización en grandes fábricas (Vadillo Bueno, 2020). Vivimos en la era de una gubernamentalidad algorítmica, donde el gobierno de la población ahora es mediado por todos

estos sistemas computacionales que son utilizados por Estados y corporaciones a nivel global. Y no sabemos aún a qué horizonte nos puede conducir este escenario de aquí a unos pocos años. Precisamente es aquí donde aparece la necesidad de debatir estas cuestiones desde una óptica filosófica y es lo que intentaremos realizar a continuación.

La gubernamentalidad algorítmica

Para empezar quisiera adoptar una actitud arqueológica, siguiendo el método analítico de Michel Foucault, es decir, realizar una indagación de la constitución de los saberes actuales y producir entonces un análisis de la AI como recurso informático, la cual promete revolucionar la manera en que estudiamos, producimos texto, y otros procesos cognitivos-epistémicos. ¿Qué nos permite este marco conceptual arqueológico? En primer lugar, intentar pensar y determinar el campo epistemológico o episteme en la que este tipo de aplicaciones hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad (Foucault, 2008). Siguiendo esta forma de análisis, podríamos afirmar que el desarrollo de los motores de AI se sostienen en un campo que define sus condiciones de posibilidad. Así la actitud arqueológica nos obliga a considerar este tipo de desarrollo científico-técnico en su contexto histórico, analizar sus antecedentes pero también y fundamentalmente adoptar una mirada horizontal entre los saberes. ¿Cómo es el mundo donde estas aplicaciones surgen? ¿A qué necesidades responden y también qué necesidades crean? Entonces esta mirada nos permite pensar más allá de la simple consideración de la IA como la gran revolución informática del siglo XXI, o al menos salir de una visión del desarrollo tecnológico como un desarrollo continuo y acumulativo que refleja el progreso de la técnica humana. Podemos reconocer las potencialidades del desarrollo tecnocientífico por supuesto, no adoptamos aquí una actitud tecnofóbica en absoluto, pero también nuestro deber es preguntarnos por las implicancias éticas de este tipo de desarrollos y sus consecuencias a nivel social. ¿Representa en su conjunto una potencial herramienta en beneficio de la vida humana? ¿A qué intereses responde?

En segundo lugar, en las consideraciones preliminares se introdujo el concepto de gubernamentalidad algorítmica. Para adentrarnos en este concepto es preciso señalar que forma parte de las teorías contemporáneas que retoman el legado de Foucault. Para explicar el funcionamiento de la gubernamentalidad, es preciso sintéticamente mencionar el concepto de biopolítica. A pesar de que se han escrito ríos de tinta sobre dicho concepto en las últimas décadas, la biopolítica podríamos definirla como: una forma de poder nacida en las sociedades modernas occidentales, donde las estrategias del Estado e instituciones no gubernamentales se

centran en la organización y gestión de la vida biológica de la población (Foucault, 2006). El primer registro de la utilización por parte de Foucault del término biopolítica pertenece a una conferencia dictada en Río de Janeiro en el año 1974 titulada “El nacimiento de la medicina social”, en el marco de un curso sobre medicina social dictado por la Universidad del Estado de Río de Janeiro. Allí explica que el control de la sociedad sobre los individuos no se ejerce solo a nivel de la conciencia o ideología sino a través del cuerpo y con el cuerpo. Por ello, la biopolítica es una manera de hacer vivir, de administrar la vida (Foucault, 1999). El biopoder administra y gestiona la vida. En *La voluntad de saber* afirma que lo biológico se refleja en lo político y viceversa (Foucault, 2014). El hecho de vivir, la vida biológica forma parte en la modernidad del campo de control del saber. Aquí podemos observar además cómo convergen los análisis arqueológicos y genealógicos en la producción foucaultiana, el interés por la construcción del saber y por los mecanismos de ejercicio de poder. En este contexto es interesante explicitar cómo Foucault entiende que aquello que llamamos vida natural no sería tal en su pureza sino que está atravesada por los mecanismos socio-culturales de disciplinamiento.

Vivimos en la era de la gubernamentalidad que ha sido descubierta en el siglo XVIII. (Foucault, 2006, p. 137)

La noción de gubernamentalidad no está presente explícitamente en los libros publicados en vida de Foucault, dicho concepto es reelaborado por los estudiosos de su obra a partir de la publicación de sus cursos en el Collège de France. En esta etapa Foucault desarrolla los análisis de las formas de disciplinamiento y normalización no solo de los sujetos sino de las poblaciones. En el curso del ciclo lectivo 1977-1978 titulado “Defender la sociedad y hasta Nacimiento de la biopolítica”, realiza diferentes análisis de las experiencias de gobierno de la población. En estos cursos y en los libros publicados en el lapso de aquellos años (*La voluntad de saber; Vigilar y castigar*) realiza extensas descripciones sobre el funcionamiento del biopoder y sus experiencias, situando lo que llama el *umbral de modernidad biológica*, que constituye el momento en que la vida biológica adquiere una significación política, la vida biológica se convierte en objeto de gobierno.

La gubernamentalidad opera como concepto que complementa en esta época el análisis del mecanismo y de las dinámicas del poder, en los cursos en el Collège de France a fines de la década de 1970 el autor realiza una descripción de las técnicas de gobierno de los vivos (en una

relación doble, del sujeto consigo mismo y respecto de las relaciones entre sujetos). Para Foucault, gobernar consiste en conducir conductas en sentido amplio, la gubernamentalidad entonces es definida como:

El conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma bien específica, aunque compleja, de poder, que tiene como objetivo principal la población. Como forma mayor la economía política, como instrumento técnico fundamental los dispositivos de seguridad. (Foucault, 2006, p. 136)

Estudiar la gubernamentalidad permite problematizar en Occidente el desarrollo de toda una serie de saberes que surgieron como herramientas y complementos de esta forma específica de gobierno/biopoder: como por ejemplo la estadística y la medicina del Estado. Saberes que facilitaron una instrumentalización de la conducción de conductas de la población. En el siglo XVIII observamos un desarrollo en las potencias europeas (Alemania, Francia, y Reino Unido) de políticas públicas como censos, primeras campañas vacunatorias, primeras políticas públicas de salud para trabajadores, entre otros. En definitiva, experiencias históricas concretas del ejercicio del gobierno de la población, que dejan en evidencia una racionalidad del Estado y también cuestión a tener en cuenta de la tendencia liberal de esta racionalidad (Foucault, 2012).

Actualmente, cuando se habla de gubernamentalidad algorítmica se retoma estas descripciones foucaultianas y se incorporan a las formas de conducción de conductas de la población los desarrollos tecnológicos basados en herramientas de programación, aplicaciones informáticas de adquisición y clasificación de datos a través de plataformas digitales, lo que hoy llamamos *Big Data*, o *Data Analytics*. Dicho concepto es definido por el Observatorio Nacional Big Data de Argentina como:

Big data se refiere a una gran cantidad de información que solo se puede procesar mediante el uso de herramientas digitales y que sirve para responder preguntas a través del análisis de enormes volúmenes de datos. Se trata de un paradigma que se caracteriza por lo que se conoce como las cinco V del big data: volumen, velocidad, variedad, veracidad y valor. La Unión Internacional de las Telecomunicaciones (UIT) define al big data como una práctica que permite la recopilación, el almacenamiento, la gestión, el análisis y la visualización, potencialmente en tiempo real, de amplios conjuntos de datos con características heterogéneas. En concreto, las tecnologías que permiten el procesamiento de grandes volúmenes de datos permiten resolver distintos retos al tiempo que también crean nuevas oportunidades de desarrollo en el sector público y el sector privado. (Observatorio Nacional Big data, 2021)

En definitiva, lo que vemos aquí es la manera en que los desarrollos tecnológicos de software y sus algoritmos de cálculo constituyen una herramienta para mejorar la conducción de conductas de la población a través de sus estadísticas, estadísticas que, además, a diferencia de las tradicionales, tienen la ventaja de actualizarse constantemente de manera automática.

Este fenómeno no funciona solo a nivel estatal, es decir para planear políticas públicas sino también para las grandes corporaciones, es decir, para orientar las políticas de producción, venta y consumo. En la pandemia vimos la realización plena de ambas variantes: por un lado, las herramientas tecnológicas fueron elementos novedosos para la gestión gubernamental de la crisis sanitaria (organización de la campaña de vacunación, permisos para circular a través de aplicaciones móviles, visualización a través de mapas de focos geográficos de contagio, entre otros). Y, al mismo tiempo, por otro lado, muchas empresas y corporaciones recopilaban masivamente datos gracias a la exponencial curva hiperbólica de uso de internet. Estos datos a su vez sirven para construir un perfil de consumidor, el cual es indispensable para la realización dirigida de la publicidad y campañas de marketing. La segmentación de la publicidad fue en la pandemia, momento en el cual estalló lógicamente el boom de las compras virtuales, un éxito; en un alto grado el perfil de consumidor cumplió con las expectativas de las empresas. Así por ejemplo, sitios de compra-venta utilizan datos de búsquedas de usuarios que extraen y compran de manera legal a otras empresas dedicadas a la recopilación de datos. Hace años estas empresas trabajan con análisis predictivo del *Big Data* a través de la inteligencia artificial, perfeccionando los perfiles de consumo y perfeccionando sus políticas de marketing.

He aquí las dos caras de la gubernamentalidad algorítmica: la estatal propiamente dicha, y la del sector corporativo/privado. Ambas, por supuesto, en estrecha conexión e interrelación. Las empresas de *software* han ganado un amplio terreno en la vida cotidiana de las personas. Aquí, en este contexto, amerita la pregunta acerca de sus consecuencias a nivel de la producción de subjetividad, ya que la constitución de las subjetividades y las relaciones intersubjetivas están en gran medida atravesadas por estas aplicaciones digitales: redes sociales para compartir la vida cotidiana con familia y amigos, aplicaciones de traslado local que reemplazan a los taxis, aplicaciones para entretenerse, ver una película online, para escuchar música o podcast, para ver una clase de filosofía *online*, aplicaciones para realizar compras en supermercados, aplicaciones para comprar comida a domicilio de manera tercerizada, aplicaciones para gestionar las cuentas bancarias, aplicaciones para solicitar un turno médico; plataformas para buscar trabajo, plataformas para solicitar becas a organismos internacionales, aplicaciones educativas como campus digitales como complemento de nuestros estudios, incluso

aplicaciones de citas para encontrar pareja (también según una compatibilidad por supuesto algorítmica). El algoritmo es el nuevo cupido, esta vez es un cupido matemático, estadístico. Todos los campos de lo comercial y de lo administrativo, pero también de lo afectivo e intersubjetivo, están globalmente atravesados por la gubernamentalidad algorítmica.

La lógica de conducción algorítmica conduce nuestras acciones capilarmente. El punto aquí es reflexionar sobre las consecuencias deseables e indeseables de esta conducción. Y si en tal caso, habría una manera de responder o reaccionar a aquello que no deseamos de esta forma de poder. En este trabajo la perspectiva no es de rechazo ni mucho menos de tecnofobia, para rechazar la gubernamentalidad algorítmica tendríamos que rechazar cualquier herramienta tecnológica y eso constituye hoy una especie de ostracismo posmoderno. El desarrollo de AI es un capítulo más en el perfeccionamiento técnico esta forma de poder de conducción algorítmica, la AI no solo puede producir texto mediante un mecanismo predictivo como vimos con Chat GTP, sino que además produce y predice perfiles generales de los usuarios para retroalimentar todo este circuito de la información. Una pregunta final provisoria podría ser: ¿cómo podríamos interactuar con estas formas de conducción algorítmica de manera tal que no dejemos que sean solamente utilizados bajo una racionalidad liberal de mercado? Esta posibilidad quizás sea el desafío del futuro más inmediato.

Referencias bibliográficas

- Castro, E. (2018). *Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). “Nacimiento de la medicina social”. En *Estrategias de poder. Obras esenciales*. Vol. II. Buenos Aires: Paidós (pp. 363-384).
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (Ciclo lectivo 1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2012). “La política de la salud en el siglo XVIII”. En *El poder, una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo XXI (pp. 211-229).
- Foucault, M. (2014). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Naciones Unidas (2022). *Recomendación sobre la ética de la inteligencia artificial*, Noticias ONU, https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000381137_spa
- Observatorio Nacional Big Data (2021). *Big Data: Análisis comparado sobre estándares regulatorios a nivel regional*. Buenos Aires: Secretaría de Innovación Pública. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2021/04/bd_benchmark_v3_-_diseno.pdf
- Vadillo Bueno, G. (2020). “Futuros de la inteligencia artificial”. *Revista Digital Universitaria (RDU)*. 21 (1). DOI: <http://doi.org/10.22201/codeic.16076079e.2020.v21n1.a3>

Lenguaje expresivo y discurso de odio

El presente simposio agrupa un conjunto de trabajos que exploran dos fenómenos diferentes, pero íntimamente relacionados: el significado expresivo y el discurso de odio. Encontramos ejemplos de significado expresivo en los adjetivos evaluativos, las construcciones de epíteto, los exclamativos expletivos, los honoríficos y los peyorativos de grupo, entre otros. El significado expresivo se distingue del significado descriptivo (es decir, el significado condicional veritativo) tanto por su función específica, típicamente la de comunicar información acerca de las actitudes del hablante en el contexto de emisión, como por su comportamiento en diferentes entornos semánticos y pragmáticos (e.g. escapa al alcance de operadores lógicos, puede ser repetido sin redundancia, está típicamente orientado al hablante, no presupone ninguna información contextual, entre otros). El segundo es un fenómeno discursivo relacionado con el potencial del lenguaje para instituir normas y, en última instancia, causar daño, sea este de tipo moral, epistémico o de algún otro tipo. El fenómeno del discurso de odio se enfocará desde una aproximación lingüística a la injusticia basada en la pertenencia a un grupo (*group-based injustice*). La premisa fundamental de este enfoque es que el lenguaje no funciona como un mero indicador de una situación de (in)justicia extrínseca, sino que constituye en sí mismo un mecanismo de institución o perpetuación de normas sociales (in)justas.

El simposio busca explorar la conexión entre estos dos fenómenos. Por un lado, contribuir al desarrollo de una semántica formal composicional, empíricamente adecuada, del significado expresivo, a través de la caracterización y el análisis teórico de diversas construcciones del español del Río de la Plata. Por el otro, se conectará esta teoría semántico-pragmática con el análisis de fenómenos discursivos con alto impacto social y político, en particular el discurso de odio y la pornografía.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Eduardo García Ramírez, Andrés Saab, María Florencia Silva, Fernando Carranza, Victoria Ferrero Cabrera, Sofía Checchi Ugrotte, Leandro Cherñavsky, Federico Jaimes, Nicolás Lo Guercio y Alfonso Losada.

La pornografía y el silenciamiento: ¿por qué se necesita una regulación de la industria pornográfica?

Leandro Cherñavsky (UBA, SADAF)

Resumen: Defenderé que cierto discurso pornográfico, a saber, representaciones eróticas violentas e inequitativas, constituye un daño a la libertad de expresión de la mujer, es decir, es constitutivo del silenciamiento, y puede considerarse como causante de otros daños. Realizando un análisis teórico sobre el silenciamiento y tomando estudios de campo realizados en diferentes países, quedará en evidencia una relación entre la pornografía y algunos efectos negativos relacionados con la mujer y la sexualidad. Particularmente, se mostrarán nexos entre el consumo pornográfico y ciertas expectativas, presiones y expresiones violentas en torno a la figura de la mujer.

Palabras clave: pornografía; silenciamiento; feminismo; liberalismo.

Introducción

En estos tiempos, englobar a la pornografía como una unicidad sería un error. Existen variadas maneras de producción, contenido y consumo de pornografía que no pueden ser consideradas como equivalentes en un mismo análisis. Lo que me interesa, en vistas de este trabajo, es lo que produce un tipo de pornografía que representa un porcentaje grande de las producciones pornográficas: aquella que representa subordinación y destrato general a un conjunto particular de individuos. Específicamente abordaré el tipo de pornografía que ha sido eje de discusión entre, principalmente, feministas y liberales: aquella considerada, por algunos, violenta o dañina hacia la mujer. Hay que notar que la elección no es arbitraria: es el tipo de pornografía con mayor cantidad de contenido creado, mayor oferta (en las páginas pornográficas más visitadas son los videos recomendados, los que se ofrecen al consumidor si este no realiza ninguna búsqueda específica) y mayor consumo.

A lo largo de los años se desarrollaron discusiones y argumentos acerca de la prohibición de la pornografía, tanto a favor de esta prohibición (MacKinnon, 1987) como en contra (Dworkin, 1981). Los debates priorizaron ciertos ejes de discusión. Aquí me interesa abordar la discusión dentro del ámbito del liberalismo. La problemática central a abordar será la libertad de expresión en los discursos relacionados con la pornografía.

Este trabajo se dividirá en tres partes: en primer lugar, se realizará un tratamiento teórico e histórico acerca del silenciamiento en relación con la pornografía y la mujer. Luego, se traerán a colación algunos estudios de campo en torno a la pornografía y sus efectos, que fueron

realizados en distintos países en los últimos años. Por último, se concluirá el trabajo, alegando la importancia de la regulación de la actividad pornográfica.

1. Silenciamiento

Un gran exponente del liberalismo y la libertad de expresión (*freedom of speech*) es John Stuart Mill, que, si bien no realizó aportes a la temática de la pornografía, sus textos son utilizados para defender tanto la postura a favor de la prohibición de la pornografía, como aquella que aboga en contra. En particular, Cowen (2016), desde la teoría de Mill, argumenta en contra de quienes defienden la prohibición de la pornografía. Cowen apela a una defensa clásica del liberalismo sobre el derecho a la libre expresión, argumentando desde el punto de vista de los consumidores de pornografía, como así también de quienes la crean. De esta manera, si un Estado prohíbe cierta actividad pornográfica, estaría atentando contra un derecho básico de libre expresión e incluso de expresión artística. Aún más, Green (2005) defiende que la pornografía significa un bien para la sociedad ya que impulsa el debate crítico de ciertas problemáticas que pueden ser consideradas tabú, pero que, en realidad, son estigmatizantes. En esta perspectiva, la pornografía es liberadora para quienes viven juzgados moralmente por sus gustos sexuales o por su manera de ser. La censura de la actividad pornográfica, entonces, atentaría contra la libertad de libre discurso que es defendida por Mill, resultando en consecuencias morales negativas reales para la sociedad y evitando sus efectos positivos.

El análisis utilitarista que ellos proponen contrasta fuertemente con la postura de ciertas feministas liberales que también apelan a la libertad de expresión como sustento para defender, al menos, una regulación de la actividad pornográfica. Dentro de esta tradición se ubica a quienes defienden que la pornografía es un tipo de discurso y, especialmente, un discurso de odio que constituye “silenciamiento” a un grupo representado. Según esta posición, el discurso pornográfico es un acto que normaliza la subordinación y el destrato general a la mujer en el contexto de relaciones sexuales, constituyendo una realidad en donde ciertos actos de habla emitidos por una mujer no alcanzan la fuerza ilocucionaria intencionada (Langton, 1993). Esto significa que la pornografía produce, al menos, una merma en la recepción (*uptake*) de la fuerza ilocucionaria de los actos de habla de las mujeres. Kukla (2014) realiza un relevamiento de cómo el silenciamiento de la mujer existe en diversos ámbitos dentro de nuestras sociedades, mostrando así los efectos existentes de no poder lograr alcanzar la fuerza ilocucionaria intencionada al entablar un acto de habla. El silenciamiento constituido por la pornografía rebasa la frontera de la palabra y se materializa en actos criminales como violaciones, abusos de poder, etc., ante la imposibilidad de que la fuerza ilocucionaria de ciertas locuciones de la

mujer (por ejemplo: una negativa al consentimiento de una relación sexual) sea reconocida como tal. Lo que se propone desde esta rama, entonces, es que existe un derecho negado a la libre expresión de la totalidad de las mujeres: la libertad de expresión de la pornografía atenta contra la libertad de expresión de las mujeres al coartarle la posibilidad de expresar libremente ciertos actos ilocucionarios.

En respuesta a esta postura, Jacobson (1995), tomando las ideas de Mill, afirma que la libertad de expresión defendida por el último no incluye *actos de habla*. Es más, Jacobson defiende la idea de que Langton está equivocada y que, teniendo en cuenta su teoría, no es posible defender la existencia de una violación real a una mujer. Jacobson sostiene que es un sinsentido hacer depender la fuerza ilocucionaria al *uptake* de un auditor particular: si ese fuera el caso, un hombre que no reconoce la negativa a tener relaciones sexuales de una mujer que dice “no”, silencia la fuerza ilocucionaria de esa negativa y, en realidad, esa negativa nunca existe. Por lo tanto, hacer depender la fuerza ilocucionaria del *uptake* del auditor lleva tener que afirmar, en este caso, que nunca hubo una negativa de la mujer a tener sexo y, por ello, nunca hubo una violación. Para Jacobson esa negativa sí tiene fuerza ilocucionaria, es decir, no está silenciada. El problema es que Langton hace hincapié en el *uptake* del auditor, pero eso deja el tratamiento de la fuerza ilocucionaria a la perversidad del escucha. El punto de Jacobson es que la negativa manifiesta de participar de un encuentro sexual debe ser entendida como tal por una audiencia *competente* y no por la de un particular.

Sin embargo, Greasley (2020) presenta un análisis del silenciamiento, dentro de la línea de Langton, que explica cómo, en realidad, el silenciamiento no depende del *uptake*, ni de un particular, ni de una audiencia *competente*. Para Greasley, el silenciamiento implica un ‘sabotaje’ de una figura de autoridad hacia un acto de habla. Existen condiciones reales del mundo, relacionados con una autoridad normativa existente, que pueden entorpecer, sabotear y desarmar ciertos actos ilocucionarios. La autoridad a la que Greasley apela en sus ejemplos es una autoridad que ejerce normativas sociales. De esta manera, ya no interesa el *uptake* de quien recibe el acto ilocucionario, sino que el foco está puesto en las condiciones de felicidad de la emisión de un acto de habla. La idea general del silenciamiento es, desde esta nueva perspectiva, que la autoridad normativa hace imposible las condiciones de realización de un cierto acto ilocucionario. A pesar de que, para ella, es necesaria evidencia, afirma que la industria pornográfica podría ser considerada una autoridad en establecer convenciones normativas acerca de la actividad y el consentimiento sexual.

El argumento de la autoridad esgrimido por Greasley parece ser atinado. Los argumentos en contra del *uptake* no tienen lugar porque el silenciamiento no se relaciona con

eso. Las condiciones normativas instauradas por una figura de autoridad son las que nos van a permitir analizar si hay ciertos actos ilocucionarios que están siendo saboteados por esas mismas condiciones. Sin embargo, por más que concuerde con esta última postura, es necesario sustentarla con pruebas reales.

2. Estudios de campo

En relación con la línea argumental anterior, parece que lo más necesario para demostrar una conexión entre la pornografía y un daño perpetuado hacia la mujer es con datos. Se han realizado varios estudios de campo en torno a la pornografía, las fantasías sexuales, los crímenes sexuales y la educación sexual. Aquí me referiré solamente a tres estudios realizados en tres países diferentes, de manera cronológica. En primer lugar, un estudio realizado en Inglaterra en el año 2013, apuntado a adolescentes y el concepto de consentimiento; luego, un estudio sobre fantasías sexuales realizado en 2014 en Québec (Canadá) y, por último, un estudio en Australia, del año 2020, acerca de violencia sexual en el ámbito de la pareja íntima. La idea de este capítulo es explicar, brevemente, en qué consiste cada estudio y qué conclusiones se pueden establecer en relación con el tema trabajado aquí.

2.1 “Sex without consent, I suppose that is rape”: How young people in England understand sexual consent

El título de esta sección es como se titula el estudio (Coy et al., 2013) en donde realizan cuestionarios y entrevistas a adolescentes con el objetivo de establecer el concepto de consentimiento sexual con el que estos se comprometen. Más allá de lo interesante y vasto del estudio, acá rescato los puntos más importantes acerca de la pornografía y lo que ella significa para los adolescentes. Como resultado de las entrevistas, “la pornografía [...] fue referida por casi todos los jóvenes varones [...] como una guía en el sexo” (p. 12). El estudio revela que, para los adolescentes, el acceso a la pornografía es completamente instantáneo desde los celulares con acceso a internet y que la pornografía es funcional a explicar y educar acerca de cómo tener sexo. La pornografía, en este sentido, reemplaza o llena un vacío educativo. De esta manera, las producciones pornográficas, según algunos jóvenes, “moldean actitudes sexistas y expectativas” (p. 12). Incluso los mismos jóvenes, tanto varones como mujeres, llegan a la conclusión de que “la pornografía no sólo erotiza la dominación del hombre sobre la mujer, [...] sino también que esto influencia sus percepciones sobre sus pares femeninos” (p. 45).

El estudio concluye con ciertas respuestas otorgadas por los investigadores. El tema central del estudio es acerca del concepto de consentimiento, por lo cual sus conclusiones se

relacionan con esa temática. Es interesante notar que el consentimiento se compone, según la ley vigente en Inglaterra, de dos elementos: capacidad de consentir y libertad de consentir. Una conclusión de la investigación es que los jóvenes entienden el consentimiento mayoritariamente sólo como la capacidad de negarse o acordar a un encuentro sexual. La cuestión de la libertad de consentir, que tiene relación, entre otras cosas, con presiones sociales, identidades de género construidas y miedos a represalias, no es considerado central para ellos como un elemento importante para realizar un acto de consentimiento.

Para concluir la exposición de este estudio, es notable que lo más profundo de las construcciones sociales suelen ser las más inaccesibles al sentido común. En este estudio se pone de manifiesto la figura de una autoridad normativa que regula expectativas de conducta sexual divididas por género. Las construcciones sociales y estas expectativas pueden estar construidas por varios medios, incluidos los medios de comunicación o las publicidades, tal como propone Held (2014). Sin embargo, “la pornografía juega aún un papel más central, utilizada por casi todos los jóvenes varones [...] como guía, y reportada por sus pares femeninos como moldeando actitudes y expectativas sexistas” (Coy et al., 2013, p. 68). Esta investigación parece aportar evidencia de que el acceso irrestricto a la pornografía está funcionando como un acceso a la educación sexual de los jóvenes: educación no regulada, en donde se pone en juego la construcción de identidad, la relación con sus pares, las diferencias de género y una enseñanza acerca de la dominación del hombre por sobre la mujer, que es representada como un objeto.

2.2 What Exactly Is an Unusual Sexual Fantasy?

Este estudio (Joyal et al., 2015) se realizó en 2014, en Québec, con un cuestionario por internet dirigido a personas entre 18 y 77 años. La edad promedio de los encuestados es de alrededor de 30 años, con casi igual número de mujeres que de varones. El objetivo de la encuesta es determinar qué y cuántas fantasías sexuales pueden considerarse como inusuales. Como puede notarse, el estudio no tiene una orientación hacia el tema de la pornografía, únicamente es acerca de fantasías sexuales. La conclusión general a la que se arriba en el estudio es que prácticamente todas las fantasías sexuales que son consideradas como inusuales son, en realidad, estadísticamente comunes.

Lo que me interesa para este trabajo son los resultados acerca de las fantasías que incluyen dominación o violencia hacia la otra persona, y cómo eso se refleja en la diferencia de género. Los datos arrojados por la investigación muestran que el 22,6 % de los varones han fantaseado con abusar sexualmente de una persona que esté borracha, dormida o inconsciente.

Igualmente, el 22 % de los varones ha fantaseado con forzar a alguien a tener relaciones sexuales. En esos dos puntos, el porcentaje de las mujeres con esas fantasías es del 10,8 %, es decir, prácticamente la mitad. Respecto a la fantasía de azotar o flagelar a alguien para obtener placer sexual, el 43,5 % de los varones afirma haberla tenido, así como el 23,8 % de las mujeres. La diferencia es considerable. Inversamente, en ciertas categorías, las mujeres responden afirmativamente a posiciones pasivas de dominación: fantasía de ser atada/o por alguien para obtener placer sexual de 52,1 % por sobre 46,2 % de los varones; fantasía de ser azotada/o o flagelada/o de 36,3 % por sobre 28,5 %; y fantasía de ser forzada/o a tener sexo 28,9 % contra 30,9 % de los varones. Si bien en las categorías de fantasías sexuales sumisas las mujeres suelen responder más positivamente que en las dominantes, la diferencia con los varones no resulta considerable en comparación con la diferencia obtenida en las categorías donde la fantasía reside en ser el agente activo o violento.

El foco del estudio está puesto en una cuestión estadística acerca de fantasías sexuales, y no es la idea ahondar en cómo esas fantasías son creadas o existen en las construcciones personales. Estadísticamente, las fantasías de ejercer una agencia de dominación con fines sexuales por sobre otra persona son mayoritariamente existentes en varones, mientras que las fantasías de sumisión son más comunes en mujeres. No creo que nadie afirme que las fantasías y deseos sexuales son creados naturalmente, por cuestiones de género determinadas al nacimiento. Los deseos y las expectativas surgen dependiendo de las posibilidades reales del mundo. Esa brecha porcentual respecto de las fantasías sexuales de dominación es creada por las construcciones sociales existentes. Como fue notado con el estudio anterior, esa creación de deseos y expectativas puede vincularse con la pornografía como manera de educar en términos sexuales.

2.3 Recognizing Connections Between Intimate Partner Sexual Violence and Pornography

El estudio realizado en 2020 en Australia, traído por Tarzia y Tyler (2021), consiste en entrevistas realizadas a mujeres que consideran haber sufrido violencia sexual propiciada por sus parejas íntimas. En las entrevistas, en ningún momento la entrevistadora menciona la pornografía. Esta omisión se debe a que la finalidad del estudio es establecer algún nexo entre la violencia de las parejas íntimas y la pornografía, y, por ello, es central que dicha conexión se produzca desde el discurso de las víctimas, sin influencia de quien entrevista. A pesar de no nombrar el tema, las víctimas le atribuyen a la pornografía una importancia central respecto de lo que ellas sufrieron. Una de cada cinco mujeres menciona que sus parejas querían recrear situaciones que vieron en producciones pornográficas. La utilización de la pornografía como

una guía sexual que normaliza ciertas situaciones sexuales aparece, sin preguntar, en los discursos de las víctimas. Esto lleva a las mujeres a considerar que el “sexo se convirtió en un lugar de poder y dominación” (Tarzia y Tyler, 2021, p. 2699) y que la mujer es “devaluada y deshumanizada” (Tarzia y Tyler, 2021, p. 2700) en las prácticas sexuales. Son comunes relatos de víctimas en donde son sometidas a prácticas de las que no quieren participar (violaciones) y relatos en donde se manifiesta la centralidad del placer del hombre por sobre la indiferencia acerca de lo que desea la mujer.

El hecho de que en las entrevistas no se haga foco en la pornografía, pero, igualmente, sea traída a colación por las víctimas, es una evidencia fuerte del nexo percibido entre ella y la violencia de la pareja masculina hacia la mujer. La normalización cultural realizada por la pornografía del rol sexual de la mujer como estando al servicio del hombre y el hombre como poderoso y dominante es preocupante teniendo en cuenta que en un estudio el “59 % de los encuestados reportó que aplicaron algo que vieron en la pornografía en sus propias vidas sexuales” (Tarzia y Tyler, 2021, p. 2701). Esto quiere decir que no es un mito la idea de que la pornografía funciona como guía y se traslada en el ámbito real, con prácticas concretas.

Conclusiones finales

Con los estudios analizados en la sección 2, se puede establecer un nexo entre la pornografía y las actitudes sexuales violentas que existen en la realidad. La autoridad normativa respecto de lo sexual que tiene la pornografía en estos tiempos de acceso instantáneo a ese tipo de producciones es central. Ese rol de autoridad es lo que permite entender el mecanismo por el cual el discurso pornográfico constituye ciertos daños esgrimidos (Langton, 2017; Greasley, 2020) hacia la mujer. La evidencia de esto se presenta en varios estudios de campo, más allá del recorte que acá es mostrado. La pornografía es utilizada comúnmente como una guía de comportamiento sexual y como una fuente autorizada que genera expectativas, deseos y norma las posibilidades o, mejor dicho, las no posibilidades de respuesta de una mujer ante ciertas situaciones sexuales.

Ciertas medidas deben ser tomadas para remediar esta situación. Estoy convencido de que es necesario enfocar los esfuerzos en acercar más información y educación a los más jóvenes (Held, 2014; Cowen, 2016), pero esto no implica la negativa de una regulación al contenido pornográfico que degrada la imagen de la mujer. Ciertas medidas regulatorias pueden ser tomadas para apaciguar los efectos dañinos de la pornografía. Es necesario que los canales pornográficos regulen de ciertas maneras sus contenidos y cómo están presentados a su público. Una regulación de este tipo es lo mínimo que puede pedirse para comenzar a disminuir los

efectos negativos producidos por la pornografía mientras se crean canales oficiales que puedan llenar el vacío que los jóvenes tienen respecto de la educación sexual, mostrando relaciones sexuales sin estigmatizaciones, estableciendo nuevas construcciones sociales respecto a identidades sexuales y legitimando normativas sexuales que no sustenten una lógica de dominación sobre un grupo representado de personas.

Referencias bibliográficas

- Cowen, Nick (2016). "Millian liberalism and extreme pornography". *American Journal of Political Science*, 60 (2), 509-520.
- Coy, Maddy, Kelly, Liz, Elvines, Fiona, Garner, Maria y Kanyeredzi, Ava (2013). *"Sex without consent, I suppose that is rape": How young people in England understand sexual consent*. London: Office of the Children's Commissioner.
- Dworkin, Ronald (1981). "Is there a right to pornography". *Oxford J. Legal Stud.*, 1, 177-212.
- Greasley, Kate (2020). "Silencing Without Uptake". *Oxford Studies in Philosophy of Law*, 4, 182-209.
- Green, Leslie (2005). "Men in the Place of Women, from Butler to Little Sisters-Gay Male Pornography: An Issue of Sex Discrimination by Christopher N. Kendall (Vancouver: UBC Press, 2004)", *Osgoode Hall LJ*, 43, 473-496.
- Held, Jacob (2014). "The Problem with the Problem of Pornography Subordination, Sexualization, and Speech". En Coleman, Lindsay y Held, Jacob M. (eds.), en *The Philosophy of Pornography: Contemporary Perspectives*. Rowman & Littlefield: EUA (pp. 71-88).
- Jacobson, Daniel (1995). "Freedom of speech acts? A response to Langton", *Philosophy & Public Affairs*, 64-79.
- Joyal, Christian, Cossette, Amélie y Lapierre, Vanessa (2015). "What exactly is an unusual sexual fantasy?", *The journal of sexual medicine*, 12(2), 328-340.
- Kukla, Rebecca (2014). "Performative force, convention, and discursive injustice", *Hypatia*, 29(2), 440-457.
- Langton, Rae (1993). "Speech acts and unspeakable acts", *Philosophy & public affairs*, 293-330.
- Langton, Rae (2017). "Is Pornography Like the Law?", *Beyond speech: Pornography and analytic feminist philosophy*, 23-38.
- MacKinnon, Catharine A. (1987). *Feminism unmodified: Discourses on life and law*. Harvard university press.
- Tarzia, Laura y Tyler, Meagan (2021). "Recognizing connections between intimate partner sexual violence and pornography", *Violence against women*, 27(14), 2687-2708.

Problemas filosóficos, históricos y didácticos en torno a la biología

Durante la etapa clásica de la filosofía de la ciencia, en la primera mitad del siglo XX, el trabajo de elucidación conceptual y de reconstrucción a partir de marcos metateóricos comunes era considerado como una de las funciones principales de quehacer filosófico, hasta el punto de constituir el objetivo indiscutible de la mayoría de los investigadores. Asimismo, se consideraba evidente que este trabajo de elucidación y reconstrucción metateórica podía y debía tener consecuencias de alcance más amplio que la discusión puramente interna y académica. Por diversos motivos, algunos de ellos internos, relacionados con la inadecuación de las herramientas metateóricas del empirismo lógico, y otros externos, relacionados con el clima político en Norteamérica durante la guerra fría, estos objetivos de consenso han sido, en buena medida, abandonados en la actualidad. En la filosofía de la biología, la elucidación conceptual y la reconstrucción de teorías han conservado un lugar importante aún luego de la caída de los consensos de la época clásica, aunque, como ha ocurrido con la filosofía de la ciencia en general en todas sus ramas, la profesionalización ha sido acompañada por cierto desinterés por el impacto que los trabajos de elucidación conceptual pudieran tener sobre la sociedad o en la actividad científica. En este simposio se presentarán distintos trabajos de análisis filosófico y de discusión histórico-filosófica de diferentes ramas de la biología, intentando extraer consecuencias interesantes de tales análisis sobre la práctica científica, sobre la enseñanza y comunicación de la ciencia, y sobre cuestiones asociadas a la filosofía práctica.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Sergio Barberis, Federico Nahuel Bernabé, Daniel Blanco, María Fissorel, Santiago Ginnobili, Leonardo González Galli, Malena León, Gastón Pérez, Ariel Roffé, E. Joaquín Suárez y Nicolás Sebastián Sánchez.

(Meta)ética en clave evolutiva: una revisión del escepticismo metaético de Michael Ruse a la luz de las teorías de proceso dual

E. Joaquín Suárez (UNLP, CONICET)

Resumen: En esta ponencia, luego de una exposición de las características de la metaética evolutiva escéptica de Ruse, se las analizará a la luz del modelo intuicionista social de la formación de juicios morales de Jonathan Haidt, quien se inscribe en una corriente de la psicología moral basada en las teorías de proceso dual (*dual-process theories*) fundadas en un Sistema 1 (cognición intuitiva) y un Sistema 2 (cognición razonada). Con el fin de problematizar el escepticismo al que llega Ruse en su metaética evolutiva, se introducirá la consideración de un Sistema 3, de estudio reciente en las teorías de proceso dual y relacionado con la metacognición, para defender que, incluso desde una perspectiva de la moral en clave evolutiva, el rol de la racionalidad puede no limitarse a una mera racionalización de intuiciones.

Palabras clave: ética evolutiva; ética naturalista; Michael Ruse; teorías de proceso dual; intuicionismo social.

Introducción

Michael Ruse, aparte de ser un destacado filósofo de la biología, ha contribuido significativamente al desarrollo de la ética y la metaética evolutiva. Aunque su posición metaética es escéptica, defiende la importancia de las éticas normativas tradicionales. Su defensa, no obstante, resulta bastante contrastante para con los enfoques tradicionales: las éticas normativas son “ilusiones efectivas” porque, aunque no tienen fundamentos objetivos, están basadas en “disposiciones mentales innatas” que han sido favorecidas a lo largo de la evolución. De allí que comprenda a la ética normativa como una ilusión “efectiva” por el hecho de que, a pesar de que en realidad no existen criterios éticos objetivos, tendemos a creer que sí los hay. Ahora bien, en la argumentación ruseana hay un supuesto fuerte a nivel de la psicología moral: el fundamento de las disposiciones mentales innatas que favorecen los comportamientos altruistas está ligado a un orden más intuitivo o emocional que a uno racional. Partiendo de allí, las éticas normativas no serían sino racionalizaciones, justificaciones *post-hoc*, de esos sentimientos altruistas subyacentes.

En esta ponencia, luego de una exposición de las características de la metaética evolutiva escéptica de Ruse, se las analizará a la luz del modelo intuicionista social de la formación de juicios morales de Jonathan Haidt. Haidt se inscribe en una corriente de la psicología moral basada en las teorías de proceso dual (*dual-process theories*). Otros representantes de esta teoría son, por ejemplo, Daniel Kahneman (2019), Olivier Houdé (2019) o Joshua Greene (2013). De acuerdo con estas teorías, la mente posee dos modos de funcionamiento básicos. El primero puede ser denominado “cognición intuitiva” (“sistema 1”,

según Kahneman), y supone modos de pensamiento rápidos, no regulados conscientemente y fáciles (no requieren un gran esfuerzo en términos cognitivos ni fisiológicos). El segundo puede ser llamado “cognición razonada” (“sistema 2”) e implica modos de pensamiento lentos, conscientemente motivados, regulados y esforzados. Siguiendo a Gigerenzer (2018) y Gilovich (2009), el sistema 1 está formado en gran medida por numerosos sesgos cognitivos o heurísticas que guían el razonamiento rápido para la toma de decisiones. El sistema 1, por tanto, estaría en sintonía con las “disposiciones mentales innatas” de las que habla Ruse.

Con el fin de problematizar el supuesto de la metaética evolutiva ruseana, y luego de exponer las características básicas del modelo intuicionista social de Haidt, se introducirá la consideración de un “Sistema 3”, de estudio reciente en las teorías de proceso dual y relacionado con la metacognición, para defender que, incluso desde una perspectiva de la moral en clave evolutiva, el rol de la racionalidad puede no limitarse a una mera racionalización de intuiciones.

Michael Ruse: la moral como grúa

En su libro *Darwin's dangerous idea* (1999), Daniel Dennett utilizó dos metáforas para distinguir entre las explicaciones fundadas en la teoría de la evolución por selección natural y aquellas que aún poseen resabios predarwinianos. Por un lado, existen explicaciones que, para comprender ciertos fenómenos, recurren a entidades cuyas características representan una discontinuidad radical para con lo evolutivamente anterior, es decir, que funcionan como “ganchos celestiales”. Suelen ser utilizados, comúnmente, para comprender el origen de ciertas particularidades de la especie humana. Por ejemplo, el lenguaje, la cultura, la razón y la mente suelen ser candidatos de una supuesta excepcionalidad humana (Schaeffer, 2012). El gancho celestial más evidente es, quizás, el de tipo teológico: existe una deidad que en algún punto de la evolución ejerció su efecto divino e hizo emerger la particularidad humana X. No obstante, también existen ganchos celestiales menos evidentes. Por ejemplo, algunas vertientes de la tradición racionalista en ética filosófica que suelen suponer a la razón como desanclada de la influencia de procesos cognitivos correlacionados con estructuras filogenéticamente previas, a saber, las intuiciones o emociones. En síntesis, utilizando otra analogía, los ganchos celestiales funcionan a la manera del *deus ex machina* en el teatro clásico, donde una entidad sobrenatural irrumpe en la historia, sin demasiada justificación ni coherencia con el resto del relato, para resolver –de un plumazo– el conflicto de la narración (Dennett, 1999, p. 1012).

Por otro lado, existe un tipo de explicación que se encuentra en línea con una perspectiva post-darwiniana a la hora de analizar la emergencia de particularidades como las mencionadas, esto es, en clave de la teoría de la evolución biológica por selección natural. La misma procede

en forma de *grúa*, es decir, sostenida desde el suelo y yendo de forma gradual desde aspectos menos a más complejos. Una de las grúas más controvertidas, que aún sigue causando una intensa polémica en el campo de las humanidades en general y de la filosofía en particular, es la comprensión de la moral como producto de la evolución por selección natural. De entre los varios investigadores que han analizado la moral como grúa en lugar de como gancho celestial, Michael Ruse ha sido quizás el más aguerrido y constante para con este tipo de explicación en clave evolutiva. Ya en 1986, el filósofo planteaba una metaética que prescindía de cualquier vestigio sobrenatural. Desde aquellas épocas, Ruse ha ido perfeccionando su postura a través de múltiples escritos, pero su basamento metaético sigue aún hoy siendo el mismo que el del artículo de los 80: desde una perspectiva evolutiva, coherente con los postulados de la teoría de la selección natural darwiniana, no puede existir algo así como “hechos morales” a los cuales apelar. Se trata, por tanto, de un anti realismo moral o, como prefiere decir el filósofo norteamericano, de un no realismo.

El planteo metaético ruseano tiene una consecuencia bastante incómoda para la ética normativa: los fundamentos de la normatividad ética son retratados como una “ilusión”, esto es, siendo que no hay hechos morales a los cuales apelar, los diferentes criterios normativos que guían la conducta y la reflexión ética no tienen, en realidad, un fundamento objetivo. Ahora bien, esa ilusión es a su vez efectiva por el hecho de que existen “disposiciones mentales innatas” tendientes al altruismo que garantizan que, a pesar de que no haya fundamentos objetivos, la moralidad no solo no termine por desmoronarse sino que sea un componente fundamental de la vida social humana.

Intuicionismo social y sistema 3

Según Haidt, el modelo de psicología moral que suelen suponer los análisis en ética normativa tradicional es el racionalista. Los modelos racionalistas suponen que un juicio moral (X es moralmente correcto o incorrecto) es causado por la cognición razonada (por ejemplo, la teoría del desarrollo moral de Lawrence Kohlberg). Sin embargo, argumenta el psicólogo, a la luz de evidencia proveniente de ciencias como la primatología, la psicología y la neurociencia, se evidencia que, usualmente, su influencia es posterior al accionar de otra forma de cognición, la intuitiva. En este sentido, el rol de la cognición razonada suele ser posterior a la adopción de un juicio moral, proceso el cual está condicionado ante todo por la cognición intuitiva. Desde el intuicionismo moral se comprende, entonces, que el razonamiento moral, si bien en algunos pocos casos tiene el rol de formador de juicios morales, su rol prioritario es otro: el de racionalizar el juicio moral que ya fue formado por las intuiciones.

La distinción entre una cognición intuitiva y una razonada supuesta por Jonathan Haidt, surge del marco teórico general supuesto por el psicólogo social: el de las teorías de procesamiento cognitivo dual (*dual process theories*). Otros representantes de esta teoría son, por ejemplo, el ya mencionado Joshua Greene (2013), Jonathan Evans (2008, 2020) o Daniel Kahneman (2019). De acuerdo con estas teorías, la mente posee dos modos de funcionamiento básicos. Siendo que se trata de una versión condensada y detalladamente precisa de las características del procesamiento cognitivo dual, la categorización que suele ser más utilizada es la de Kahneman, quien distingue entre un sistema 1 (S1) y un sistema 2 (S2). El primero se vincula con lo que Haidt denomina “cognición intuitiva” (S1 en Kahneman), y supone modos de pensamiento rápidos, no regulados conscientemente y fáciles (no requieren un gran esfuerzo en términos cognitivos ni fisiológicos). El segundo se relaciona con la cognición razonada (S2) e implica modos de pensamiento lentos, conscientemente motivados, regulados y esforzados. Siguiendo a Gigerenzer (2018) y Gilovich (2009), el sistema 1 está formado en gran medida por numerosos sesgos cognitivos o heurísticos que usualmente guían la toma de decisiones.

El problema central que surge del modelo haidtiano para la ética normativa es el hecho de que el rol de la cognición razonada queda reducido al mínimo: usualmente no razona, más bien racionaliza. Si a esta deflación del papel de la racionalidad se le suma la deflación de la normatividad realizada por Ruse con su crítica al realismo moral, cualquier posible relevancia normativa del razonamiento moral se suprime: si la cognición razonada usualmente lo que hace es racionalizar, el componente efectivo de la ilusión en realidad no es tal.

Para hallar una posible solución a esta encrucijada, precisamos introducir el concepto de “metacognición”. Según su definición más utilizada, se la comprende como el conocimiento de la propia cognición (Zohar y Dori, 2011). Hay en esta capacidad humana un aspecto de la racionalidad que parece escapar de la deflación radical haidtiana. De modo que, al incluir esta capacidad en el marco teórico del intuicionismo social, surge una novedad: el tomar consciencia del modo usual de proceder que poseen la cognición intuitiva (que suele causar el juicio) y la razonada (que suele racionalizarlo), introduce la potencialidad de poder frenar esa tendencia y trasladar así la prioridad al pensamiento lento, pausado y deliberado que caracteriza al razonamiento moral. Hasta aquí suena bastante bien, pero ¿Acaso no estamos cayendo en una nueva forma de gancho celestial?

De cara a este conflicto, y con el fin de no pretender resolverlo con un nuevo gancho celestial, debemos ahondar, al menos brevemente, en cuál sería el rol de la metacognición en el marco de las teorías de proceso dual. Olivier Houdé (2014), psicólogo e investigador francés, ha propuesto comprender el rol de la metacognición como un sistema 3 con una función bien

precisa: la capacidad de inhibir el sistema 1 para así habilitar un accionar del sistema 2 diferente a la mera racionalización, esto es, un razonamiento propiamente dicho. Hasta aquí, su propuesta no es muy diferente de lo que ya hemos dicho, el gancho celestial sigue al acecho. No obstante, el investigador también hace énfasis en otro punto: el componente que hace efectiva la influencia de la metacognición es su accionar a largo plazo. Es decir, difícilmente el S3 pueda inhibir al S1 y abrirle paso al S2 sin una ejercitación sostenida de su capacidad inhibitoria. Es este trabajo de inhibición a largo plazo el que forja, en palabras de Houdé, un “automatismo metacognitivo” (2014).

Conclusión

La caracterización de la metacognición, entendida en el marco de las teorías de proceso dual como un S3 inhibitorio que permite modificaciones cognitivas mediante su ejercitación a largo plazo, sí permitiría escapar de la racionalidad como gancho celestial: no se trata de una racionalidad caída de los cielos sino una que construye nuevas dinámicas cognitivas de manera gradual. De hecho, este rol de la metacognición no es contradictorio con el modelo intuicionista social, sino incluso complementario: la cognición intuitiva seguiría teniendo las riendas en general, pero en este caso se incluiría la capacidad de poder modificarlas a largo plazo. Es decir, una vigilancia metacognitiva sostenida habilitaría el moldeamiento de las emociones morales y, en consecuencia, de la cognición intuitiva que usualmente causa los juicios morales. Como puede verse, la inclusión del S3 en el marco haidtiano complejiza y enriquece el panorama.

Volvamos nuevamente a la metaética ruseana en particular. Según argumentaba nuestro filósofo, la consecuencia más incómoda de comprender la moral en clave de la evolución por selección natural –es decir, como grúa, no como gancho celestial– reside en que no hay fundamentos sólidos a los que apelar y, por lo tanto, que la normatividad ética – independientemente de cuál sea el criterio preferido– no posee el reaseguro de ser objetiva. Si bien el realismo moral que suelen suponer las defensas de los criterios éticos normativos es ilusorio, es al mismo tiempo efectivo porque el razonamiento moral que conlleva ese ejercicio vigoriza la influencia de las disposiciones tendientes al altruismo por sobre las tendientes al egoísmo. Es decir, a diferencia de Haidt, la metaética de Ruse conservaba un rol importante para la racionalidad. El problema era que caracterizar la normatividad como fundada en bases ilusorias, no dejaba claro cómo se desempeñaría ese rol supuestamente efectivo. Su accionar se presentaba como demasiado diluido.

Entonces, ¿qué novedad incorpora sumar la metacognición en la grúa ruseana? Siguiendo a Houdé, en primer lugar, el S3 (metacognitivo) sería un proceso con el rol de inhibir

el efecto del S1 para así habilitar el S2 y, en segundo lugar, con el fin de que dicha inhibición sea efectiva precisa darse un automatismo metacognitivo que requiere ejercitación, es decir, constancia a largo plazo en su accionar. En este sentido, la noción de racionalidad que en ética normativa posee un rol predominante, no necesariamente debe comprenderse como ilusoria, por el hecho de que, al introducir el rol del S3, su función no es la mera racionalización. Su función también puede ser la de inhibir el accionar de ciertas disposiciones egoístas y, complementariamente, fortalecer el accionar de las disposiciones altruistas mediante el razonamiento⁷².

Referencias bibliográficas

- Dennett, D. C. (1999). *La peligrosa idea de Darwin: evolución y significados de la vida*. Galaxia Gutenberg.
- Evans, J. S. B. (2008). “Dual-processing accounts of reasoning, judgment, and social cognition”. *Annu. Rev. Psychol.*, 59, 255-278.
- Evans, J. S. B. (2020). *Bounded rationality, reasoning and dual processing*. Routledge.
- Gigerenzer, G. (2018). “The bias bias in behavioral economics”. *Review of Behavioral Economics*, 5(3-4), 303-336.
- Gilovich, T. (2009). *Convencidos pero equivocados. Guía para reconocer espejismos en la vida cotidiana*. Barcelona: Milrazones.
- Greene, J. (2014). *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them*. Penguin.
- Houdé, O. (2020). *L'inhibition au service de l'intelligence*. PUF.
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, fast and slow*. MacMillan.
- Ruse, M. (1986). “Evolutionary ethics: A phoenix arisen”. *Zygon*, 21(1), 95-112.
- Schaeffer, J. M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Marbot Ediciones.
- Suárez-Ruíz, E. J. y Lariguet, G. (EN PRENSA). “Normatividad en ética como ‘grúa’: construyendo a partir de la metaética evolutiva ruseana”. *Metatheoria*.
- Zohar, Anat & Dori, Yehudit (eds.) (2011). *Metacognition in Science Education. Trends in Current Research*. Springer.

⁷² Una argumentación más extensa y detallada del contenido de esta ponencia podrá encontrarse en el artículo Suárez-Ruíz y Lariguet (en prensa).

Revisiones de los presupuestos metafísicos del cognitivismo

En su obra *Psicosemántica* (1987), Fodor se refería a la palabra como una categoría irreductiblemente psicológica, lo que le permitía afirmar la imposibilidad de la construcción de máquinas de escribir a las que se les pudiera dictar. Sin embargo, 35 años después, la capacidad en el procesamiento y comprensión del lenguaje natural de las tecnologías de generación e interpretación de texto y voz actuales (desde Siri hasta Chat GPT), parecen refutar las afirmaciones de Fodor. Pero, ¿realmente es así? O, ¿por qué parece que es así?

En este simposio se propondrán respuestas posibles a esas preguntas, y se sostendrá la tesis de que, a pesar de que el modo en que las nuevas tecnologías de procesamiento del lenguaje natural y la llamada IA son muy avanzadas, en el fondo son diferentes al modo en que los seres humanos nos relacionamos con el lenguaje, y esto tiene que ver con nuestro modo de existencia. Estas tecnologías no cuentan con la instancia psicológica que poseemos: la experiencia sensorial, las actitudes proposicionales y la capacidad de representar simbólicamente. Nuestra comprensión y uso del lenguaje están intrínsecamente ligados a ello. Es en esta riqueza contextual y experiencial donde radica la diferencia fundamental entre las capacidades lingüísticas de las personas y las tecnologías.

Todo ese aparataje de actitudes proposicionales sobre el que versa la psicología del sentido común y sobre el que yace nuestro modo de comunicarnos con palabras, es esencial de nuestro modo de existencia. Ese modo de existencia humano que es irreplicable en máquinas que no dejan de ser construcciones físicas-digitales, mientras que parte de lo que las personas somos es, como dijo Fodor, irreductiblemente psicológico. Incluso pudiendo recrear en una máquina algo como esas actitudes, las experiencias en las que se basan configurarán siempre un límite insoslayable entre esa tecnología y lo humano.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Fabiola Ricardo, Roberto Bailo, Adriana Marrero, Caren La Caria, Ana Gutiérrez García y María Marchiano.

Cognición, metáforas y mundos. Diálogo entre las ciencias cognitivas y el EZLN

Roberto Bailo (UBA)

Resumen: En lo que sigue desarrollaré una crítica sobre la dicotomía mente/mundo, tal y como es sostenida en las distintas versiones del modelo representacionista de la mente. Sobre todo, me enfocaré en mostrar que la tesis de un mundo pre-dado es insuficiente para explicar la cognición humana. Para tal fin, optaré por un diálogo entre el enactivismo de Varela, Thompson y Rosch y la ontología para mundos múltiples de Ángeles Eraña. Tal diálogo dará cuenta de la necesidad de una manera de hacer ontología que se ubique más allá de los binarismos tradicionales, como así también de las pretensiones fundamentalistas en las teorías del conocimiento. A su vez, deseo afirmar desde un enfoque rortyano que el pasaje desde una visión dicotómica del par mente/mundo a una visión relacional tiene la forma de un cambio de paradigma.

Palabras clave: mente; mundo; cognición; binarismo; enactivismo; paradigma.

1. ¿Qué es primero, la mente o el mundo?

Lo que me propongo aquí es presentar una crítica sobre la dicotomía mente/mundo, tal cual ella es articulada en las distintas variantes del modelo representacionista de la mente. Como sostienen Varela, Thompson y Rosch (1997), las versiones de este modelo oscilan entre el realismo y el idealismo: o bien la cognición es la recuperación de un mundo externo pre-dado, o bien es la proyección de un mundo interno pre-dado. En ambos casos, la tesis común es la de un mundo pre-dado. Parte de mi propuesta sostiene que esta tesis no es ni necesaria ni suficiente para explicar la cognición.

Haciéndome eco de las críticas de Eraña (2021) sobre la manera dominante de hacer ontología, sostendré que ninguna forma de binarismo es satisfactoria para dar cuenta del par mente/mundo. Esta parte destructiva de mi propuesta hará suyas también las críticas que Varela, Thompson y Rosch esgrimen contra el fundamentalismo en la teoría del conocimiento.

A continuación, adoptaré un enfoque rortyano para sostener que el pasaje desde una visión dicotómica del par mente/mundo hacia una visión enactivista y relacional no tiene la forma de un continuo –donde unas proposiciones son reemplazadas por otras en favor de un progresivo acercamiento a la verdad–, sino que dicho pasaje implica un salto de fe desde un paradigma a otro.

Por último, será a través del enfoque enactivista de Varela, Thompson y Rosch, en conjunción con la ontología de Eraña para mundos múltiples, que me propongo esbozar una visión alternativa sobre los conceptos de mente y mundo, así como también sobre sus relaciones, más acorde a lo que son mis convicciones y motivaciones filosóficas e ideológicas.

2. ¿Por qué deberíamos elegir?

Para muchas personas, ya sea en sus vidas cotidianas o en las disciplinas a las que pertenecen, la idea de que fuera de nuestras mentes se halla un mundo, el cual conocemos a través de las representaciones que nos hacemos de él, no es problemática. El modelo en cuestión es intuitivo para estas personas, al mismo tiempo que está respaldado por la historia de la filosofía, pues la idea de un mundo pre-dado, ya sea en sus variantes realista o idealista, domina la tradición occidental. A lo sumo, los problemas pueden emerger al interior del modelo; de lo que se trataría es de dar la mejor explicación de esta intuición fundacional. Sin embargo, el modelo representacionista de la mente no es ni claro, ni distinto, si aceptamos adoptar momentáneamente un enfoque crítico sobre sus supuestos y consecuencias. Lo que me propongo aquí no es desarmar el modelo representacionista de la mente desde su interior, sino mostrar que es posible reemplazarlo al adoptar un conjunto alternativo de principios.

Si bien en ocasiones los supuestos metafísicos acerca de qué clase de entidades son las mentes y el mundo, y cuáles son sus relaciones, son explicitadas en las teorías filosóficas y científicas, en cambio, es menos frecuente que se haga explícita la manera de entender su ontología subyacente. En el caso de las teorías cognitivistas de la mente, ya sean realistas o idealistas, se halla operando un modelo binario de pensamiento, el cual delinea sus ontologías. Tal y como Eraña pone de manifiesto en *De un mundo que hila personas*, el binarismo es la posición que frente a una dualidad nos obliga a tratar a los términos del par como antagónicos entre sí. Mente y mundo, por tanto, son opuestos mutuamente excluyentes dentro de este modelo de pensamiento, pues “visto desde esta perspectiva, toda categoría ontológica está hecha de una oposición, de pares antagónicos o polos opuestos” (2021, p. 23). En términos lógicos, nuestra comprensión de las mentes y el mundo estaría determinada por tres principios básicos: el principio de identidad, el principio de no contradicción y el principio de tercero excluido. Estos principios darían una imagen perspicua y universal del raciocinio, y por tanto determinarían los límites dentro de los cuales el par mente/mundo puede ser pensado. En términos metafísicos, mente y mundo son categorizadas como sustancias, con sus respectivas propiedades. La característica más sobresaliente de las sustancias es que no requieren de ninguna otra cosa más que de ellas mismas para existir. Mente y mundo, por tanto, no se requieren en cuanto sustancias. Asimismo, mente y mundo, dentro de un modelo binario de pensamiento, no pueden poseer el mismo estatus ontológico. Se trata de una consecuencia del análisis que Eraña lleva a cabo sobre la metafísica dominante: mientras lo Uno es pleno ontológicamente, en cambio, lo otro carece de estatus propio y es comprendido como un mero derivado, por tanto, al conceptualizar el par mente/mundo como opuestos excluyentes, uno de

los términos deberá ocupar el lugar de lo Uno y el restante el de lo otro. No existe dentro de este modelo una vía alternativa.

En *The embodied mind*, Varela, Thompson y Rosch (1997) ofrecen un cuadro general de las versiones que la asimetría ontológica adopta para el caso del par mente/mundo. La versión realista sostiene que lo fundamental es el mundo externo pre-dado, pues entender a la cognición implica dar cuenta de la manera en que la mente captura adecuadamente a través de representaciones dicho mundo. En cambio, la versión idealista estipula para la mente la plenitud ontológica, ofreciendo para el mundo un estatus ontológico dudoso, donde este, o bien es el objeto presunto de nuestras representaciones, o bien es una metarrepresentación. En cualquier caso, mente y mundo se hallan jerarquizados, aunque en distintas maneras. Como consecuencia, es imposible que ambos ocupen simultáneamente el lugar de fundamento metafísico dentro del modelo binario.

Sin embargo, los autores advierten que dentro del modelo de la mente como espejo de la naturaleza debe haber un fundamento. Una teoría del conocimiento, ya sea realista o idealista, debe postular un fundamento absoluto del conocimiento si se precia de ser tal. Varela, Thompson y Rosch rastrean esta necesidad propia de las teorías cognitivistas en un modelo general de apego. La tendencia al apego sería la piedra de toque para comprender por qué las teorías cognitivistas oscilan incansablemente en la búsqueda de un cimiento externo o interno para la teoría del conocimiento. Precisamente, la idea de un mundo pre-dado e independiente viene a ocupar el lugar de ese cimiento en las versiones realistas del cognitivismo.

Si combinamos ahora las tesis de Eraña y de los autores enactivistas vemos con mayor claridad cómo se llega al modelo cognitivista y a sus diversos callejones sin salida. Por un lado, el modo dominante de hacer metafísica vuelve imposible pensar la dualidad mente/mundo por fuera de un modelo binario. A su vez, la asimetría ontológica implica modelar la relación entre mente y mundo a partir de los opuestos plenitud/carencia ontológica. Por último, si el fundamentismo es inherente a las versiones cognitivistas, es evidente el modo cómo estas versiones finalmente derivan en el nihilismo. Una vez que múltiples intentos en torno a alguna forma de absolutismo fracasan, la única consecuencia posible es el nihilismo, esto es, una forma extrema de apego a la ausencia de todo fundamento.

3. ¿Qué se necesita para una tercera vía?

Lo dicho en la sección anterior no conforma argumentos suficientes para refutar el cognitivismo. La dicotomía mente/mundo no se abandona con solo mostrar sus supuestos metafísicos. El fundamentismo está arraigado en nosotros a través de algo más que meros

encadenamientos lógicos. Por tanto, mi objetivo en la sección precedente fue más bien terapéutico. De lo que se trató es de horadar la confianza de los lectores en el modelo representacionista de la mente.

Gracias al trabajo de Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1995), se nos vuelve patente en qué sentido la concepción de la mente como espejo de la naturaleza es más que una teoría consistente; se trata de un paradigma en el cual, desde la filosofía griega clásica hasta las ciencias cognitivas del último tercio del siglo XX, se vienen resolviendo rompecabezas, sin prestar demasiada atención a los discursos anómalos que fueron articulándose a lo largo de la historia (discursos tales como la filosofía fenomenológico-hermenéutica europea).

Si la concepción de la mente como espejo de la naturaleza es más que un conjunto de proposiciones lógicamente consistente, pues en verdad está tejida a partir de metáforas, imágenes y analogías, y si ella no procede de una estructura innata del raciocinio en conjunción con una manera dada de ser el mundo, sino que está emparentada con la corriente de juegos de lenguaje que se fueron amalgamando en la tradición occidental, entonces, el pasaje de los modelos cognitivistas de la mente a los pos-cognitivistas tiene la forma de una revolución intelectual, en el sentido kuhniano del término.

Las razones por las cuales Eraña (2021) rechaza la metafísica dominante, volviendo obsoleta la dicotomía mente/mundo (entre otras), sirve de ejemplo para clarificar mi punto. Ella encuentra la inspiración para sus investigaciones en lo que podríamos denominar un malestar existencial. Le preocupa la forma que el capitalismo le ha dado al mundo y a las personas, por lo cual, presta sus oídos a las ideas del ejército zapatista de liberación nacional, con el fin de buscar una alternativa a la ontología capitalista. Son justamente motivaciones sociales las que dirigen la atención de investigadoras como ella hacia los discursos anómalos⁷³ y les ponen a hacer filosofía extraordinaria. Lo mismo podría mostrarse para el caso de Varela, Thompson y Rosch⁷⁴. Ambos casos se ajustan al modelo kuhniano de revolución intelectual.

⁷³ Rorty presenta la distinción entre discurso normal y anormal en los siguientes términos: “El discurso normal (geoeralización de la idea de “ciencia normal” de Kuhn) es todo discurso (científico, político, teológico, etc.) que encarne los criterios aceptados para llegar a un acuerdo; discurso anormal es el que no contenga estos criterios”. (1995, p. 20).

⁷⁴ Aquí cabría mencionar los vínculos teórico-prácticos que los autores han establecido entre sus disciplinas de base y la tradición budista denominada Madhyamika.

4. Otras preguntas, otras respuestas

¿Qué queda una vez que la dicotomía mente/mundo es dejada de lado? He dicho que, en primer lugar, la dicotomía se sustentaba en un modelo binario de hacer ontología. No es posible rechazar la dicotomía sin rechazar a su vez este modelo. Pero tampoco sería válido dejar vacío el lugar ocupado por la metafísica dominante, a menos que se crea apropiado dejar de hacer metafísica definitivamente.

Como propuesta alternativa, Eraña sostiene una ontología para mundos múltiples. En ella se rechaza que una dualidad esté compuesta de dos elementos individuales e independientes, vinculados entre sí a través de una relación asimétrica. Por el contrario, en su ontología –que es la ontología de diversas comunidades indígenas de Mesoamérica– un par forma una unidad en donde ninguno de los conyuntos es prioritario ontológicamente respecto del otro, sino que ambos están en una paridad, bajo la relación que los constituye. Así pues, desde este enfoque, mente y mundo son conyuntos de una relación que los hace a ambos ser lo que son. Siendo una ontología relacional la aquí propuesta, carece de sentido buscar un fundamento metafísico o epistemológico en alguno de los *relata* de la relación mente/mundo; solo la relación es ontológicamente fundamental. Más precisamente, la relación que hace del par mente/mundo una totalidad abierta es de complementariedad, es decir, los *relata* se ven constituidos, potenciados y enaltecidos al estar relacionados. Mente y mundo no son sustancias, no se bastan a sí mismos para existir. Por el contrario, su estatus ontológico depende de su origen y coexistencia.

En sintonía con la ontología para mundos múltiples, Varela, Thompson y Rosch reelaboran un concepto de *sentido común* que hace posible reemplazar la idea de un mundo pre-dado por la concepción de un mundo que es enactuado a partir de las acciones de los agentes. De hecho, su noción de sentido común es la otra cara de su enfoque no fundamentalista sobre la cognición: “la falta de fundamento se revela en la cognición como sentido común, es decir, en saber cómo abrirnos paso en un mundo que no es fijo ni pre-dado, sino que se modela continuamente a través de los actos que efectuamos” (1997, p. 173).

Ahora bien, si no hay un mundo con independencia de nuestra historia sociobiológica, lo que tenemos es más bien una ontología de muchos mundos, al modo en que la pensó Eraña. Los mundos que se abren a partir de las acciones que realizamos no poseen límites predefinidos, sino que se van dibujando a medida que los enactuamos, por tanto, no es posible sostener que estos mundos son únicamente capturados a través de representaciones.

Sin embargo, es preciso mostrar que los mundos aquí postulados no nos arrastran a alguna forma de solipsismo, donde cada quien tendría su mundo privado. Justamente, la

propuesta de Eraña es la de una ontología de lo común. Tal y como ella sostiene, son nuestras prácticas sociales las que están a la base y sirven como condición de posibilidad de los muchos mundos que existen. Sin un tejido social no habría multiplicidad de mundos. A decir verdad, la única distinción importante es entre aquellas prácticas capitalistas que nos inducen a pensar que el mundo como es hoy es el único mundo posible y las prácticas comunitarias, emancipatorias, gracias a las cuales sería posible tejer un mundo donde quepan muchos mundos.

En términos similares, los autores enactivistas sostienen que si el mundo enactuado posee sentido es porque nuestra capacidad de comprensión está triplemente condicionada por la corporización biológica, un dominio de acción consensual y la trama de historia cultural en que nos reconocemos partícipes. Estas son las condiciones a partir de las cuales tenemos un mundo, en vez de representarnos el mundo.

Así pues, rechazar la concepción de la mente como espejo de la naturaleza, y negar la dicotomía mente/cuerpo, no nos deja a la deriva. A partir de otra manera de hacer ontología, donde los términos mente y mundo no sean entendidos como opuestos, sino como compartes ontológicamente simétricos, más un enfoque enactivista sobre la cognición, donde ella no solo deba capturar al mundo a través de representaciones adecuadas, sino darse un mundo en términos fenomenológicos, entonces, habremos esbozado los rasgos principales de un modelo alternativo para dar cuenta del mundo, la mente y sus relaciones.

Referencias bibliográficas

Eraña, Ángeles (2021). *De un mundo que hila personas*. Cuajimalpa: UAM.

Rorty, Richard (1995). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Varela, Francisco, Thompson, Evan y Rosch, Eleanor (1997). *De cuerpo presente*. Barcelona: Gedisa.

Lo ausente y lo incorporado: el lugar de los sistemas dinámicos en Andy Clark y Ezequiel Di Paolo

María Marchiano (UNLP)

Resumen: Andy Clark se opone a la idea de que la teoría de los sistemas dinámicos puede explicar la mente humana, tesis que le atribuye al enactivismo de Varela, Thompson y Rosch. En este trabajo propongo una revisión de esta crítica a la luz de la propuesta enactiva posterior de Ezequiel Di Paolo, tomando como eje los conceptos de lo ausente y lo incorporado. Mi propuesta es que ambos autores comparten la idea de que las dinámicas materiales entre el cuerpo y el entorno no pueden explicar los estados mentales del ser humano, por dos motivos diferentes. En el caso de Clark, su distinción ontológica entre dinámicas materiales y estados mentales de Clark conduce a la imposibilidad de explicar los segundos a partir de los primeros. El caso de Di Paolo es más ambiguo: si consideramos que la idea de que la mente emerge de las dinámicas corporales implica una distinción ontológica entre mente y materia, entonces el motivo es idéntico al de Clark; mientras que si consideramos que esta distinción es metodológica y existe algún tipo de identidad entre estados mentales y corporales, entonces los sistemas dinámicos no pueden explicar la mente únicamente por la complejidad de las dinámicas materiales que la componen.

Palabras clave: sistemas dinámicos; poscognitivismo; enactivismo; material; inmaterial; mente; ontología.

Introducción

El presente trabajo parte de la crítica de Andy Clark al enfoque enactivo propuesto en *The embodied mind* por Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch en el año 1991. La tesis de Clark es que la teoría de los sistemas dinámicos no puede explicar los problemas en torno a lo ausente y lo ingobernable propios del ser humano, a diferencia de lo que plantea el enactivismo, según su lectura del mismo. La teoría de los sistemas dinámicos permite formalizar las dinámicas espaciotemporales de diversas formas de interacción material, entre las cuales se encuentra la interacción sensoriomotora de un individuo con su entorno.

El objetivo de este trabajo es revisar e interpretar los posibles argumentos en contra de esta crítica a partir de la propuesta enactiva de Ezequiel Di Paolo durante la última década. Para ello, en primer lugar, analizaré las dimensiones del ser humano que tanto Clark como el enactivismo autopoietico (ver González de Piñera, 2022) de Varela et al. y de Di Paolo consideran modelables dinámicamente (sección 1). En segundo lugar, desarrollaré las dimensiones cognitivas que para Clark (sección 2) y para Di Paolo (sección 3) escapan a la explicación de la teoría de los sistemas dinámicos. Y, en tercer y último lugar, elaboraré posibles respuestas a la crítica de Clark por parte de Di Paolo (secciones 4 y 5).

1. Dinámicas de acoplamiento al entorno

Ambos autores coinciden en que ciertas interacciones materiales entre los seres vivos y su entorno pueden ser concebidas como sistemas dinámicos. Desde ambas perspectivas, los casos de acoplamiento cerebro-cuerpo-entorno (en el caso de Clark) o individuo-entorno (en el caso de Di Paolo) son explicables por las dinámicas espaciales que lo caracterizan.

Por un lado, Clark (1997) propone que en los casos en los que cerebro, cuerpo y entorno se encuentran densamente acoplados, el comportamiento puede explicarse como recíproca y continuamente causado por las dinámicas interactivas entre los tres sistemas. Además, propone que esta causalidad recíproca continua puede ser matemáticamente formalizada por la teoría de los sistemas dinámicos, que describe la forma de las trayectorias espaciales que caracterizan al comportamiento de sistemas complejos, y especifica las leyes dinámicas que determinan los estados momento a momento de la interacción, que evolucionan temporalmente (Clark y Toribio, 1994). En palabras de Clark:

[Las] representaciones internas se dan cuando podemos desvelar con éxito la compleja trama causal de influencias y poner de manifiesto el papel adaptativo basado en el procesamiento de la información de algún sistema de estados o de procesos: un sistema que suponga una distribución espacial y una complejidad temporal y que permita identificar con éxito las configuraciones físicas que sustituyen a estados específicos de cosas (1994, p. 228).

Por otro lado, el enactivismo autopoietico propone una continuidad entre las dinámicas materiales organismo-entorno y la vida mental en toda su complejidad, donde esta última *emerge* de las interacciones físicas (Varela et al., 1991; Di Paolo et al., 2018). En este continuo, la teoría de los sistemas dinámicos ha sido usada para explicar el acoplamiento sensoriomotor entre el individuo y su entorno, del cual emerge el mundo de sentidos (*sense-making*) que constituye el núcleo de lo mental.

2. Lo ausente representado en Clark y su crítica al enactivismo

Clark (1997) plantea que algunos procesos cognitivos evidencian un desacoplamiento del individuo al entorno, de modo que la causalidad recíproca continua con el entorno no puede explicarlos. Estos problemas se presentan cuando los individuos piensan o razonan sobre estados de cosas *ausentes* (ausentes, inexistentes o contrafácticos) o *ingobernables* (estados de cosas cuyas manifestaciones físicas son complejas e incontrolables). Por ejemplo, pensar en objetos no percibidos en el entorno, o razonar sobre propiedades comunes de objetos

materialmente diversos. Dado estos casos que implican pensar sobre estados de cosas que no tienen una constitución material externa a la cual el sistema cognitivo pueda acoplarse corporal y cerebralmente, debe existir algún tipo de estado interno que explique este proceso cognitivo. Clark lo denomina *representación*, porque considera que el estado interno debe necesariamente sustituir a un estado externo ausente o ingobernable, y funcionar como una información sometida al procesamiento computacional propio del ser humano.

En contraposición con el acoplamiento material cerebro-cuerpo-entorno y en línea con su perspectiva *microfuncionalista*, Clark plantea que lo ausente y lo ingobernable en tanto problemas de la mente se definen por su estructura y no por alguna propiedad o rasgo de la materia (Clark, 1989). Por este motivo, Clark se contrapone abiertamente a teorías antirepresentacionistas como el enactivismo, bajo la consideración de que generalizan la explicación dinámica de situaciones cognitivas de acoplamiento sensoriomotor al entorno a situaciones de desacoplamiento, lo cual deriva en dos críticas vinculadas: la teoría de los sistemas dinámicos no explica los problemas sobre lo ausente y lo ingobernable, y lo ausente y lo ingobernable deben estar internamente e inmaterialmente representados.

A continuación, expondré las tesis de Di Paolo que pueden responder a la primera crítica de Clark, y a partir de ellas haré un breve comentario sobre la segunda crítica. En los casos en los que el enactivismo no provea una idea específica al respecto, elaboraré argumentos en línea con las tesis de Di Paolo. Para esto voy a centrarme únicamente en el problema de *lo ausente*, dado que –desde un punto de vista enactivo– *lo contrafáctico*, *lo inexistente* y *lo ingobernable* podrían pensarse como problemas muy diferentes a los que caracterizan lo ausente.

3. Lo incorporado en Di Paolo y su relación con lo ausente

Aunque la noción de *lo ausente* no es utilizada por el enactivismo, Di Paolo utiliza el concepto de *incorporación* para referir a ciertos procesos similares. Ezequiel Di Paolo, Elena Cuffari y Hanne De Jaegher (2018) plantean que el entorno en el que el ser humano nace y se desarrolla es intrínsecamente social y cultural, y que los individuos interactúan no sólo con un entorno material sino también con una comunidad definida (parcialmente) por patrones de enunciados (p. 198). Los enunciados son concebidos como acciones (corporales o lingüísticas) producidas en situaciones de interacciones sociales dialógicas (p. 173). Durante estas interacciones interindividuales, el ser humano incorpora los enunciados de las personas con las que interactúa dialógicamente. Esta incorporación supone siempre una re-enacción o reinterpretación del enunciado incorporado (o incluso, muchas veces, de elementos virtuales

del mismo y no del enunciado tal cual es elaborado por la otra persona). Una vez que se apropia de los enunciados ajenos, el individuo es capaz de autodirigirlos a sí mismo:

El flujo autodirigido inevitablemente da lugar a una actitud dialógica y –en consecuencia– una audiencia es invocada incluso en la ausencia de hechos y de otros participantes. [...] Los diálogos virtuales pueden ser enactuados por un agente lingüístico único si, además de invocar la presencia de otros (específica o indeterminada), estos otros están encarnados, esto es, *animados* como agentes y forman parte de la construcción del diálogo virtual. (p. 193-194).

En el núcleo del concepto de *incorporación* se encuentra la noción de *lo ausente*. En este caso, el estado de cosas ausente en el mundo son los otros individuos, que aparecen en la interacción dialógica de los enunciados autodirigidos. Si bien Di Paolo et al. evitan el concepto de *internalización* justamente porque tendemos a vincularlo a una noción no situada del individuo en el mundo (ver p. 224), el concepto de incorporación sólo parece tener sentido si asumimos la presencia interna de un otro con el que interactúo, que no se encuentra presente en el mundo. En este sentido, la noción *lo incorporado* comparte este rasgo central que Clark le otorga a *lo ausente*, pero se distingue en dos sentidos: lo incorporado, por un lado, no se orienta a representar algo del mundo y, por el otro, no es concebido en términos de información computacionalmente procesada.

4. Ontología de la mente enactiva

Para Di Paolo et al., lo incorporado no puede ser explicado por la teoría de los sistemas dinámicos. En este sentido, la crítica de Clark es (implícitamente) aceptada por la propuesta enactiva de Di Paolo et al. Sin embargo, mientras Clark define con claridad una ontología de la mente (en la que se sitúa el problema en torno a lo ausente) como estructura formal no directamente dependiente de las características corporales, la ontología de la mente en la propuesta de Di Paolo (en la que se sitúa lo incorporado) es ambigua o, al menos, no se plantea de forma explícita.

Una interpretación de la ontología de la mente enactiva se deriva de esta imposibilidad planteada por Di Paolo et al. de modelar dinámicamente ciertas dimensiones cognitivas, como la incorporación de enunciados preexistentes en el entorno sociocultural. Desde esta interpretación que propongo, el motivo por el que la mente no puede concebirse como sistema dinámico es porque la mente no es material, aunque sus rasgos sean directamente dependientes de las dinámicas corporales de las que emerge. Podemos decir que el rasgo de lo mental es su

carácter *no exclusivamente material*, y que su dimensión no material requiere de un método explicativo diferente al de la material: las dinámicas de la materia pueden modelizarse matemáticamente como movimientos en el espacio, mientras que las relaciones entre elementos no exclusivamente materiales de la cognición son explicados por Di Paolo et al. con el método dialéctico, sobre el cual no me detendré en este trabajo.

Esta distinción ontológica entre lo material y lo no material de la cognición sustenta la idea de que los sistemas dinámicos no pueden explicar ciertas dimensiones cognitivas, idea compartida por Clark, más allá de sus diferencias ontológicas. La idea de que el rasgo distintivo de la mente es su constitución inmaterial (para Clark) o no exclusivamente material (para Di Paolo) conduce al problema metodológico de aplicar un modelo de relaciones espaciales a dimensiones constitutivamente no espaciales, como el *sense-making* y la incorporación (en el caso de Di Paolo) y lo ausente (en el caso de Clark).

5. Dinámicas espaciales que subyacen o constituyen lo incorporado

En la ontología de la mente enactiva como algo no exclusivamente material, las dinámicas materiales del sistema cuerpo-entorno pueden entenderse como procesos que subyacen y sostienen las dimensiones no materiales de lo mental. En este punto aparece un nuevo problema, de índole metodológico y epistémico.

Los modelos dinámicos requieren de la especificación de la totalidad de las variables que influyen en el sistema para la formalización de la interacción. Di Paolo et al. (2018) plantean que, a medida que los elementos materiales de la interacción y sus relaciones espaciotemporales se complejizan, su discriminación y operacionalización matemática dificulta y llega a imposibilitar la modelización efectiva de las dinámicas del sistema (ver p. 109). Dada esta imposibilidad metodológica de identificar las múltiples variables y sus complejas relaciones en red propias de sistemas cognitivos complejos como el ser humano, Di Paolo et al. proponen un método diferente –el método dialéctico– que aplican a las relaciones conceptuales entre los elementos materiales de la autopoiesis para probar su utilidad incluso en el campo ontológico en el cual los sistemas dinámicos han mostrado su éxito explicativo. Lo que está detrás de estas ideas es que los sistemas dinámicos no sólo no pueden explicar las dimensiones no materiales de la cognición (como el *sense-making* o lo ausente), sino tampoco las relaciones dinámicas cuya complejidad excede la comprensión humana. El problema metodológico de explicar dinámicamente relaciones espaciales sumamente complejas de elementos materiales es, en última instancia, epistemológica.

Ahora bien, el enactivismo propone que ningún organismo puede desacoplarse completamente del entorno; en un caso extremo, el desacoplamiento absoluto llevaría inexorablemente a la pérdida de la autonomía y, por lo tanto, a la muerte. Partiendo de esta premisa (cuya raíz se encuentra en la teoría de la autopoiesis), Di Paolo et al. proponen que la interacción material individuo-entorno se sostiene de forma constante durante todos los procesos cognitivos (como el *sense-making*, la incorporación de los otros y sus enunciados, y el uso del lenguaje), dando lugar a una visión de la cognición como una serie de procesos anidados y simultáneos (ver p. 195). Es por este motivo que los autores evitan sistemáticamente la expresión *no material* o *inmaterial*, así como también las de desacoplamiento, ausencia o abstracción, entre otras. A la luz de esta idea, podemos decir que la noción ontológica de lo *no exclusivamente material* no sólo no implica una dicotomía respecto de lo material, sino que supone en sí misma cierta constitución material⁷⁵. Esta materialidad detrás de todos los procesos de un organismo es la que puede ser potencialmente descrita por los sistemas dinámicos, cuya única limitación es epistemológica y, consecuentemente, metodológica. Las relaciones espaciales dinámicas entre el individuo y su entorno que subyacen las formas más básicas de lo mental (como el *sense-making* o la incorporación de enunciados de otras personas) son tan complejas que no pueden ser totalmente modeladas matemáticamente.

Antes de terminar, quiero problematizar un poco más la ontología de la mente enactiva. En esta sección propuse la idea de que, para el enactivismo autopoietico, los procesos corporales subyacen intrínseca y continuamente a las dimensiones no materiales de la mente. Sin embargo, también es posible delinear una ontología de la mente enactiva que suponga un materialismo más profundo: el rasgo inmaterial de la mente puede concebirse como una emergencia fenomenológica de los procesos corporales, sin por ello otorgarle un estatus ontológico. Desde esta perspectiva, los enunciados preexistentes en el entorno social del individuo no serían más que patrones sumamente complejos que el individuo incorpora corporal o materialmente a través del acoplamiento sensoriomotor y que son experimentados como inmateriales o abstractos. La cognición en su totalidad estaría conformada y sería explicable por las dinámicas espaciales de la materia. El rasgo inmaterial de lo mental no sería más que nuestra forma de experimentar el mundo de sentidos emergente de dinámicas corporales sumamente complejas que, además, no estamos en condiciones epistémicas y metodológicas de modelizar matemáticamente.

⁷⁵ La noción de lo *no exclusivamente material* es expresada de diversas formas por Di Paolo et al. (2018)

En cualquier caso, la ontología de lo mental y la noción de *lo ausente* de Clark implican diferencias importantes respecto del enactivismo. Por un lado, Clark plantea que *lo ausente* requiere un desacoplamiento total de los procesos cuerpo-cerebro-entorno, lo cual se distancia del compromiso profundamente materialista del enactivismo (ya sea que consideremos a la materia como subyacente u ontológicamente constituyente de lo mental), según el cual una falta de interacción material individuo-entorno de tal magnitud implica una amenaza para la propia vida. Y, por otro lado, la distinción fuerte materia/forma propia del microfuncionalismo de Clark conduce *necesariamente* a métodos explicativos distintos.

Conclusión

Clark, Varela y Di Paolo coinciden en que la dimensión material puede –al menos potencialmente– ser explicada exitosamente como relaciones espaciales dinámicas entre elementos de los sistemas materiales que incluyen al individuo y su entorno. La crítica de Clark al sobredimensionamiento del poder explicativo de los sistemas dinámicos es infundada, dado que ni Varela et al. ni Di Paolo et al. plantean que lo mental puede ser explicado de este modo. La diferencia entre ellos se encuentra en los motivos que conducen a la imposibilidad de explicar son diferentes: mientras en Clark el motivo es fuertemente ontológico, en Di Paolo et al. puede interpretarse como ontológico (aunque en un sentido débil) o metodológico.

A través del concepto de *emergencia*, el enactivismo autopoietico presenta una noción ampliada de la mente como un espacio en el espacio difuso en el continuo mente-cuerpo-entorno que incluye tanto dimensiones materiales como no materiales, configurando un materialismo no reduccionista. Sin embargo, parece necesario una especificación mayor de la ontología de la mente enactiva y sobre todo de la noción de lo no material en la cognición. Se espera que el presente trabajo contribuya al desarrollo de una ontología de lo mental desde un enfoque enactivo.

Referencias bibliográficas

- Clark, Andy (1989). *Microfunctionalism: connectionism and the scientific explanation of mental states*.
- Clark, Andy (1999 [1997]). *Estar Ahí. Cerebro, cuerpo y mundo en la nueva ciencia cognitiva* (G. Sánchez Barberán, trad.). Barcelona: Paidós.
- Clark, Andy y Toribio, Josefa (1994). “Doing without representing?”. *Synthese*, 101, 401-431.

- Di Paolo, Ezequiel (2013). *El enactivismo y la naturalización de la mente. Nueva ciencia cognitiva: hacia una teoría integral de la mente*. Plaza y Valdes (pp. 1-39).
- Di Paolo, Ezequiel, Cuffari, Elena y De Jaegher, Hanne (2018). *Linguistic bodies: the continuity between life and language*. Massachusetts: MIT press.
- González de Piñera, Juan M. (2022). *La mente viva. Una crítica al cognitivismo desde la filosofía enactivista* [tesis de licenciatura, Filo-UBA].
- Varela, Francisco, Thompson, Evan y Rosch, Eleanor. (1991). *The embodied mind. Cognitive Science and Human Experience*. Massachusetts: MIT Press.

Sobre la integración del conocimiento subjetivo en la realidad objetiva

Adriana Marrero (UBA)

Resumen: En este trabajo me opongo a la tesis que sostiene que la realidad objetiva excluye los aspectos subjetivos de la experiencia. Niego que lo subjetivo sea una distorsión de “la forma en la que las cosas son en sí”. Planteo, por el contrario, que una característica inherente a la noción de realidad objetiva es ser capaz de integrar distintas perspectivas en una totalidad unificada. Nagel (1981) plantea que la realidad objetiva es necesariamente incompleta, ya que excluye el punto de vista subjetivo. En este trabajo, propongo una reconstrucción del argumento con el que fundamenta esta posición y sugiero rechazar la premisa que afirma que la forma en que las cosas son en sí es distinta de la forma en que las cosas aparecen a alguien. Sugiero que esta distinción no es necesaria para defender que la realidad es independiente de la cognición humana.

Palabras clave: realidad objetiva; realismo; subjetivismo; perspectivismo; postcognitivism.

Sobre la integración del conocimiento subjetivo en la realidad objetiva

En “Lo objetivo y lo subjetivo”, Nagel identifica la oposición entre dos puntos de vista: el punto de vista objetivo y el punto de vista subjetivo, como un problema general recurrente en diversas áreas de la filosofía. Plantea que la realidad objetiva es incompleta y excluye el punto de vista subjetivo. En este trabajo, propongo una reconstrucción de su argumento y afirmo que es válido; sin embargo, sostengo que la conclusión es inaceptable y por lo tanto sugiero rechazar una de sus premisas. Para rechazar la conclusión del argumento, retomo dos características de la noción de “realidad objetiva” que Stroud reconstruye y muestro que una característica fundamental de esta es ser capaz de integrar diferentes perspectivas sin eliminarlas. Finalmente, profundizo el cuestionamiento de Stroud respecto a la imposibilidad de integrar un conocimiento calificado como antropomórfico a la realidad objetiva y rechazo que lo subjetivo sea una distorsión de “la forma en la que las cosas son en sí”.

La propuesta de Nagel

Nagel (1981) analiza el problema del significado de la vida, el problema del libre albedrío, de la identidad personal, del carácter subjetivo de la experiencia y la discusión ética entre consecuencialismo y utilitarismo como manifestaciones distintas de un conflicto entre estos puntos de vista o perspectivas. Nota que todos estos problemas surgen en relación a una concepción del problema “desde el interior” o desde un punto de vista subjetivo que no puede

explicarse desde un punto de vista objetivo o “exterior”. Además, sostiene que tendemos buscar una explicación objetiva de las cosas antes de aceptar su realidad. Por lo tanto, parecería que si no podemos explicar objetivamente lo que le parece a alguien, esto debería descartarse como una ilusión. O, por el contrario, deberíamos aceptar que no podemos dar una explicación objetiva de todo. Por ejemplo, en el caso del libre albedrío el diagnóstico es que cualquier caracterización externa de una acción como un suceso causalmente relacionado con otros sucesos parece omitir la idea de alguien que está actuando, mientras que desde un punto de vista subjetivo, cuando actúo o tomo una decisión no hay lugar para una explicación externa de este hecho. Así, la idea subjetiva de acción libre debe descartarse como ilusoria o debemos admitir que la realidad objetiva no la incluye.

Nagel postula que lo subjetivo y lo objetivo no son dos perspectivas sino dos polos. El individuo parte desde su posición particular en el tiempo, espacio y sus circunstancias particulares y a través de un proceso de abstracción de las mismas y eventualmente de abstracción de las características propias de la percepción humana, avanza hacia una perspectiva cada vez más objetiva cuyo objetivo final es descrito como una concepción del mundo que no está visto desde el punto de vista de nadie dentro de él.

La propuesta de “Lo subjetivo y lo objetivo” es que no podemos reducir ninguno de estos dos puntos de vista al otro. Por lo tanto, debemos aceptar que no todo lo real es objetivo. En este trabajo propongo una reconstrucción de su argumento y sostengo que es válido; sin embargo, argumento que la conclusión es inaceptable y por lo tanto propongo rechazar una de sus premisas. La reconstrucción propuesta es la siguiente:

(i) Si (A) la manera como las cosas son para los sujetos no forma parte de la manera como las cosas son en sí, entonces (B) la concepción objetiva del mundo es incompleta o (C) lo subjetivo incluye ilusiones que deberían rechazarse.

(ii) (A) La manera como las cosas son para los sujetos no forma parte de la manera como las cosas son en sí.

(iii) (B) La concepción objetiva del mundo es incompleta o (C) lo subjetivo incluye ilusiones que deberían rechazarse.

(iv) (no-C) Lo subjetivo no incluye ilusiones que deberían rechazarse.

(v) (B) La concepción objetiva del mundo es incompleta.

(i) Si A entonces (BVC)

(ii) A

(iii) BVC

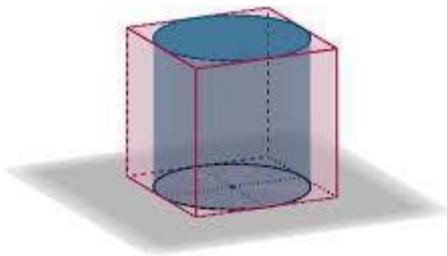
(iv) no-C

(v) B

El argumento reconstruido en el apartado (1) es válido. La primera premisa está ampliamente sustentada por el análisis de la oposición clásica entre realismo e idealismo. En particular, es clave para este análisis que identifica que el origen de este dilema es la concepción de lo real como Por otro lado, concuerdo en que ambos puntos de vista reclaman prioridad y en la decisión tácita de no rechazar lo subjetivo como ilusorio. Sin embargo, la conclusión es insatisfactoria y en los apartados siguientes me propongo dar cuenta de dónde proviene esta insatisfacción.

La realidad como integración de perspectivas

Buena parte de la forma en que pensamos acerca del conocimiento se apoya en metáforas visuales. La noción de perspectiva nos remite a la construcción del espacio tridimensional a partir de distintos puntos de vista. Consideremos, por ejemplo, el caso de dos personas que observan un cilindro como el siguiente:



Una persona que viera solamente la cara superior o inferior del cubo afirmará que la sección transversal es una circunferencia, mientras que una persona que viera una de las secciones laterales afirmará que la sección es un rectángulo. La realidad objetiva en juego en este caso, el cilindro tridimensional, da cuenta de cómo ambas afirmaciones son verdaderas. En este caso, lejos de suprimir o eliminar las perspectivas individuales o de descalificarlas

como ilusorias, estas han sido unificadas en una realidad coherente que permite entenderlas como refiriendo a lo mismo. Stroud (1999, p. 87) afirma que:

Si es posible imaginar que dos personas, conociendo cosas diferentes, tengan ambas conocimiento del mundo, debe de haber alguna manera coherente de relacionar entre sí y con el mundo lo que las dos conocen. Para que pensemos que ambas afirmaciones son ejemplos de conocimiento, debe ser posible entenderlas como afirmaciones o perspectivas referentes a la misma realidad. [...] Para cada concepción del mundo que podamos imaginar como parte del conocimiento, debe ser posible entender cómo se relaciona esa concepción con otras que también forman parte del conocimiento y entender cómo se relacionan de forma apropiada todas ellas con la realidad que representan.

Creo que tanto el uso de la noción de “perspectiva” como el uso de la noción de “realidad” remiten a este modelo, y que esta característica unificadora o integradora de perspectivas múltiples en una totalidad coherente o realidad es un factor inherente al mismo. El hecho de que Nagel se vea forzado a subsumir tanto la “realidad objetiva” como la “realidad subjetiva” bajo una categoría más amplia de “realidad” –que no tiene otra función más que incluir a ambas– parecen indicar que este modelo subyace a su uso de la noción de “realidad”, a pesar de que esta categoría amplia de realidad como mera suma de la realidad objetiva y subjetiva no logra dar cuenta efectivamente de cómo estas se relacionan entre sí sin conflicto.

Si este es el caso, es notorio que la posibilidad de variación de la perspectiva de individuo a individuo no sea considerada abiertamente en el texto de Nagel. Nagel usa de manera intercambiable la primera persona del plural o habla del “individuo” o del “punto de vista interno” en tercera persona. El individuo es un individuo genérico y da la impresión de que el planteo funciona siempre y cuando cualquier incompatibilidad sea eliminada en el proceso de abstracción.

La conclusión dualista

El trabajo de Nagel nos lleva a aceptar dos realidades irreconciliables, una objetiva y una subjetiva, como indica el siguiente pasaje, entre otros: “Por ello la realidad no es solo la realidad objetiva, y la busca de la objetividad no es un método igualmente eficaz para alcanzar la verdad de todas las cosas” (1981, p. 323). Si aceptamos que la realidad no es solamente la realidad objetiva, esto implica que la realidad es la realidad objetiva y, además, la realidad subjetiva. Por sí sola la afirmación de que cada una de estas realidades proviene de una

perspectiva distinta no permite integrarlas. Al contrario, Nagel concluye que la unificación eventual de ambas está fuera de cuestión y que la coexistencia de puntos de vista conflictivos es irreductible. Por otro lado, no es claro cómo la sugerencia de recordar que al avanzar hacia una concepción del mundo más objetiva estamos dejando atrás –mas no eliminando– el punto de vista subjetivo resuelve ninguno de los problemas identificados como manifestaciones del conflicto entre perspectivas. Es más bien una aceptación de que los problemas descritos subsisten.

La subjetividad como distorsión de la realidad

Si, como propongo, la noción de realidad requiere la inclusión tanto de los aspectos subjetivos como de los aspectos objetivos, ¿de dónde viene la propuesta de eliminar los aspectos subjetivos? Viene de la premisa (i) que sostiene que “Huimos de lo subjetivo por la presión de la suposición de que todo debe ser algo, no desde cualquier punto de vista sino en sí” (Nagel, 1981, p. 316, 317) y que “Debemos admitir que el movimiento hacia la objetividad revela lo que las cosas son en sí, en oposición a cómo parecen ser” (p. 323). Pero ¿por qué debemos admitir esto? Esta premisa no es defendida en el texto pero tiene, al igual que el dilema subjetivo-objetivo, una larga tradición en la literatura filosófica.

Encontramos en Stroud (1999) una reconstrucción de la línea de pensamiento que lleva a trazar la distinción entre las cosas en sí como opuestas a “cómo parecen ser”. Su objetivo es comprender el “antropocentrismo” o “perspectiva humana peculiar” que el proyecto metafísico desea eliminar de nuestra concepción del mundo. En líneas generales esta línea de pensamiento plantea un escenario en el cual desaparecen o bien los seres humanos o bien sus sensaciones o sus aparatos perceptivos y a partir de esto postulan que las cualidades sensibles desaparecen o son eliminadas o reducidas.

Este tipo de escenarios dan cuenta de la idea de que la realidad es independiente de nuestras respuestas y percepciones. Sin duda, si se suprimieran todos los sentidos humanos o incluso la raza humana en su totalidad en algún sentido los colores, olores y sabores “cesarían de existir”. Sin embargo, nuestra concepción del mundo implica que en ese escenario las cosas seguirían siendo tales que, si hubiera un ser con el aparato receptor adecuado, podría verlas, olerlas y saborearlas. Sostengo que este es el único sentido de independencia que requiere la noción de realidad. De este sentido de independencia de la realidad no se deriva que las cualidades perceptibles del mundo sean una distorsión de cómo el mundo es “en sí mismo”. El mundo también es tal que aparatos perceptivos distintos lo perciben de forma distinta.

Stroud se aboca a demostrar que podemos corregir o eliminar las señales de los orígenes situados en nuestro conocimiento. En sus palabras, “Para que alguien pueda tener una concepción del mundo, es preciso que ocupe una posición en él o tenga una perspectiva de él, pero eso no implica forzosamente que su propia concepción del mundo (lo que cree) revele o refleje esa posición o perspectiva.”(1999, p. 100) Uno de sus ejemplos es la argumentación que postula que podemos eliminar una de las formas en que “se revelan” los orígenes antropocéntricos de nuestros conceptos simplemente explicitando la referencia de los déicticos y demostrativos utilizados en una proposición dada. Stroud piensa que es posible “purgar” o “eliminar” de esta manera lo que en el conocimiento revela nuestra perspectiva particular del mundo. Sin embargo, si bien me parece que la estrategia da cuenta de manera exitosa de cómo un conocimiento situado puede formar parte de una concepción del mundo adecuada, la connotación correctiva de estos esfuerzos parece innecesaria en la medida en que rechazamos que el origen situado de nuestro conocimiento implique que es una distorsión. En este texto solamente me interesa remarcar que la noción misma de perspectiva no implica ni dice nada al respecto de una posible distinción entre la cosa “en sí” y la cosa “para alguien”. A este fin creo que cabe recalcar que el movimiento de “corregir” ejemplificado por Stroud no pasa por *eliminar* la perspectiva situada, sino por explicitarla. No es claro en qué sentido esto “elimina el factor subjetivo”, pero mi planteo pretende subrayar que esto tampoco es necesario.

Conclusión

En síntesis, defendí que la conclusión de Nagel que sostiene que la realidad objetiva excluye los aspectos subjetivos de la experiencia no da cuenta de uno de los aspectos clave de la noción de realidad y de la noción de perspectiva. Esta conclusión errada depende de una premisa falsa. Esta premisa falsa es producto de la dicotomía “cosa en sí”/“cosa para alguien”, que proviene de una interpretación injustificada de la independencia de la realidad con respecto a nuestras creencias.

Creo que sería ingenuo pensar que estas consideraciones breves resuelven el problema, pero me parece que señalan una vía de investigación fructífera acerca de la noción de objetividad y cómo pensarla fuera de la dicotomía objetivo-subjetivo. Finalmente, considero, con Stroud, que eliminar del mundo cualidades denominadas como subjetivas – como los colores– es una estrategia que tiende a extrapolarse a nociones éticas. Creo que en este campo la propuesta de explicitar la posición peculiar desde la cual se construye conocimiento resulta particularmente acuciante.

Referencias bibliográficas

Nagel, T. (1981). “Lo subjetivo y lo objetivo”. En T. Nagel, *La muerte en cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica.

Stroud, B. (1999). *La búsqueda de la realidad*. Madrid: Síntesis.

Temas actuales de fenomenología: emociones, afectos, pasiones

El giro afectivo ha mostrado su potencia incorporándose a todas las corrientes filosóficas; también la relevancia epistémica, política, cultural, práctica, sociológica de las emociones y los afectos en todas esas dimensiones. Se ha comenzado a explicitar que en la filosofía de Husserl se encontraba presente el tema, pero no se le había prestado la suficiente atención al presentar la intencionalidad solo en su funcionar epistémico poniendo entre paréntesis las propias afirmaciones de Husserl sobre el funcionar práctico y axiológico de la misma intencionalidad ya en *Ideas I* (1913). Por otra parte, el existenciario *Being-ness* tematizado por la filosofía de Martin Heidegger en *Sein und Zeit* (1927) se considera actualmente un antecedente relevante. Siempre estamos en un temple de ánimo (ónticamente) cuya condición de posibilidad ontológica es tal existenciario. La filosofía de Merleau-Ponty, con su énfasis en la intencionalidad corporal y sus investigaciones alrededor de las intervenciones científicas, también se alinea con la posibilidad explicitada actualmente. En consecuencia, se puede afirmar que el giro afectivo en la fenomenología en sus distintas vertientes no se puede considerar como una incorporación externa, habida cuenta de que se dirige a una descripción de la experiencia tal como se vive desde la primera persona, y esta experiencia de primera persona siempre está afectada.

En este simposio se presentan investigaciones alrededor de este tópico. Se explicitarán las afecciones en el salvamento acuático siguiendo las elaboraciones de Mathew Ratcliffe; se elaborará la génesis de la intencionalidad corporal en Merleau-Ponty; se trabajará el desempoderamiento como ansiedad fundamental en el mundo del trabajo de acuerdo a Alfred Schutz y Andreas Götlich; se propondrá el modelo teatral de la empatía en Husserl de acuerdo a una intuición sartreana pero entendida a la Goffman, junto con la explicitación de la comprensión del estilo de vida afectivo del otro siguiendo al Husserl de *Ideas II*. También se diseñará la consideración de la sorpresa captada en el instante de la toma fotográfica usando aportes de Edward Casey y Gaston Bachelard; se introducirá el tópico de la experiencia de las emociones suscitadas por las ficciones según la particular interpretación de Cavallaro y Rozzoni de la conciencia de imagen de Husserl, al mismo tiempo que la cuestión de la expresión lingüística y la comunicación en Husserl siguiendo indicaciones de este último de su escrito de preparación de la nueva redacción de la VI LU, para, finalmente, considerar la experiencia intersubjetiva mediada por artefactos electrónicos que permite explicitar la cuestión del fantasma del otro de acuerdo a Merleau-Ponty y las elaboraciones contemporáneas de Garavito y Battán Horenstein.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Carlos Aste, Horacio M. R. Banega, Ariela Battán Horenstein, María Clara Garavito, María Paula Buteler, Lisandro Garatavidea, Julieta Grattier Stalker, Alejandro Rafael Laregina, Fermín Paz y Franco César Puricelli.

La sorpresa, soporte fundamental de toda imagen fotográfica

Julieta Grattier Stalker (UNL)

Resumen: En su artículo “Glancing at the Surface of Surprise” (2018) Edward Casey sugiere una relación especial entre la sorpresa y un tipo específico de mirada (*glance*) que puede traducirse como “echar un vistazo”. Esta es una forma de mirar requerida por la brevedad de lo sorprendente precisamente para que el sujeto observador consiga lidiar con lo desconocido y ajeno a su costumbre. En esta ponencia tematizaremos la experiencia del espectador de una fotografía vinculándola a dicha noción de “vistazo”. La imagen fotográfica se distingue por su cualidad de captar en su soporte visual una fracción de tiempo. De ello resulta que lo propio de la fotografía gira más en torno a la temporalidad que a la espacialidad. El fotógrafo primero domina el espacio, luego decide el momento, y al hacerlo, estima el acontecimiento de un evento singular en un devenir que siempre guarda en sí un grado alto de sorpresa.

Palabras clave: fenomenología; fotografía; sorpresa; temporalidad.

La foto

Durante la exposición de esta ponencia en el simposio “Temas actuales de fenomenología: emociones, afectos, pasiones” se eligió una fotografía para describir, la cual no fue revelada hasta finalizar para conservar el efecto sorpresa⁷⁶.

Hay un gran manto color crudo, dos sombreros, flecos larguísimos meciéndose casi imperceptiblemente en el viento, cuatro piernas que usan sandalias, una piernita. Una zona oscura de intensos contornos que pasa, lenta y rápida al mismo tiempo. Dos ojos que en un gesto sutil tienden una línea invisible que quedará allí eternamente suspendida. La mujer nos mira fijamente. Es en Potosí, en 1958, supongo que al mediodía. Eso es lo primero que uno podría decir de esta foto.

Las delicadas líneas cinéticas garantizan el ritmo de la imagen. Cada una de las dos camina en sentido opuesto. La sensación de movimiento es plena, aunque este asombrosamente ha sido detenido en la captura. El goce visual es para el espectador resultado de una respuesta instantánea y no hermenéutica: esta imagen apela a los impulsos, no a la racionalidad. El espectador vislumbra una sombra y sospecha que algo está por pasar. Es una imagen que exige una segunda mirada casi sin excepción, y que encontrará la liberación de su sorpresa rápidamente, una vez captado, establecido y fijado el sentido más coherente de lo que en ella ocurre.

⁷⁶ La imagen seleccionada es de Sergio Larraín y fue tomada en 1958 Potosí, Bolivia.

No cabe duda que la mirada del espectador es dirigida por los elementos compositivos situados en la imagen. Lo más notable es una diagonal surgida de la esquina superior derecha proyectada por las sombras en la pared, que sugiere al espectador la presencia de un triángulo imaginario en el que quedan resaltadas las cosas más llamativas de esta foto: la mujer en las sombras y la mirada de la otra mujer justo en el vértice del triángulo. Parecería que el ojo humano nunca puede ver estos detalles y que es a través de la mediación tecnológica que obtenemos este tipo de resultados a los que adjudicamos una iconicidad muchas veces conflictiva. Nuestra mirada no podría jamás plasmar mentalmente una imagen como esta.

Sorpresas, superficies y vistazos

En un volumen llamado *Suprise, an emotion?* Edward Casey (2018) investiga la conjunción triádica entre un tipo específico de mirada, las superficies y la sorpresa. El verbo en inglés que utiliza el autor para explicitar este tipo de mirada es *glance*, que el diccionario define así: “Del ojo: moverse rápidamente, lanzar una mirada momentánea [...]. Echar un vistazo a”. En esta ponencia optamos por traducirlo como vistazo⁷⁷.

Uno de los motivos que llevan a Casey a pensar en el concepto de “vistazo” es el uso del término *paysage* que hace Merleau-Ponty en su obra *Fenomenología de la percepción* (1993), ya que, según el autor, la noción de paisaje proporciona a Merleau-Ponty el correlato intencional adecuado para el acto de percepción ricamente ambiguo que describe a lo largo de su investigación. Sin embargo, Merleau-Ponty no señala en ninguna parte qué tipo de percepción o qué modo perceptivo es apropiado para la experiencia del paisaje. La respuesta de Casey a respecto es el vistazo.

Ahora bien, según Casey, dar un vistazo es mirar una superficie de algún tipo, extensa o limitada. Se trata de una mirada que abarca muchas cosas: personas, objetos físicos o acontecimientos y cada una de estas cosas poseerá una superficie o un conjunto de superficies. Una superficie, según el autor, es lo que soporta las miradas de la percepción cotidiana: las atrae o las repele, pero también las sostiene cuando conectan con ella y allí permanecen. Así, el vistazo “debe posarse en alguna superficie para conectar con su correlato intencional” (Casey, 2018, p. 102). En efecto, la propuesta de Casey es que no podría haber percepción del mundo, de la vida, sin el abordaje de las superficies que nos rodean en todo momento. Esto implicaría: asimilarlas, juzgar su profundidad y opacidad, presenciarlas y luego decidir (a menudo de forma bastante espontánea) qué hacer con ellas o sobre ellas. De modo que, apoyándose en el concepto

⁷⁷ Otra alternativa entre las definiciones del diccionario es “*to flash*”, que podría traducirse como “observar a la manera de un destello” o inventando un verbo en español similar a “destellar”.

de la “carne” (*chair*) de Merleau-Ponty, Casey sugiere que las superficies son, en efecto, la carne de las cosas. Dado que este vistazo tendría una relación especial con las superficies, que predispone al sujeto espectador a recoger en ellas algo inesperado, Casey sugiere que la sorpresa surgiría desde las superficies de “la carne del mundo”. De esta carne en presencia de nuestra propia carne, surge entonces algo improbable que no esperábamos de nuestros comportamientos habituales o de las superficies ordinarias que enfrentamos continuamente. “Detrás de cada superficie se esconde una sorpresa, algo que no sospechábamos que estuviera allí” (Casey, 2018, p. 99) sostiene el autor.

Asimismo, dado que un aspecto integral de la sorpresa es su aparición de corta duración, Casey sugiere que entre los modos de mirar, el vistazo sería el más óptimo para lidiar con la brevedad de lo sorprendente, ya que dar un vistazo es mirar con un toque ligero, rozar apenas lo que miramos, rebotando en ello en cuanto se establece el contacto. Un vistazo es un tipo de mirada que se mueve rápidamente entre los objetos, sin detenerse en ninguno de ellos por mucho tiempo pues cualquier demora lo convertiría en un escrutinio. Lo sorprendente es algo desconocido, para nada familiar y, como tal, exige que se lo note rápidamente, esto es, de un vistazo.

Entonces, cuando una sorpresa ocurre, siempre es de repente. Según el autor, es debido a que el carácter de lo repentino altera nuestra sensación constante de que nuestra experiencia se desarrolla acorde a nuestras preocupaciones e intereses actuales. Sin embargo, lo repentino, de acuerdo con Casey, no solo atañe al orden temporal, sino que también trasciende la regularidad de las superficies en el espacio, pues cada superficie tiene y termina en sus bordes, “límites formales que indican dónde comienza y termina una superficie determinada” (Casey, 2008, p. 7). De hecho, incluso si no nos centramos en sus bordes exactos, mirar una superficie es ser consciente de que tiene bordes. Así, los bordes actúan para ocultar, en tanto son la última etapa para cubrir lo que se encuentra debajo o detrás de ellos; y para revelar, esto es, marcar aquello de lo que son el borde (por ejemplo, un cierto tipo de cosa o un evento determinado.) Pero lo más importante para el autor es que la acción que ocurra en la superficie alcanzará “su apogeo en su borde” (Casey, 2018, p. 101). Por ello, Casey articula estas dos nociones en relación a la aparición de la sorpresa. En primer lugar, para el espectador lo sorprendente aparece justo detrás del borde de su superficie; y en relación a ello se da el carácter repentino de la sorpresa. Entonces, la aparición repentina y los bordes de las superficies son dos bases intensificadoras de la experiencia de sorpresa generada durante la percepción de superficies.

En palabras del autor, “entre un vistazo y la sorpresa hay un vínculo interior” (Casey, 2018, p. 102) que es el siguiente: para que lo sorprendente nos tome por completo en su carácter

inesperado debe llegar a nuestro conocimiento brevemente; y para que podamos comprenderlo, un vistazo será necesario y suficiente, pues alcanza para notar la sorpresa y no indagar más en ella. Además, el vistazo sería un tipo de percepción muy informativo, pues echando un vistazo (o podríamos decir, vislumbrando) es como aprendemos gran parte de lo que sabemos sobre el mundo. “Un vistazo nos revela toda una situación, toda una escena de acción” (Casey, 2000, p. 148) En síntesis, es un movimiento continuo que va desde una superficie (de una cosa o grupo de cosas) y se desvía rápidamente hacia otras.

Ahora bien, estos son los tres rasgos esenciales que conforman a un vistazo según Casey: el ahora, el todo a la vez y el aquí:

1) En primer lugar, el *ahora* señala que un vistazo se produce en presente inmediato, capturando lugares y superficies. Como hemos mencionado, es una mirada que no persiste, no dura más que su operación momentánea, y “para todo ello basta un instante”, señala Casey (2000). Ahora bien, este instante señalado por el autor no es la unidad puntiforme del tiempo cronométrico, sino que es el “instante de intuición” propuesto por Bachelard en *La intuición del instante* (1932), ya que con el desarrollo de su teoría Bachelard pretendía oponerse a la doctrina de Bergson (1936) sobre la unidad indestructible de la duración, argumentando que esta impediría la posibilidad de la novedad creativa. En efecto, Bachelard argumentó que si se acepta la visión del tiempo como un continuo, la verdadera originalidad de la creación pierde su sentido. De modo que, según él, la duración solo puede ser experimentada a través de rupturas en el tiempo. “El tiempo se observa solo en instantes; la duración solo se experimenta por instantes” (Bachelard, 1987, p. 34). ¿De qué otra manera podemos asimilar la duración excepto en momentos conmovedores de experiencia intensa? Como señala Casey, captamos el mundo del paisaje mediante “cortes” momentáneos en este mundo: cortes efectuados por vistazos. Vislumbro esta parte, luego aquella parte, luego otra, si fuera de otra manera “sería necesario postular una facultad especial para captar la duración o el mundo” (Casey, 2000, p. 153).

2) El *todo a la vez* se debe a que en un vistazo la mirada es capaz de abarcar una diversidad de cosas y acontecimientos, reuniendo lo mirado en una masa perceptiva más o menos coherente y comprendiendo el todo de una vez. Por ejemplo, es el caso de cuando vemos rápidamente lo que sucede en una escena social y hacemos una interpretación de eso. Así que, según Casey, un vistazo encontraría la fuente de su unicidad precisamente en “reunir en un instante cosas de la mayor diversidad”.

3) Con respecto al *aquí*, el autor explica que es donde siempre está mi cuerpo. Sin embargo, este *aquí* no solo se limita a mi posición en el espacio, pues según Casey, es estar

implantado aquí de tal manera que pueda asimilar el mundo de ahí con el que me encuentro múltiplemente relacionado. De modo que “estar aquí es también estar allí... y ahí... y ahí” afirma. Pues al echar un vistazo soy consciente de mirar desde aquí (el lugar de mi situacionalidad corporal), pero a su vez me salgo de mí mismo para que mi aquí encuentre su complemento en el allá.

Así, lo que distingue a un vistazo de otras modalidades de la visión (como prestar atención) radica en la sorpresa, pues dar un vistazo es estar abierto a la sorpresa y a lo repentino. Es el deseo de saber qué pasa allí lo que dota al vistazo de su característica curiosidad porque mirar de esta forma es ingresar donde la sorpresa es altamente probable. Si no estuviéramos dispuestos a dejarnos sorprender, no sería necesario adoptar una mirada furtiva y veloz (y este también es el caso de cuando sufrimos miedo ante las sorpresas desagradables). De lo contrario, el círculo de visión simplemente se limita a lo que nos resulta conocido. “La aventura de la mirada es salir a un dominio de lo desconocido, ya sea esperado o temido, y ser testigo de lo que allí sucede, pase lo que pase” (Casey, 2000, p. 155). De hecho, según Casey, “es precisamente porque el mundo oculta tanto de sí mismo (porque se da solo mediante perfiles parciales, como dice Husserl)” (2000, p. 156) que estos vistazos o vislumbramientos tienden a descubrir lo que no sabemos sobre nuestro entorno. Entonces, según Casey, solo podemos acceder al mundo mediante un vistazo porque el mundo mismo se aleja radicalmente de la revelación total. Así, lo que un vistazo capta son superficies y “al hacerlo nos saca de nosotros mismos, de nuestra habitual identidad egoica”

¿Una foto es igual a un vistazo?

Pues bien, si pretendemos describir la experiencia del espectador de una imagen fotográfica, la noción de vistazo propuesta por Casey puede resultarnos muy útil para explicitar algunas cosas. De hecho, antes creía que la noción del instante bachelardiano retomada por Casey (en otros artículos) era indispensable para describir la experiencia del sujeto espectador de fotografías. Pero, ahora que tengo a disposición el concepto de *glance*, esto se torna aún más interesante.

Podría decirse que la imagen fotográfica se distingue por su cualidad de captar en un soporte visual una fracción de tiempo, plasmada en el espacio. De ello resulta que lo propio de la fotografía gira más en torno a la temporalidad que a la espacialidad. De hecho, en base a mi experiencia como asidua espectadora de fotos, como fotógrafa, y también gracias al intercambio que tengo con otros aficionados del rubro, puedo afirmar que el fotógrafo primero domina el espacio y luego decide el momento. Al decidir el momento, estima el acontecimiento de un

evento singular en un devenir que siempre guarda en sí un grado alto de sorpresa. Y es que la clave que nos permite relacionar estos conceptos (fotos, sorpresas e instantes) es el tiempo. Son muchas las referencias a la cuestión de la fugacidad temporal en el ámbito de la imagen fotográfica. Basta con citar el célebre “instante decisivo” atribuido a Cartier Bresson para entender a qué nos referimos. En mi opinión, incluso si hablamos de una fotografía profesional y hasta de una *selfie*, cada vez que vemos una foto, vemos en realidad un instante en el que lo contingente se ha ordenado geoméricamente. Vemos el instante que otro ya miró. Puede que algunas imágenes despierten más nuestro interés, que algunas sean más sorprendentes o impactantes; sin embargo, debido a la configuración mecánica que poseen, todas las fotografías son un corte, una tajada instantánea que manifiesta una naturaleza doble: espacial y temporal, producida solo porque la luz transcurre durante un determinado lapso de tiempo y a través de una determinada abertura en el espacio que circunscribe el elemento óptico.

En el instante de un vistazo, el ahora y el aquí se unen “reuniendo espacio y tiempo a la vez en un momento resplandeciente.” (Casey, 2000, p. 162) y ocurre “lo más trascendental”. ¿No estamos en condiciones de decir que sucede lo mismo en el gesto fotográfico? ¿Podríamos postular a la sorpresa como soporte o carácter fundamental de toda superficie fotográfica?

Casey señala además que la sorpresa tendría su propia superficie, que es cómo y dónde aparece. Debido al carácter inconexo e inesperado de la sorpresa su propia superficie ya está perforada, se rompe desde el principio de su aparición y nunca se repara. La sorpresa desgarrar su propia superficie de presentación. Tal como la foto una vez tomada, en palabras de Barthes (1990) torna irreversiblemente *spectrum* a su objeto. Ahora bien, si el punto de vista del espectador está configurado por el sujeto fotógrafo al momento o instante de la toma, como un texto que se escribe para ser decodificado, esta sorpresa debería transmitirse también a la perspectiva del espectador. Entonces, cuando miramos una foto, ¿tenemos un vistazo de lo que otro ya vió? ¿o estamos a un vistazo del vistazo del otro? Seguramente indagar con mayor especificidad en estas preguntas sea objeto de futuras investigaciones.

(Se muestra la foto)

Esta fotografía es el testimonio de la loca empresa de aquél que usa una cámara para captar un momento, ya que su empecinamiento lo lleva a correr detrás de un imposible: la fugacidad de lo temporal, la velocidad de la luz. Así, el instante es el único tiempo del que dispone quien tiene una cámara entre las manos para crear, es su condición de posibilidad y su límite. Mi opinión es que la protagonista de esta foto no es la mujer, ni su penetrante mirada,

sino la fotografía que se crea a sí misma en esa intersección donde la sorpresa ocurre (la del fotógrafo y también la del espectador) donde se plasma lo que el ojo no ve pero puede imaginar.



Referencias bibliográficas

Bachelard, Gaston (1987 [1932]). *La intuición del instante*. México: Fondo de Cultura Económica.

Barthes, Roland (1990). *La cámara lúcida*. Barcelona: Paidós.

Bergson, Henry (1963). *La evolución creadora*. En H. Bergson, *Obras escogidas*. Madrid; Aguilar.

Casey, Edward S. (2000). "The World at a Glance". En Fred Evans (ed.), *Chiasms. Merleau-Ponty's Notion of Flesh*. Nueva York: State University Press.

- Casey, Edward S. (2008). "Taking Bachelard from the Instant to the Edge". *Philosophy Today*, 52, 31-37.
- Casey, Edward S. (2018). "Glancing at the Surface of Surprise". En Natalie Depraz y Anthony J. Steinbock (eds.), *Suprise, an emotion?* Cham: Springer.
- Merleau-Ponty, Maurice (1993). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Oxford English Dictionary* (1989). 2.^a ed.

MESAS TEMÁTICAS

Agente epistémico y sujeto psicoanalítico en torno al símbolo y lo simbólico

Maximiliano Domínguez (UNR)

Resumen: En el siguiente escrito queremos dar cuenta de la relación intrínseca que hay entre Jacques Lacan y Charles Sanders Peirce en cuanto a los conceptos “simbólico” y “símbolo”. Nuestra intención es dar a conocer los puntos en común que hay entre dichos autores a la hora de abordar cada uno su definición. Cada autor, desde el plano filosófico y psicoanalítico respectivamente, dará cuenta de la importancia de uno u otro para que sus conceptos entren en acción y de alguna manera tengan una incidencia realizativa en el mundo. De allí que entendamos que esta intersección, de orden filosófico y psicoanalítico, pone en el centro al ejercicio de la interacción de un sujeto epistémico por un lado y un sujeto psicoanalítico por otro, con el mundo que lo rodea.

Palabras clave: Orden simbólico; Lacan; Peirce; Símbolo; Signo.

Es bien conocido que Peirce consideró la dependencia de la lógica de las otras ciencias normativas (esto es, la estética y la ética), puesto que lo que deberíamos creer depende de saber cómo estamos deliberadamente preparados para actuar, o lo que nos proponemos en tanto admiramos deliberadamente. Habrá, por tanto, ciertas creencias que el lógico no pone en duda, o, al menos, espera que sean verdaderas. Pero más allá de estas presunciones (o esperanzas, pues nos proponemos que una investigación resulte en el establecimiento de una opinión), todos nuestros juicios son susceptibles de crítica lógica, es decir, de encontrar si se ha operado correctamente. Pero un argumento es también un tipo de signo, más precisamente, es un símbolo pues tiene por finalidad determinar su interpretante, esto es, la conclusión es su interpretante pretendido. El propósito de la crítica es determinar si el signo se relaciona realmente con su objeto. De esta manera, su concepción semiótica, y a la vez normativa, de los argumentos como símbolos le permiten a Peirce separar su consideración del ámbito de la psicología.

Sin embargo, en el siguiente escrito queremos dar cuenta de la relación intrínseca que hay entre Jacques Lacan y Charles Sanders Peirce en cuanto a los conceptos de simbólico y símbolo. Nuestra intención es dar a conocer los puntos en común que hay entre dichos autores a la hora de abordar cada uno su definición. Por el lado de Peirce, el símbolo será comprendido dentro de su funcionamiento semiótico triádico, con el cual buscará sostener la estructura básica

por la cual el sujeto conoce el mundo; en tanto a Lacan definirá sustancialmente lo simbólico en relación crucial sobre la estructura que envuelve al sujeto de la clínica psicoanalítica. Cada autor, desde el plano filosófico y psicoanalítico respectivamente, dará cuenta de la importancia de un otro para que sus conceptos entren en acción y de alguna manera tengan una incidencia realizativa en el mundo. De allí que entendamos que esta intersección, de orden filosófico y psicoanalítico, pone en el centro al ejercicio de la interacción de un agente epistémico, por un lado, y un sujeto psicoanalítico, por otro, con el mundo que lo rodea.

Peirce y la lógica del símbolo

Peirce dentro de su vasta obra filosófica propondrá una teoría de los signos original y, dentro de su estudio semiótico, la definición tripartita del signo será un proyecto novedoso para comprender al sujeto en relación al mundo que habita. Cabe aclarar que la su obra semiótica va teniendo variables a lo largo de su vida, nos centramos específicamente en su etapa más madura o específicamente, como nos dice Darin McNabb (2018), la etapa donde impera su postura del pragmaticismo y no tanto de su pragmatismo.

El signo peirceano en su carácter general aborda un principio incesante de cambios y regeneración continua, su núcleo triádico le da ese estatuto, el proceso de la significación del signo se da a través de su tríada: representamen, objeto e interpretante:

Un Signo, o Representamen, es un Primero que está en tal relación triádica genuina con un Segundo, llamado su Objeto, que es capaz de determinar a un Tercero, llamado su Interpretante, para que asuma la misma relación triádica con su Objeto en la que él mismo está respecto a ese mismo Objeto. La relación triádica es genuina, es decir, sus tres miembros están unidos por ella de una forma que no consiste en ningún complejo de relaciones diádicas. (2012, p. 346)

En este caso, Peirce afirma que todo pensamiento está ligado a través de los signos, el signo se presenta, así como el vehículo fundamental para conocer el mundo en el cual habitamos y en el cual pensamos. Al comprender al signo que elabora y configura la existencia de las cosas, la única fuente de acceder a estas cosas es mediando a través de los signos, inclusive, lo que conocemos es por influencia directa de otras cogniciones, es decir por otros sistemas de signos que se actualizan constantemente. Todo conocer procede de forma inferencial, una inferencia que se erige en un conocimiento previo y que es al mismo tiempo recurrente en la posibilidad de crear nuevos conocimientos futuros. En el mundo que habitamos, siguiendo la

lógica de Peirce, no podemos conocer cómo son las cosas en sí mismas, sino algunos caracteres o aspectos de los objetos configurados a través de insinuaciones representacionales.

Así el signo, estará determinado por el representamen, por un objeto y por consiguiente un interpretante. En este caso es importante remarcar que todos estos elementos en su conjunto sostienen una relación dinámica entre sí y, al mismo tiempo, se erigen en su cualidad. Es decir, el representamen se caracteriza por la cualidad de posibilidad; el objeto por la cualidad especial de existencia y el interpretante se caracteriza por la cualidad de una ley.

Por otro lado, cabe destacar la importancia de subdivisiones que pretende el signo en cuanto a las tres categorías faneroscópicas propuesta por Peirce, es decir según el plano Primeridad, Secundidad y Terceridad. Teniendo en cuenta a la distinción que hace Gerard Deladalle, el signo acontece a través de su tricotomía, a saber: el representamen se postula en su Primeridad como Cualisigno, en Secundidad como Sinsigno y en su Terceridad como Legisigno; el objeto, en su primeridad como Ícono, luego como Índice y tercero como Símbolo y el interpretante en primer lugar como Rema, luego como Dicisigno y tercero como Argumento.

Dentro de esta teoría, la definición de símbolo en Peirce, constituye un aspecto fundamental, es decir, un símbolo es una clase de signo que requiere una precisión de legalidad para poder funcionar, tal como lo define el autor:

Un Símbolo es un signo que se refiere al Objeto que denota en virtud de una ley, normalmente una asociación de ideas generales, que opera para hacer que el Símbolo sea interpretado como refiriéndose a ese Objeto. Por tanto, es en sí mismo un tipo general o ley, es decir, un legisigno. (2012, p. 367)

El símbolo así en Pierce se determina por su objeto dinámico, el cual tiene que tener una relevancia en una situación de convención o práctica genérica y, a la vez, tiene un definido valor que adquiere entidad en el plano específicamente social. El símbolo es un signo que se estructura como signo cuando es usado en un ejercicio de contrato social. El símbolo solo puede perder su fuerza y su carácter si no hay un interpretante que se lo adjudique. Es decir, como aclara Pierce:

Un símbolo es un signo que perdería el carácter que lo convierte en signo si no hubiera interpretante. Tal es cualquier expresión de habla que significa lo que significa sólo en virtud de que se comprende que tiene esa significación. (2005, CP 2.304)

Aquí está el punto nodal al que queremos destacar el del proceso semiótico que Pierce esboza. La noción de símbolo requiere un otro que interprete, sin ese otro que interprete, el símbolo queda vacío de interpretación y no hay significación posible. Así el símbolo no tiene una función aislada dentro de la semiótica de Pierce, interactúa constantemente bajo el plano de su propuesta faneroscópica, es decir, bajo las categorías de Primeridad, Secundidad y Terceridad, tal como sostiene Oscar Zelis: “Ahora bien, fiel a su lógica trinitaria, no se puede pensar aislada una sola categoría. De hecho, si pensamos, ya estamos en la Terceridad, pero una Terceridad en relación triádica con la Primeridad y la Secundidad.” (2020, p. 31). Pensar en toda su dimensión actual para el ser humano es pensar de forma sígnica y el símbolo es una cadena más del ejercicio inferencial. Cabe aclarar entonces que el símbolo no remite a un aspecto psicológico de la mente humana sino más bien el símbolo es parte del ejercicio lógico semiótico del sujeto.

La teoría de la inferencia semiótica peirceana es una teoría lógica, y no psicológica. La semiótica es otro nombre de la lógica a la vez “formal” (análisis) y “material” (proceso de inferencia). Por lo tanto, ninguno de los términos empleados debe ser comprendido como estado, acto o función psíquicos. (Deladalle, 1996, p. 94)

Dejando en claro esto, queremos subrayar que el concepto de símbolo en Pierce solo toma vuelo o estatuto en relación con un otro que interpreta y lo hace potable de significación. Esto es un punto crucial para luego comprender un principio de similitud dentro de la teoría psicoanalítica lacaniana en cuanto al rol de lo simbólico.

Lacan y la estructura de lo simbólico

En la primera parte de sus investigaciones, Jacques Lacan propone entender al símbolo como una función estructural y fundante del sujeto, afirma que es “una experiencia totalmente primitiva, en ese punto de origen donde la posibilidad del símbolo abre al sujeto a cierta relación con el mundo” (1985, p. 97). El símbolo entendido así, desde su encomio estructural, fija conciencia en el sujeto, es decir, lo humaniza. El carácter simbólico se reduce a construir la figuración del mundo en que habita el sujeto. Por otro lado, cabe remarcar que el símbolo no representa de forma directa las cosas reales del mundo, sino que se funda en una polisemia necesaria para cada código simbólico. Según Lacan, “todo símbolo lingüístico fácilmente aislado no sólo es solidario del conjunto, sino que además se recorta y constituye por una serie

de afluencias, de sobre determinaciones oposicionales que lo sitúan simultáneamente en varios registros” (1985, p. 90). Esta función estructural del símbolo permite precisiones muy importantes en el tratamiento del psicoanálisis específicamente Lacaniano. Las elaboraciones teóricas que se presentan luego como mediadores en la clínica, retoman en todo momento el espacio de lo simbólico y su posibilidad realizadora.

El énfasis que Lacan pone al símbolo en su teoría es de un orden capital, el símbolo o lo simbólico en términos específicos, forma parte incesante de la subjetivación. Desde el criterio estructural, lo simbólico es el seno de entramados y normas que constituyen al sujeto. Para el francés, lo simbólico adquiere función solamente dentro de un sistema, no se puede pensar el mundo de símbolo aisladamente sin la posibilidad de adecuarse a un sistema.

Para entender lo que sucede en el dominio propio del orden humano, tenemos que partir de la idea de que este orden constituye una totalidad. La totalidad en el orden simbólico se llama un universo. El orden simbólico se da primeramente en su carácter universal. (1986a, p. 50)

Según Lacan:

Cada vez que estamos en el orden de la palabra, todo lo que instaura en la realidad otra realidad, finalmente solo adquiere su sentido y su acento en función de este orden mismo. Si la emoción puede ser desplazada, invertida, inhibida, si ella está comprometida en una dialéctica, es porque ella está capturada en el orden simbólico, a partir del cual los otros órdenes, imaginario y real, ocupan su puesto y ordenan. (1985, p. 346).

El orden simbólico entonces interfiere como un regulador y organizador del sujeto en su mundo, corresponde destacar que, en este caso, orden simbólico remite a la etapa temprana de la teoría Lacaniana, más adelante lo simbólico entrará a trabajar como registro simbólico en relación al registro real e imaginario, procesos propiamente del ámbito de la subjetivación. Según Lacan lo simbólico es algo humanizante, posibilidad intrínseca que el ser humano tiene para presenciar su existencia en el mundo, en palabras del autor: “Llamo símbolo a todo aquello cuya fenomenología he intentado mostrar.” (2005, p. 44).

Para Lacan, el sujeto se revierte dentro de la situación analítica a través del espacio simbólico, en tanto,

Por ser del sujeto, no nos referimos a sus propiedades psicológicas, sino a lo que se abre paso en la experiencia de la palabra, experiencia en la que consiste la situación analítica. Esta

experiencia se constituye en el análisis mediante reglas muy paradójicas, puesto que se trata de un diálogo, pero de un diálogo que sea lo más posible un monólogo. Se desarrolla según una regla de juego y, por entero, en el orden simbólico. (1987, p. 336).

La experiencia analítica se expande y adquiere función a través de la palabra, así la palabra se transforma como punto nodal de lo simbólico, pero al mismo tiempo el plano simbólico no puede sostenerse de forma aislada, se comprende a través de los otros dos registros, el Real y el imaginario, “en el seno mismo del fenómeno de la palabra, integrar los tres planos de lo simbólico, representado por el significante, de lo imaginario representado por la significación, y de lo real que es el discurso realmente pronunciado en su dimensión diacrónica” (Lacan, 1986b, p. 95). La noción de símbolo se ancla en su posibilidad a través del ejercicio de interacción con un otro, porque lo simbólico no deja de ser un vehículo entre dos sujetos que lo mantienen y lo configuran en su posibilidad interpretativa. Aquí un punto crucial para comenzar los trazos de equivalencia o abordaje análogo entre la disciplina psicoanalítica Lacaniana y el orden filosófico de Peirce en cuanto a la noción de símbolo, tal como lo expresa Zelis:

Esto nos permite hacer una equivalencia con la topología que exigía Lacan para la relación Sujeto-Otro, Sujeto-Orden simbólico, y que ejemplificaba con la banda de Möebius. Peirce entonces, sitúa también un sujeto en el dinamismo simbólico. Pero él parte ya de ese sujeto humano insertado en el orden simbólico, viviendo en la Terceridad. (2020, p. 38).

Aperturas

El orden de un agente epistémico se centra con Peirce en su concepción semiótica trinitaria del signo, del cual el Símbolo juega un papel de importancia crucial. Símbolo también es un argumento, que se caracteriza por la suma de enunciados que representan un razonamiento. En el plano del sujeto psicoanalítico nos topamos que lo simbólico también remite al orden de los enunciados, es decir, la manera de representarse un otro a través del lenguaje, “El orden simbólico exige tres términos por lo menos, lo cual impone al analista no olvidar al Otro presente, entre los dos que no por estar allí envuelven al que habla” (Lacan, 1985, p. 446). Es verdad que en la formación del conocimiento Peirce deja de lado cualquier noción psicológica, la caracterización de las ciencias normativas lo aclara de forma imperativa, pero aun así Peirce nos dice en su escrito sobre Pragmatismo:

ya que, para que las verdades de la ciencia de la psicología se establezcan firmemente, es singularmente indispensable recurrir de forma casi incesante a los resultados de la ciencia de la lógica, que se contraponen a las percepciones naturales en que una relación evidentemente implica a otra. (OFR, 2012, 2:494).

Teniendo en cuenta este pronunciamiento que Peirce realiza acerca de la disciplina psicológica, vemos en Lacan una señal de haber reconocido dicha advertencia, tal como lo aclara:

Un tal Charles Sanders Peirce ha construido sobre este asunto su propia lógica, lo que, debido al acento que pone en la relación, lo lleva a hacer una lógica trinitaria. Yo sigo completamente el mismo camino, salvo que llamo a las cosas por su nombre – simbólico, imaginario y real, en el buen orden. (2006, p. 119).

La idea de Lacan de seguir su mismo camino, pero no desde el plano de un sujeto epistémico sino más bien desde un sujeto psicoanalítico hace que haya puentes o encuentros en estos autores y por qué no una actualización de la obra psicoanalítica desde la filosofía peirceana. François Peraldi, en el prólogo a la edición de *Obra Lógica-Semiótica* de Peirce concluye:

Peirce –también Lacan muchas veces– sustituye el dualismo congelado del pensamiento lingüístico por un pensamiento fundamentalmente ternario. Peirce y Lacan han sustituido el dualismo de las categorías estructurales fundamentales por tres categorías fundamentales indisociables sobre las que han construido su pensamiento del sujeto que desea en su relación con el lenguaje: Primeridad, Secundidad y Terceridad en Peirce; Real, Imaginario y Simbólico en Lacan. (Peirce, 1987, p. 34)

Según Peraldi tanto Peirce como Lacan nos dan elementos fructíferos para comprender al sujeto epistémico y psicoanalítico a través de sus categorías fundamentales. Ricardo Bianchi en su libro *La Comunicación indirecta Lacan y Peirce* nos dice: “el trinitarismo pauta la semiótica de Peirce, pero también el nudo de los tres.” (2022, p. 193). Bianchi nos recuerda que si bien los sujetos de análisis son diferentes, tienen puntos en común a través de su tratamiento Trinitario.

Referencias bibliográficas

- Bianchi, R. (2022). *La Comunicación indirecta Lacan y Peirce*. Rosario: Ediciones de las 47 Picas.
- Deledalle, G. (1996). *Leer a Peirce hoy*. Barcelona: Gedisa.
- Lacan, J. (1985 [1956]). *Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956. Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1987 [1953-54]). *El seminario de Jacques Lacan; Libro I: Los Escritos Técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1986 [1954-55]). *El seminario de Jacques Lacan. Libro II: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1986 [1955-56]). *El Seminario de Jacques Lacan; Libro III: Las Psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2005 [1953]). *Lo simbólico, lo imaginario y lo real. De los nombres del padre*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006 [1975-76]). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro XXIII: El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Peirce, C. S. (1987). *Obra Lógico-Semiótica*. Madrid: Taurus.
- Peirce, C. S. (2005). *El ícono, el índice y el símbolo*. (trad. de S. Barrena). <https://www.unav.es/gep/IconoIndiceSimbolo.html> .
- Peirce, C. S. (2012). *Obra filosófica reunida (1867-1893), Tomo I-II*. (N. Houser y C. Kloesel, eds.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Zelis, O. P. (2020). *Sujeto y orden simbólico: aportes de Peirce para problemáticas de la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva.

La tensión en la interpretación heideggeriana de Schelling: Del idealismo temporal lógico al realismo temporal en lo divino

Mario Martín Gómez Pedrido (UBA)

Resumen: En el presente escrito examinaremos el camino que lleva desde una primera preocupación de Martin Heidegger por la articulación entre el idealismo y el realismo en su temprana producción filosófica plasmada en las Tesis doctoral (1913) y de Habilitación (1915) en el marco de la lucha contra el psicologismo -pasando por lo que se ha dado en llamar el idealismo temporal de *Sein und Zeit* (1927)- hacia lo que daremos en llamar el primado del realismo temporal en su interpretación y exégesis del *Freiheitsschrift* (1809) de Schelling durante el *Sommersemester* de 1936. Frente a una tensión idealismo-realismo en su juventud Heidegger parece orientarse desde 1927 hacia un idealismo al centrar el proceso de temporalización del tiempo en el existente humano como clave de su explicación. Finalmente las dificultades aparejadas por este “idealismo” llevan progresivamente al autor a centrarse en lo que llamaremos un realismo temporal que fija la “temporalidad mas originaria” en el seno de Dios mismo en su proceso de manifestación con absoluta independencia del existente humano. De este modo la eternidad abandona las notas distintivas de una mera intemporalidad derivada -que le habían sido asignadas hasta 1929- para pasar a convertirse en el núcleo temporal del tiempo mismo.

Palabras claves: Heidegger; Schelling; idealismo; realismo; Dios; finitud; mal; eternidad.

Introducción: la tensión entre idealismo y realismo

Heidegger tiene su encuentro con las variantes del idealismo filosófico en diferentes momentos de su obra, destacamos dos de ellos para el presente artículo. En primer lugar en 1911 con los aspectos teológicos-especulativos que inhiere en la tradición del idealismo alemán (cfr. *GA* 14, p. 94) y que serán una base fundamental para su discusión de la herencia psicologista en el ámbito de la lógica entre 1913 y 1915 y en segundo lugar entre 1925-1929 en su exégesis del idealismo trascendental kantiano (cfr. *GA* 3, p. 137) continuando las tesis de *Sein und Zeit*. En lo que sigue argumentaremos que esta doble influencia idealista se modificará paulatinamente hacia una perspectiva realista temporal en su *Vorlesung* de 1936 dedicada al *Freiheitsschrift* (1809) de F.W.J. Schelling

Hemos indicado ya que el descubrimiento en 1911 del idealismo alemán constituye una adquisición duradera en el pensamiento de Heidegger que mostrará su especificidad en su análisis del *Freiheitsschrift* (cfr. Gómez Pedrido, 2023, pp. 41-60). Aquí nos proponemos mostrar que el tratamiento heideggeriano del devenir eterno de Dios propuesto por Schelling – cuestión no tematizada en los estudios recientes sobre Schelling y Heidegger, sea en sus períodos de producción juveniles y/o maduros de pensamiento, en la literatura alemana actual (cfr. Hühn 2012, pp. 159-166; Hühn, 2010, pp. 15-18) que profundizan investigaciones clásicas como las de Jürgen Habermas (1954), Wolfrang Wieland (1956), Walter Schutz (1975) y

Barbara Loer (1974)- permite descubrir un realismo temporal implícito como lugar común a ambos autores.

Como ya hemos sugerido (cfr. Gómez Pedrido, 2023, pp. 42, 43 y ss.) centrándonos en nuevas investigaciones (cfr. Appel 2018, pp. 69-97; Gonzáles Padilla, 2022, pp. 85-97) ha de señalarse que Heidegger explica cierta continuidad-discontinuidad entre el idealismo alemán y sus antecedentes en la filosofía de Kant (cfr. GA 3, p. 197; GA 25, pp. 335-340). Basándonos en estos planteos proponemos considerar que Heidegger se orientará en sus análisis desde una perspectiva centrada en una “metafísica de la finitud” de cuño idealista basada en su re-interpretación de la filosofía trascendental en su *Kantbuch* (cfr. GA 3, pp. 25-35; 219-226) hacia una “metafísica del mal” de cuño realista centrada en el examen de la libertad en la filosofía de Schelling (cfr. GA 42, p. 168; Gómez Pedrido, 2023, pp. 41-60). En este tránsito hacia la individuación del mal humano a la luz de una re-interpretación del tiempo-eterno schellingiano se patentizarán los fundamentos realistas de la exégesis de Heidegger al centrar, siguiendo a Schelling, el fundamento del tiempo-eterno en Dios. En el presente escrito nos ocuparemos del desarrollo de esta tesis a través de dos secciones.

1) Del idealismo y realismo lógicos al realismo del mal, la finitud y la libertad

El temprano encuentro de Heidegger con el idealismo tiene su punto de partida en sus estudios sobre lógica y en la búsqueda de una fundamentación de la misma como disciplina autónoma por medio de una defensa de la idealidad del juicio lógico frente al primado del Psicologismo. Allí donde la verdad lógica se quiere fundamentar por medio de su reducción a procesos psicofísicos temporales de la conciencia el joven Heidegger argumentará que la validez del juicio lógico es intemporal (cfr. GA 1, pp.171-173 (pp. 112-115)). Encontramos aquí dos aspectos centrales, por un lado, una defensa de cierta idealidad de los fenómenos lógicos frente a su análisis psicogenético y, por el otro, un cierto esbozo rudimentario aún de realismo filosófico –influenciado en esta época por sus estudios de Aristóteles- al considerar la idealidad de la verdad lógica como independiente de la conciencia cognoscente. El momento cúlmine de este tipo de análisis lo encontramos en las Tesis doctoral (1913) y de Habilitación (1915) (cfr. GA 1, p. 216, (p. 158)).

El segundo encuentro importante con el idealismo ya no será en el marco de la teoría del juicio de orientación medieval, ni en la Gramática especulativa que anima las dos Tesis de Heidegger, sino en diálogo con la filosofía trascendental de Kant. A los efectos de probar que Kant dió el puntapie inicial para elaborar una Metafísica de la finitud al partir de la intuición sensible receptiva y orientar su análisis hacia la imaginación trascendental como raíz común de

la sensibilidad y el entendimiento (cfr. GA 3, p. 160; cfr. GA 25, pp. 335-340) Heidegger insiste en que en el núcleo de la idealidad se encuentra la temporalidad originaria como fundamento de la pregunta por el existente humano. El momento cúlmine de este tipo de análisis lo encontramos en el *Kantbuch* de 1929.

Desde 1919 a 1929 Heidegger se orienta cada vez más a lo que Blattner ha llamado un “idealismo temporal” (cfr. Blattner, 1999, pp. 91-92; 183-184; 231-232; 157 y ss), es decir, un intento de explicar la fundamentación del carácter temporal del tiempo partiendo del existente humano o Dasein. Hacia 1936 cuando Heidegger presenta su exégesis del tratado de Schelling sobre la libertad humana, este idealismo temporal se orientará progresivamente hacia un realismo temporal, pues Heidegger defenderá que la forma originaria de temporalizarse ya no corresponde al existente humano, sino a Dios en su proceso de revelación y manifestación. En la interpretación de Heidegger de la explicación schellingiana de cómo se articulan el mal y la libertad se hace patente, desde nuestro punto de vista, este giro realista de su interpretación al dar cuenta de cómo el mal proviene del fundamento en Dios.

Para Heidegger la Metafísica del mal desarrollada por Schelling fundamenta la pregunta por el ser y, en tanto tal, es un “fundamento del Sistema” (cfr. GA 42, p. 177). Desplegar la posibilidad interna del mal se constituye la búsqueda metafísica que tiene su consumación en el hombre (cfr. GA 42, pp. 184, 192, 226). El hombre es algo creado por Dios y al mismo tiempo es diverso y separado de Dios, por lo tanto es necesario un proyecto de lo creado para que pueda explicarse su posibilidad interna por el mal, esta posibilidad se expresa con la libertad de elegir entre el bien y el mal. (cfr. GA 42, p. 167). En tanto el hombre es un ser creado su libertad para el mal tiene un origen temporal en el “devenir eterno” en Dios mismo (cfr. GA 42: p. 244)

Se desarrolla así un profundo egoísmo de la voluntad individual, un anhelo del fundamento por convertirse en existencia separada de la voluntad eterna universal (cfr. GA 42, pp. 245, 246). De esta forma la voluntad individual en su egoísmo se vuelve la condición del mal, el mal tiene su condición interna en una sublevación del fundamento, en una suerte de perversión de dicho fundamento con respecto a su esencia eterna divina (cfr. GA 423, pp. 247, 248).

2) El realismo temporal del Dios en devenir eterno

Heidegger señala lo siguiente sobre la libertad humana para el mal en relación a la voluntad divina dando cuenta del paso de su interés en centrar la temporalidad en el existente humano a centrarla en Dios como voluntad general que se manifiesta:

“¿En qué consiste la maldad del mal? De acuerdo con la nueva determinación de la libertad, antes mencionada, ella es la facultad para el bien y para el mal. Según esto, el mal se anuncia como una posición propia de la voluntad y por cierto como un modo propio de ser libre en el sentido de ser sí mismo a partir de la propia ley esencial. En tanto la voluntad propia se levanta por encima de la voluntad universal, ella quiere ser precisamente ésta. Por medio de esa sublevación (*Erhebung*) se cumple un modo propio de unificación, así pues, una manera propia de ser espíritu. Esa unificación es una perversión (*Verkehrung*) de la voluntad inicial, es decir, una perversión de la unidad del mundo divino (*Einheit der göttlichen Welt*), en el cual la voluntad universal esta en armonía con la voluntad del fundamento” (GA 42, pp. 247-248).

La individuación que proporciona el mal humano para Heidegger se explica porque Schelling concibe la eternidad de Dios como una forma de tiempo propio y originario (cfr. GA 42, pp. 196, 197) que al desplegarse constituye una suerte de devenir generalizado en el cual se individualiza la naturaleza, las cosas y el hombre (cfr. GA 42, pp. 140). De esta manera el movimiento temporal de Dios se vuelve un movimiento eterno de creación en su proceso de manifestación, al punto que la clave explicativa del hombre halla su solución en el proceso temporal eterno de Dios (cfr. GA 42, p. 197).

En este movimiento del fundamento de Dios a la existencia del hombre que de un modo libre puede optar por el bien o por el mal se patentizarán los fundamentos realistas de la exégesis de Heidegger al centrar, siguiendo a Schelling, el fundamento del tiempo-eterno en tanto tiempo originario en Dios. El tiempo ya no tiene un ente privilegiado para explicar su lugar de centramiento, sino que ahora al ser colocado en el seno de Dios mismo se vuelve autónomo de la existencia humana y su condición (Gómez Pedrido, 2016/2017, pp. 49-68). De este modo adquiere notas distintivas del realismo temprano defendido por Heidegger para los fenómenos lógicos. Es decir, la realidad sea del fenómeno lógico o sea la de un Dios histórico en devenir muestra una independencia y no subsunción con respecto a la existencia humana.

Caben señalarse algunos aspectos relevantes en estos desplazamientos señalados. Mientras el idealismo y el realismo en la época de las Tesis doctoral y de Habilitación se caracterizaban por centrarse en la intemporalidad de la “validez (*Geltung*)” y el “sentido (*Sinn*)” como ámbito originario del fenómeno lógico, pues las verdades lógicas sea desde su perspectiva ideal o desde su perspectiva realista se daban en un ámbito trans-histórico de una vigencia que trasciende el tiempo. Es decir, el tiempo era concebido por Heidegger en este período de 1913-1915 como un fenómeno derivado y, por ende, no-originario, hacia 1927 el nuevo idealismo heideggeriano entendido como un “idealismo temporal” hace del centramiento en la perspectiva

del Dasein la clave explicativa del tiempo originario. Finalmente hacia 1936 el realismo implícito en la interpretación heideggeriana del Dios en devenir planteado por Schelling en su explicación del mal en el hombre ha hecho se convierte en un realismo temporal y éste deviene el fundamento originario explicativo del tiempo en su forma mas propia. Es decir el tránsito del idealismo temporal de 1927-1929 hacia el realismo temporal de 1936 esta precedido por una tensión entre idealismo y realismo en el ámbito de la lógica donde el ámbito originario de ambos era comprendido por Heidegger como intemporal, es decir, como eterno.

3) Consideraciones finales

Entre 1927 y 1929 es decir en el período de *Sein und Zeit* y *Kant und das Problem der Metaphysik* el idealismo temporal caracterizado por centrar la explicación del tiempo en el Dasein encuentra su límite especialmente en el libro dedicado a Kant donde se radicalizan las tesis de *Sein und Zeit* ya que Heidegger admite en el mismo libro que el tiempo originario que debiera tener su fundamento en dicha facultad de la imaginación se revela como su productor iniciando de esta forma un camino hacia la autonomización temporal que culminará en reconocer el primado originario de la eternidad por ser un tiempo centrado en la distinción entre “fundamento (*Grund*)” y “existencia (*Existenz*)” en Dios. Señala Düsing al respecto de una primera dependencia del tiempo de la imaginación trascendental: “Heidegger funda esta tesis sobre el tiempo en *Kant y el problema de la metafísica* y en su concepto de una *imaginación* que configura temporalmente (*in seinem Begriff der zeitbildenden Einbildungskraft*)” (Düsing, 1980, p. 29)⁷⁸. De esta forma, por un lado, Heidegger afirma ratificando esta afirmación de Düsing:

“Sea esto como fuere, el problema pendiente de demostrar el carácter temporal interno de la imaginación trascendental (*Nachweis des inneren Zeitcharakters der transzendentalen Einbildungskraft*) está solucionado. Si la imaginación trascendental como facultad formadora pura en sí del tiempo, es decir, si hace surgir el tiempo (*in sich die Zeit bildet*), no hay manera de evitar la tesis ya mencionada, a saber: la imaginación trascendental es el tiempo originario (*die transzendentalen Einbildungskraft ist die ursprüngliche Zeit*)” (GA 3: 187).

Pero, por otro lado, reconoce el propio Heidegger valor autónomo del tiempo originario frente a la imaginación trascendental:

⁷⁸ Los términos destacados en bastardillas son del autor.

“El tiempo originario posibilita la imaginación trascendental que, en sí, es esencialmente receptividad espontánea y espontaneidad receptiva. Solamente en esa unidad pueden la receptividad espontánea y la apercepción pura como espontaneidad receptiva pertenecerse mutuamente y formar la esencia homogénea de una razón finita pura y sensible” (GA 3: 196-197).

De esta forma el realismo temporal que reconocemos en el tratamiento del texto de Schelling es la asunción por parte de Heidegger de un Dios que es independiente del existente humano y es la condición de la libertad del mismo en tanto ese existente puede orientarse antropológicamente al mal. Este criterio consuma una tendencia que ya se expresa en la etapa signada por su idealismo temporal y alcanza una expresión como realismo temporal.

Bibliografía

- Blattner, William, D. (2006). *Heidegger's Being and Time*. London, New York: Continuum.
- Blattner, William, D. (1999). *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1978 [1912-1916]). *Frühe Schriften, Gesamtausgabe 1*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2001 [1927]). *Sein und Zeit, Gesamtausgabe 2*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1991 [1929]). *Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe 3*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1995 [Wintersemester 1927/28]). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Gesamtausgabe 25*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1988 [Sommersemester 1936]). *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Gesamtausgabe 42*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2006 [I. Trimester 1941/Sommersemester 1941]). *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), Gesamtausgabe 49*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Appel, Kurt (2018). *Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel y Schelling*. Brescia: Queriniana, Biblioteca di Teologia Contemporanea.
- Barash, Jeffrey, Andrew (2017). *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Buchheim, Thomas (1996). “Das Prinzip des Grundes und Schellings. Weg zur Freiheitsschrift”. En Baumgartner & Jacobs (eds), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992*, Schellingiana, Band 5. Stuttgart: Bad Cannstatt, pp. 223-239.
- Frank, Manfred (1985). *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Düsing, Klaus, “Objektive und subjektive Zeit” en *Kant Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft* 71. Jahrgang, Heft 1, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1980, pp. 1-34.
- Gómez Pedrido, Mario, Martín, “El camino hacia Schelling desde la metafísica de la finitud hacia la metafísica del mal. El descubrimiento de la temporalidad más originaria de la eternidad”. En *Studia Heideggeriana*, Vol. XII, 2023, pp. 41-60
- Gómez Pedrido, Mario Martín (2016/2017), “La interpretación de Heidegger del devenir eterno en la filosofía de Schelling”. En *Cuadernos de filosofía*, 67-68, pp. 49-68.
- González Padilla, Rolando (2022). *Del Horizonte a la excedencia de sentido. Hacia la historicidad de los templos de ánimo en el pensar ontológico de Martín Heidegger*. Madrid: Studia Heideggeriana.
- Habermass, Jürgen (1954). *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Gummersbach, Inaugural –Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn, sin mas datos de edición.
- Hermanni, Fiedrich (1994). *Die letzte Entlassung, Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*. Wien: Passagen Verlag.
- Hühn, Lore (2012). “Die Unvordenklichkeit des Anfangs. Zu einer Schlüsselfigur bei Schelling und Heidegger”. En Hiltcher & Klingner (eds.). *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Neue Wege der Forschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 157–174.
- Studia Heideggeriana, Vol. XII, 2023 El camino hacia Schelling desde la metafísica de la finitud hacia la metafísica del mal

- Hühn, Lore (2012). „Ur-Grundwollen“. Heideggers Lektüre der schellingschen Freiheitsschrift”, en Ferrer & Pedro (eds.). *Schelling Philosophie der Freiheit. Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Würzburg: Ergon Verlag, pp. 239–259.
- Hühn, Lore (2010). “Heidegger-Schelling im philosophischen Zwiegespräch. Der Versuch eine Einleitung”, en Hühn & Jantzen (eds.). *Heidegger Schelling – Seminar (1927/1928) Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings ‚Freiheitsschrift‘ (1927/1928) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006. Lektüren F.W.J. Schelling I*. London & New York: Frommann Holzboog, pp. 3-39.
- Holz, Harald (1975). “Das Weltalter-Programm und die Spätphilosophie”. En Baumgartner (ed.). *Schelling. Einführung in seine Philosophie*. Freiburg, München: Karl Albert Verlag, pp. 108-127.
- Knatz, Lothar (1996). “Der Grund der Freiheit” en Baumgartner & Jacobs (eds). *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana, Band 5*. Stuttgart: Bad Cannstatt, pp. 288-298.
- Laut, Reinhard (sin año de edición). *Schelling ante la doctrina de la ciencia de Fichte*. Málaga: Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga.
- Loer, Barbara (1974). *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schellings-Nachlass*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Lindner, Konrad (1996). “Natur und Freiheit. Zum Naturbegriff in Schellings Schrift Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit” en Baumgartner & Jacobs (eds). *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana, Band 5*. Stuttgart: Bad Cannstatt, pp. 299-304.
- Pascal, David (1998). *De l’Absolu a l’Histoire*. París: Presses Universitaires de France.
- Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando; Girón Lozano, Carlos Zabalo Puig, Jacobo (2022). *Schelling-Heidegger, inicio, abismo y libertad*. Barcelona: Herder Editorial S.L.
- Pérez-Borbujo, Álvarez, Fernando (2004). *Schelling. El Sistema de la Libertad*. Barcelona: Herder Editorial S.L.
- Peetz, Siegbert (1995). *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Rahner, Karl & Lehmann, Karl (1965). "Geschichtlichkeit der Vermittlung". En Feiner & Löhner, Magnus (eds.). *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik Band 1. Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln: Benziger Verlag, pp. 727-787.
- Schaber OSB, Johannes (2004). "Martin Heideggers „Herkunft“ im Spiegel der Theologie und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts". En Denker & Zaborowsky (eds.). *Heidegger und der Anfänge seines Denkens, Heidegger Jahrbuch*, 1. Freiburg, München: Karl Albert Verlag, pp 159-184.
- Siemeck, Marek (1996). "Transzendenz und Immanenz in Schellings ontologischem Freiheitsbegriff". En Baumgartner & Jacobs (eds.). *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992*, Schellingiana, Band 5. Stuttgart: Bad Cannstatt, pp. 40-50.
- Scheier, Arthur-Claus (1996). "Die Zeit der Seynsfuge. Zu Heideggers Interesse an Schellings Freiheitsschrift". En Baumgartner & Jacobs (eds.). *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992*, Schellingiana, Band 5. Stuttgart: Bad Cannstatt, pp. 28-39.
- Schulte, Christoph (1991). *Radikale Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Schulz, Walter (1975). *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen: Neske.
- Wieland, Wolfgang (1956). *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*. Heidelberg.
- Tillette, Xavier (1987). "Hegel et Schelling à Iéna". En Tillette, (ed.). *L'Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling*. Paris: PUF, pp. 97-119.
- Tillette, Xavier (1975). "Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings" en *Hegel-Studien*, 20, pp. 11-24.
- Tillette, Xavier (1969). "Schelling contre Hegel" en *Hegel-Studien*, 4, pp. 193-203. Una versión ligeramente modificada del mismo artículo puede consultarse en Tillette, Xavier (1966). "Schelling contre Hegel". En *Archives de Philosophie*, XXIX, pp. 89-108).
- Tillette, Xavier (1970). *Schelling: une philosophie en devenir*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Tillette, Xavier (1975). "Die Freiheitsschrift". En Baumgartner (ed.). *Schelling. Einführung in seine Philosophie*. Freiburg, München: Karl Albert Verlag, pp. 95-107.

- Zaborowski, Holger (2004). „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919”. En Denker & Zaborowski (eds.). *Heidegger und der Anfänge seines Denkens, Heidegger, Jahrbuch*, 1. Freiburg, München: Karl Albert Verlag, pp.123-158.
- Zeltner, Hermann (1975). “Das Identitätssystem”. En Baumgartner (ed.). *Schelling. Einführung in seine Philosophie*. Freiburg, München: Karl Albert Verlag.

Un dialogo entre Franz Rosenzweig y Quentin Meillassoux: ¿Es posible pensar un realismo especulativo en *el nuevo pensamiento*?

Juan Manuel Bracone (UBA)

Resumen: En el presente trabajo vamos a poner en dialogo dos autores: Franz Rosenzweig y Quentin Meillassoux. La noción central que me interesa analizar es la de realismo especulativo. En este sentido vamos a rastrear las huellas realistas presentes en *el nuevo pensamiento*, para luego ponerlas en dialogo con *después de la finitud* de Meillassoux. El trabajo consta de dos partes: la primera sostiene que el concepto de ancestralidad propuesto por Meillassoux coincide con el volumen uno de la estrella: la creación. La segunda parte supone un punto de quiebre entre ambos autores en tanto Meillassoux es un crítico del correlacionismo mientras que Rosenzweig apela al correlacionismo en *el nuevo pensamiento*. Por último, sostengo que en el nuevo pensamiento Franz Rosenzweig se muestra como un realista, lo que no significa que ese realismo sea efectivamente un realismo especulativo. Deslindar esta cuestión será central para el desarrollo de este trabajo.

Palabras clave: Realismo; Realismo especulativo; Ancestralidad; Correlacionismo; Creación.

Introducción⁷⁹

La estrella de la redención es la obra fundamental de Franz Rosenzweig. Esta obra se divide en tres partes. Originariamente el autor la pensó dividida en tres volúmenes distintos, pero por dificultades editoriales la primera edición fue un solo tomo con tres secciones diferentes. La segunda edición de 1930, al fin, pudo salir de acuerdo al deseo de Rosenzweig en tres volúmenes. Estas tres partes son: creación, revelación y redención. *La estrella* tuvo tanta polémica que después de su salida el autor tuvo que escribir un libro para hacer algunas aclaraciones al respecto. Este nuevo tratado se llama *el nuevo pensamiento*. Es un libro muy pequeño en donde Rosenzweig aclara cada una de las partes de *la estrella*. Además nos cuenta cuál es su método filosófico. Para Rosenzweig lo judío es su método por eso mismo él aclara que la estrella “es un libro judío: no uno que trata de cosas judías” (Rosenzweig, 2005, p.40) ya que “se ocupa por cierto del judaísmo, pero no más detalladamente que del cristianismo, y apenas más detalladamente que del islam. Tampoco tiene la pretensión de ser algo así como una filosofía de la religión” (Rosenzweig, 2005, pp. 14-15) Lo que vamos a rastrear en este pequeño escrito filosófico son las huellas realistas que nos deja Franz Rosenzweig, para luego ponerlas en dialogo con *después de la finitud*.

Quentin Meillassoux, discípulo de Alain Badiou y pensador contemporáneo del siglo XXI publicó en 2006 *Después de la finitud*, un tratado filosófico donde vuelve sobre problemas

⁷⁹ Para profundizar la relación entre Rosenzweig y Meillassoux remitirse al artículo publicado en octubre del 2023 en la revista de Teología y Cultura:

Desafiar el principio de razón suficiente: realismo especulativo y ancestralidad en Quentin Meillassoux y Franz Rosenzweig - Revista Teología y Cultura (ucel.edu.ar)

En dicho artículo trabajo puntualmente la relación de ambos autores, pero desde la perspectiva de *la estrella de la redención*.

de Metafísica y Gnoseología. Este es un tratado sobre realismo especulativo. Pero *¿Qué es el realismo especulativo?* Lo primero que debemos señalar como “novedoso” es su crítica a Kant y a su filosofía trascendental. Para Meillassoux la teoría kantiana nos sumerge en el problema del correlacionismo, o como el mismo lo denomina: el círculo correlacional. El problema fundamental de este círculo es que restringe nuestro conocimiento del mundo a representaciones o esquemas inmanentes al sujeto. Frente a esto, el realismo especulativo se centra en percibir la posibilidad de una realidad independiente de la percepción. El realismo especulativo abre la posibilidad de pensar filosóficamente la realidad sin un sujeto como punto de anclaje, es decir, independientemente de todo sujeto.

En el presente trabajo abriremos el diálogo entre ambos autores, para mostrar puntos en común y momentos de desacuerdo. La primera parte de nuestro trabajo señala un primer acuerdo: la noción de Ancestralidad propuesta por Meillassoux coincide con el planteo Rosenzweigiano del primer volumen de *la estrella*: la creación. La segunda parte sostiene un desacuerdo fundamental: Meillassoux rechaza toda forma de correlacionismo, Rosenzweig abraza un correlacionismo. Si bien, como vamos a ver, se trata de un correlacionismo distinto al kantiano. Nuestro objetivo central es poder rastrear las huellas realistas que se hacen evidentes en *el nuevo pensamiento*, para luego analizar si ese realismo presente en la obra de Rosenzweig es un realismo especulativo o no.

Primera parte: el problema de la ancestralidad analizado desde la óptica de la Creación en *el nuevo pensamiento*.

Desde el sentido común lo ancestral parece remitirnos siempre a un tiempo pasado, de hecho, solemos hablar en términos de “nuestros ancestros”. Podemos decir que, en última instancia, el problema de la ancestralidad nos lleva al problema del origen. La estrategia argumentativa de Meillassoux será: traer el problema de la ancestralidad, demostrar que desde el marco kantiano no se puede encontrar una respuesta a dicho problema, y en este sentido señalar los límites de este pensamiento, para luego retomar desde un marco pre-crítico una posible solución al problema de la ancestralidad. Meillassoux en su libro *después de la finitud* vuelve a Descartes y Locke. Esto lo hace a partir de la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Las cualidades primarias son “propiedades supuestamente inseparables, esta vez, del objeto: propiedades que se supone que pertenecen a la cosa, incluso cuando dejo de aprehenderla. Propiedades de la cosa sin mí tanto como conmigo” (Meillassoux, 2023, pp.25-26) Para Descartes estas propiedades son, por ejemplo: largo, ancho, profundidad,

movimiento, figura y tamaño. Las cualidades secundarias, son aquellas que depende de mi relación con la cosa, como por ejemplo el calor, los distintos colores de los objetos, etc. En este sentido Meillassoux da una definición de lo sensible:

Lo sensible solo existe como relación: relación entre el mundo y el viviente que soy. Lo sensible, en verdad, no está simplemente “en mi” al modo de un sueño, ni simplemente “en la cosa” al modo de una propiedad intrínseca: es la relación misma entre la cosa y yo” (Meillassoux, 2023, p. 24)

Lo que debemos destacar entonces es que para el autor lo sensible es una relación y no una propiedad inherente a la cosa. La tesis cartesiana queda reactivada de la siguiente manera:

Por una parte admitimos que lo sensible no existe sino como relación de un sujeto con el mundo; pero por otra parte consideramos que las propiedades matematizables del objeto están exentas de la constricción de dicha relación, y que están efectivamente en el objeto tal como las concibo, tenga yo relación con dicho objeto o no (Meillassoux, 2023, p. 26)

De esta forma Meillassoux se sale del marco kantiano y vuelve al marco precrítico, esto es lo que nos va a permitir acceder al *Gran Afuera*, ¿De qué se trata este *Gran Afuera*? Su característica principal es no ser relativo a nosotros, es un Afuera que se da indiferente a su donación para ser lo que es, existe tal como es él mismo, lo pensemos o no. Meillassoux para poder presentar este problema menciona enunciados científicos de ciertos eventos que son anteriores a la vida y a la conciencia. Por ejemplo, menciona: el origen del Universo, la formación de la tierra, el origen de la vida terrestre y el origen del hombre. Para poder pensar lo ancestral Meillassoux nos trae la figura del archifosil “Denominamos ancestral a toda realidad anterior a la aparición de la especie humana, e incluso anterior a toda forma registrada de vida sobre la tierra” (Meillassoux, 2023, p. 36) En relación al archifosil dirá que es “el soporte material a partir del cual se hace la experimentación que da lugar a la estimación de un fenómeno ancestral” (Meillassoux, 2023, p.37), es decir, el archifosil es el material que indica efectivamente la existencia de una realidad que antecede, que es previa a la conciencia. Encuentra entonces Meillassoux un primer punto de anclaje para señalar una primera puerta de acceso al *Gran Afuera* (que luego la va a terminar de encontrar con la idea de contingencia).

En *el nuevo pensamiento* Franz Rosenzweig dice que “Toda filosofía preguntó por la esencia” (Rosenzweig, 2005, p. 19) Esta pregunta es la siguiente: ¿Qué es? En este sentido la tradición filosófica siempre se ha preguntado por la esencia de las tres grandes ideas: Dios,

mundo y hombre. Para Rosenzweig detrás de cada una de estas ideas no hay algo diferente que el filósofo deba descubrir. Es acá donde radica la diferencia entre el sentido común enfermo y el sentido común sano. El sentido común enfermo busca todo el tiempo las esencias y no le alcanza con que una silla sea una silla. La pregunta por la esencia busca todo lo que *es*, y todo lo que *es* para ser propiamente debe ser algo diferente a lo que *es*. En cambio, para el entendimiento sano una silla es una silla, el mundo es el mundo, Dios es Dios y el hombre es el hombre. Esto nos hace pensar en la diferencia kantiana entre fenómeno y *noumeno*, y la imposibilidad de poder conocer el *noumeno*. De Dios, mundo y hombre no podemos conocer nada, simplemente tenemos que limitarnos a pensarlos. Lo único cognoscible es el fenómeno. Es acá donde Rosenzweig se distancia completamente, para él sí se puede saber algo de estas tres grandes ideas y aún más, podemos tener una experiencia de Dios, mundo y hombre. Dice Rosenzweig que “Toda filosofía preguntó por la esencia. Es la pregunta por medio de la cual la filosofía se separa del pensar no-filosófico del sano entendimiento humano” (Rosenzweig, 2005, p. 19). A lo largo de la estrella lo que va a demostrar Rosenzweig es cómo se puede llevar a cabo esto. En el primer volumen se va a encargar de problematizar esta pregunta por la esencia y la idea de un “yo” omnipresente. Desde un principio se puede ver aquí una posición realista. Solo puede haber experiencia de mundo y experiencia de Dios en tanto y en cuanto refiramos estas dos ideas a un “yo” pensante. “Esta fundamentación en o reducción al yo experimentante de la experiencia del mundo y de Dios es hoy día para el pensamiento filosófico algo tan obvio que, quien no crea en este dogma y prefiera remitir su experiencia del mundo al mundo y su experiencia de Dios a Dios, simplemente no es tomado en serio” (Rosenzweig, 2005, p.20) Lo que va a ser Rosenzweig es demostrar que Dios, mundo y hombre existen independientemente uno del otro, para luego ponerlos en el tiempo y mostrar sus correlaciones. Pero lo primero que hay que saber es que tanto Dios y mundo existen independientemente del “yo” pensante. Ahora bien, ¿se puede decir que se trata de un realismo especulativo al estilo de Meillassoux? Sostengo que no se trata directamente de un realismo especulativo tal como lo presenta Meillassoux, pero sí se pueden establecer ciertos matices, fundamentalmente desde la noción de ancestralidad en el autor francés y el primer volumen de *la estrella*, ya que en la creación la relación primordial es la de Dios y mundo, sin presencia de una conciencia o un “yo” pensante, y como vimos, el concepto de la ancestralidad supone una realidad anterior a la especie humana y a toda forma de vida sobre la tierra.

Segunda parte: ¿Cuál es el papel del correlacionismo en el planteo de ambos autores?

Franz Rosenzweig propone en el nuevo pensamiento una correlación entre los distintos elementos que componen la estrella. Hay tres correlaciones. La primera es la correlación entre Dios y el mundo, esta correlación se da a través de la creación. La segunda es entre Dios y el hombre, a través de la revelación. Y la tercera de las correlaciones es la de mundo y hombre, esta se da por la redención. Así se constituye la estrella y sus seis puntas. Dios – Creación – Mundo, Dios – Revelación – Hombre, y Mundo – Redención – Hombre. Se trata de un correlacionismo distinto al kantiano, ya que la correlación se da entre los distintos elementos y eso en lugar de restringir nuestro campo de conocimiento de lo real, lo expande ya que es lo que permite que tengamos experiencia de mundo y de Dios, y fundamentalmente de la realidad efectiva, y que, a su vez, esa realidad efectiva sea independiente de una conciencia o un yo que la tenga que pensar para que exista. Es decir, este tipo de correlación rosenzweigiana no supone un yo omnipresente sino mas bien es la que constituye la realidad efectiva. Esta correlación es el núcleo de lo que Franz Rosenzweig denomina la filosofía experimentada, y explica el paso del volumen uno al volumen dos. “Si el primer volumen había respondido la vieja pregunta de la filosofía: ¿Qué es?, y después había conseguido que la experiencia le pusiera en claro sus límites a los impulsos unificadores del pensar filosófico, ahora, en el segundo volumen, puede ser representada la misma realidad efectiva experimentada” (Rosenzweig, 2005, p. 27) ¿Cómo se experimenta esa realidad efectiva? A través del método de la narración, el cual pone a los tres elementos correlacionados en el tiempo. Es decir, la correlación es temporal: pasado, presente y futuro. Dios se correlaciona con el mundo, desde el pasado. Dios se correlaciona con el hombre, desde el presente, y el hombre se correlaciona con el mundo desde el futuro. Los tres tiempos conjugados en la narración constituyen la realidad efectiva en donde se experimentan los tres elementos. Este planteo es en contraposición a toda la tradición que siempre ha planteado estas tres ideas como grandes totalidades, separadas unas de las otras y concebidas como ideas atemporales.

En la realidad efectiva, que únicamente se nos da en la experiencia, esta separación de Dios, mundo y hombre es superada y todo lo que tenemos son experiencias de sus vínculos (...) Ellos sólo se abren en sus relaciones: en la creación, la revelación y la redención (Rosenzweig, 2005, pp. 32-33)

Para Meillassoux el correlacionismo rechaza la posibilidad de un conocimiento absoluto, es decir, de un conocimiento de la cosa en-sí. Aquí es en donde se relaciona

ancestralidad y correlacionismo. El problema que nos trae Meillassoux es el siguiente: es imposible que el correlacionismo pueda dar una respuesta a los enunciados ancestrales de la ciencia “Todo lo que el correlacionismo puede decir sobre la ancestralidad es que se trata de una representación subjetiva del pasado” (Meillassoux, 2018, p. 30) Meillassoux dice que “Por “correlación” entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente” (Meillassoux, 2005, p. 29) El correlacionismo sostiene que esa correlación sujeto-objeto es insuperable y, por lo tanto, rechaza toda forma de pensar la subjetividad y la objetividad independientemente una de la otra. Nunca podemos acceder al objeto en-sí aislado del sujeto que lo piensa, como tampoco es concebible un sujeto que no esté siempre en relación al objeto. Esto es lo que Meillassoux denomina “circulo correlacional”. Lo que introduce Kant son estructuras invariantes propias del sujeto: las de la sensibilidad y las del entendimiento. Por eso es que la propuesta de Meillassoux nos hace volver a Descartes. “Descartes, en suma, ratifica que la naturaleza es sin pensamiento (y entonces también sin vida, puesto que ambos, para él, son equivalentes) y que el pensamiento puede pensar, vía las matemáticas, semejante naturaleza desubjetivada” (Meillassoux, 2023, 198) Dos son las formas de correlacionismo que distingue Meillassoux: uno débil, el correlacionismo kantiano. Es débil porque Kant en la *crítica de la razón pura* es muy claro en relación a las tres ideas: Dios, mundo y alma; las podemos pensar, pero no las podemos conocer. El otro tipo de correlacionismo es el fuerte y sostiene que no se puede ni pensar ni conocer el en-sí. Para Meillassoux este tipo de pensamiento correlacionista no solo surge en la modernidad, sino que además se extiende también al siglo XX en pensadores como Husserl y Heidegger.

Reflexiones finales: gran afuera, realidad efectiva y muerte

A modo de conclusión podemos afirmar que hay una gran afinidad entre la noción de ancestralidad en Meillassoux y el primer volumen de la estrella, la creación. Hasta podemos decir que la creación es el momento ancestral en tanto la correlación fundamental es la de Dios y mundo, y no hay, en primera instancia, un “yo” pensante. Sin embargo, pudimos ver en la segunda parte del trabajo que la cuestión del correlacionismo separa a los dos autores. El *nuevo pensamiento* puso de manifiesto esas tres correlaciones presentes en *la estrella de la redención*. Además, se hizo evidente el planteo realista de Rosenzweig, así como también el realismo especulativo de Meillassoux. Lo que resta es poder analizar si en el autor alemán es posible un realismo especulativo. En este sentido considero que esta cuestión se puede pensar desde dos

nociones que estuvieron presentes en nuestro trabajo: el “gran afuera” del que habla Meillassoux y la realidad efectiva de la que habla Rosenzweig en *el nuevo pensamiento*. Ya vimos que el rasgo fundamental del gran afuera es no ser relativo a nosotros e ir más allá de la donación de sentido para ser lo que es, existe tal como es él mismo, lo pensemos o no. “¿Por dónde puede el pensamiento franquearse entonces un camino hacia el afuera?” (Meillassoux, 2023, p. 89) Para poder pensar el “gran afuera” podemos utilizar la noción de contingencia, y esa noción de contingencia solo es posible si presentamos el principio de irrazón del que habla Meillassoux. Si el principio de razón dice que todo tiene una razón de ser, el principio de irrazón dice que nada tiene razón de ser, y de seguir siendo tal como es todo puede sin razón dejar de ser o pasar a ser otro. En este principio de irrazón se encuentra la noción de contingencia, lo contingente es todo aquello que puede dejar de ser o pasar a ser otro. Aquí la noción de tiempo también se vuelve fundamental, el autor dice que solo el tiempo capaz de destruir las cosas como así también todo mundo posible, puede ser pensado como un absoluto. Es el tiempo entonces lo que vuelve contingente a la realidad misma. En este sentido tenemos dos formas de contingencia: “la contingencia empírica (...) designa generalmente una destructibilidad destinada a consumarse tarde o temprano” (Meillassoux, 2023, p. 104); y la contingencia absoluta que designa un puro posible que no sabemos si puede cumplirse o no. El único rastro que tenemos de ese “gran afuera” que existió independientemente de nosotros es la prueba del archifósil, en esa figura que presenta Meillassoux podemos analizar esta noción de contingencia y estar en las puertas del “gran afuera”. El archifósil, recordemos, es el soporte material del fenómeno ancestral. Dicho en otras palabras, es la prueba que soporta el paso del tiempo, y que nos permite tener una mínima idea del “gran afuera” ancestral. La realidad efectiva en Rosenzweig se experimenta en el fenómeno del tiempo y en la temporalización de las tres figuras: Dios, mundo y hombre, a través de la creación, revelación y redención. Detrás de esta realidad efectiva y del tiempo se encuentra la idea de muerte, muy presente en *la estrella de la redención*. Esta idea de muerte es equiparable a la noción de contingencia en Meillassoux. Para Rosenzweig la muerte es “Algo inexorable e insuprimible” (Rosenzweig, 1997, p. 44) y, como dicen las palabras iniciales de la estrella “Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo” (Rosenzweig, 1997, p. 43) Por último y para concluir este trabajo, o mejor dicho para seguir abriendo puertas, podemos decir que, si es posible en Franz Rosenzweig un realismo especulativo, este debe ser analizado e investigado a partir de la noción de muerte desarrollada en *la estrella de la redención*.

Referencias bibliográficas

Franz Rosenzweig (2005), *El nuevo pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

Franz Rosenzweig (1997), *La estrella de la Redención*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

Quentin Meillassoux (2023), *Después de la finitud*, Buenos Aires, Caja Negra.

Quentin Meillassoux (2018), *Hiper-Caos*, Salamanca, Holobionte ediciones.

Acercamientos realistas a la fenomenología de Emmanuel

Lévinas: el caso de Quentin Meillassoux

David Roldán (UBA)

Resumen: En el marco de los “nuevos realismos” se han desarrollado diversas lecturas de la filosofía moderna y contemporánea, los cuales han proporcionado nuevos abordajes de la filosofía cartesiana y kantiana, la ontología heideggeriana, y la fenomenología en general. Aquí nos concentraremos en la fenomenología de Lévinas. Aunque pensadores realistas como Harman, Brassier y Sparrow se han dedicado con cierto detenimiento a la filosofía de Lévinas, aquí nos ocuparemos del planteo general de Meillassoux. Este filósofo francés caracteriza a Lévinas como expresión de una “tesis fideísta” en la filosofía. El fideísmo —al modo de una creencia religiosa— pondría en pie de igualdad al discurso filosófico y al religioso, frente a la pregunta por la “razón última de la realidad” (“correlacionismo”). La caracterización de Meillassoux tiene algunos problemas en la lectura de Lévinas y, además, afronta problemas en relación a los propios objetivos del movimiento realista.

Palabras clave: Lévinas; Meillassoux; realismo; fenomenología

Introducción

En el marco de los “nuevos realismos” se han desarrollado diversas lecturas de la filosofía moderna y contemporánea. Si bien está abierta la cuestión de si esto constituye, efectivamente, de un “nuevo paradigma filosófico”, lo cierto es que el giro realista ha proporcionado, al menos, nuevos abordajes en la filosofía cartesiana y kantiana, la ontología heideggeriana, y la fenomenología en general.

Aquí nos concentraremos en la fenomenología de Emmanuel Lévinas, aquí nos ocuparemos del planteo general de Meillassoux. Este filósofo francés caracteriza a Lévinas como expresión de una “tesis fideísta” en la filosofía. Esta consistiría en que la filosofía debería renunciar —según sostendría Lévinas— a dar una respuesta categórica sobre el “ser último” de la realidad o sobre “la realidad tal cual es, sin la intervención de la conciencia”. El fideísmo pondría en pie de igualdad al discurso filosófico, al religioso y al científico (“correlacionismo”).

Tanto Lévinas como Meillassoux retoman aspectos del proyecto cartesiano: Lévinas resignifica la expresión “lo Infinito en mí” para intentar sacar sus consecuencias éticas. Al hacerlo, Lévinas elabora una crítica de la ontología heideggeriana con herramientas conceptuales cartesianas y kantianas.

Meillassoux desarrolla un argumento cuya arquitectura es cartesiana, con el fin de exorcizar los “males” que el correlacionismo kantiano trajo a la filosofía. Pero, en lugar de depender de la prueba ontológica de la existencia de Dios —como en Descartes—, Meillassoux presenta un “principio de factualidad” que, emancipado de la necesidad de buscar una “razón

última” para el modo de ser de todo ente, se limita a respetar el “principio de no-contradicción”, dejando de lado el principio de razón suficiente⁸⁰. Desde el realismo especulativo, la filosofía de Lévinas aparecería como un “fideísmo”: “*hay una razón oculta*” para el modo de ser de todo ente pero aún no la conocemos. La filosofía se revelaría como impotente ante esa pregunta última, persistiendo en un silencio reverencial.

Además de reconstruir esta discusión, la presente intervención se pregunta si el camino ensayado por Meillassoux es consistente con sus propios supuestos.

Los nuevos realismos y la fenomenología de Emmanuel Lévinas

El giro realista en la filosofía tiene como origen simbólico una conferencia sobre filosofía realista, realizada en Londres en 2007, en la que participaron Brassier, Harman, Grant, y Meillassoux. El movimiento se denominó, fugazmente, “realismo especulativo”.

Si el estructuralismo primero (Lévi-Strauss, 1964), y Habermas (1981) y Foucault (1966) después, habían intentado formas de “salir del primado de la conciencia”, los nuevos realismos dejan de lado todos esos debates e intentan equiparar una espontánea actitud realista de los seres humanos frente al mundo con una espontánea actitud realista de los científicos para con el mundo.

La fenomenología, al limitarse a hablar únicamente de aquello que se manifiesta a la conciencia —en los límites en que se manifiesta— deja sin describir aspectos de la realidad a los que accedemos sin que se nos manifiesten fenomenológicamente. La filosofía contemporánea (en su tradición hermenéutica, fenomenológica, o analítica en general) estaría viciada por un “solipsismo de muchos”. A los ojos del giro realista, entonces, la filosofía de Lévinas, como expresión de la fenomenología, quedaría alcanzada por las críticas al antropocentrismo de esas propuestas filosóficas.

Sin embargo, las cosas no son tan simples como parece. En el caso de Lévinas, encontramos dos acercamientos algo más productivos. Tom Sparrow, un filósofo que se declara realista, escribió un libro sobre Lévinas, intitulado *Levinas Unhinged* (2013), en el que sostiene que el filósofo lituano defiende una “*subjetividad materialista*”. El sujeto levinasiano es “*materialista*” en el modo de ocupación del mundo: un mundo dado al goce y a las sensaciones placenteras que ofrecen al sujeto. El rol clave que Lévinas otorga a la sensibilidad hace que esta

⁸⁰ Quentin Meillassoux formula el “principio de razón suficiente”, siguiendo a Leibniz, así: “Todo acontecimiento debe tener una razón necesaria de ser así y no de otra manera”, (Meillassoux, 2018, p. 60) El original es Meillassoux (2006).

versión de la fenomenología sea más “amigable” para con las tesis realistas. La estructura argumental de Sparrow es un tanto sinuosa; no reivindica a Lévinas sino a los efectos positivos que ese despertar sensualista tuvo en el filósofo norteamericano Alphonso Lingis.

En un segundo texto (2014), un poco más riguroso en términos conceptuales, Tom Sparrow pretendió declarar la muerte de la fenomenología, tras un presunto giro victorioso de la filosofía hacia el realismo y el discurso científico. En esta obra *The End of Phenomenology*, Sparrow sostiene que los fenomenólogos “materialistas”, como los llama, expresan la incomodidad de la fenomenología como filosofía “idealista”. El hecho de que fenomenólogos como Sartre, Merleau-Ponty y Lévinas hayan dedicado tantas páginas a una descripción de la realidad “material”, “sensible”, daría cuenta de la incomodidad de adherir a una metodología esencialmente idealista. Estos fenomenólogos no habrían tenido el coraje suficiente como para declararse abiertamente realistas y romper con la fenomenología y su lastre idealista.

Graham Harman, otro filósofo realista, dedicó varios trabajos a la filosofía de Lévinas. Harman considera que Lévinas ofrece una filosofía “que respeta la alteridad de los objetos” (Harman, 2002). Esto se expresa en la centralidad que Lévinas otorga al “goce”, por contraposición a la intencionalidad de la conciencia. En *Totalidad e infinito*, de 1961, Lévinas describe a la subjetividad como lanzada al mundo en términos de goce; el goce reconoce “fines en sí”, mientras que la intencionalidad implica una remisión utilitarista (Lévinas, 1997, 2000).

En un trabajo posterior (2005), Harman realiza una crítica a la filosofía de Lévinas, mediada por un diálogo con las acusaciones de Janicaud (2000). Como es sabido, Janicaud cuestionó muy duramente el “giro teológico” de la fenomenología, que tuvo como principales figuras a Marion, Henry y Lévinas. Harman rechaza tanto a Janicaud como a Lévinas por el giro trascendental al que siempre se mantuvieron fieles. (“filosofías del acceso”).

En síntesis, podemos decir que para estos nuevos realismos la filosofía de Lévinas expresa ciertos límites, cierto agotamiento del paradigma fenomenológico. Es aceptada su propuesta de énfasis en el contacto sensible con el mundo, pero su filosofía se “queda corta” porque no alcanza a dar el salto a una filosofía realista: intentar conocer y describir el mundo “aún cuando no tenemos percepción directa de él”. Para estos nuevos realistas, entonces, la posibilidad de especular sobre cómo es la realidad “sin nosotros”.

El discurso científico y el correlacionismo como escenario para la crítica a Emmanuel Lévinas

La lectura de Meillassoux es bastante “curiosa”. Lévinas aparece como un representante del “correlacionismo fuerte” y del “fideísmo”. Meillassoux está preocupado por la pérdida de un rol rector de la ciencia en la vida social. El punto de inflexión lo marca lo que denomina “contrarrevolución ptolemaica” en la filosofía —el concepto ya había sido introducido por Jean-René Vernes (2000), aunque Meillassoux no lo dice—.

La tesis de la matematización de la naturaleza (Galileo), condujo a la “revolución copernicana”, que permitió a la humanidad conocer algo del mundo previo a la existencia humana. Ese “des-centramiento” del sujeto humano fue rápidamente acallado por una contra-revolución, de carácter antropocéntrico, *iniciada por Kant*. Al contrario de lo que el propio Kant pensaba sobre su posición filosófica, la suya no fue una “revolución copernicana” sino una “contra-revolución ptolemaica”. Kant no pudo aceptar que sea el mundo, el objeto, el que regule la actividad del conocimiento. Con el ámbito trascendental, Kant correlacionó todo conocimiento posible a las condiciones de cognoscibilidad que aporta el sujeto. Desde Kant, ya no fue posible especular sobre un conocimiento de la realidad en-sí (sólo “para-nosotros”).

Para Meillassoux, la revolución copernicana permitió a los seres humanos avanzar a paso firme con la des-mitologización. Hasta ese momento los discursos sobre un mundo “pre-humano” estaban llenos de mitos, habitados por dioses, cíclopes, etc. Con la matematización de la naturaleza pudimos dejar atrás esos mitos y obtener un conocimiento certero de un mundo pre-humano. Kant, en lugar de defender algún tipo de realismo (como el cartesiano) terminó fundando una filosofía correlacionista: la correlación entre sujeto y objeto, que desde Kant adopta distintas formas (como *noesis* y *nóema* en Husserl, la co-pertenencia entre *Dasein-Welt* en Heidegger, o la comunidad lingüística en la filosofía analítica).

Según mi lectura de Meillassoux, lo que preocupa a este filósofo es el pasaje de Descartes a Kant. Allí estuvo el problema del abandono del realismo y la “condena contemporánea” a diversas formas de “correlacionismo”. Esto condujo a una re-habilitación del discurso religioso en nuestras sociedades, según sostiene Meillassoux.

Resumamos lo dicho hasta ahora. La filosofía actual “hegemónica” es incompatible con el realismo porque no puede aceptar que el en-sí sea cognoscible. Para ser cognoscible, toda realidad debe estar correlacionada a una conciencia, dejando de ser “en-sí” para convertirse en un “para-nosotros”.

La distinción entre un en-sí y un para-nosotros es kantiana, y es resultado del abandono del realismo y dualismo cartesiano. El dualismo cartesiano, como punto de partida, quedó encerrado en un monismo solipsista. La única forma que Descartes encontró para salir de ese encerramiento fue la prueba de la existencia de Dios (digamos, simplificando, la prueba ontológica). Kant la rechaza, y su modo de resolver el problema es dejar de especular sobre una realidad en-sí.

Mi hipótesis de lectura es que Meillassoux quiere sacar las consecuencias de ese pasaje *de Descartes a Kant*. Descartes, aún con el peso teológico de la prueba ontológica, ofrece una filosofía compatible con el conocimiento científico de una realidad pre-humana: Dios garantiza que haya podido existir un mundo previo a la emergencia de la conciencia. Obviamente Meillassoux *no quiere* eliminar a Kant para rehabilitar una filosofía pre-crítica. Por lo tanto, se embarca en la tarea de reemplazar la prueba ontológica por *otra certeza* que nos permita salir del solipsismo (tocar “el Absoluto, el Gran Afuera”).

Así, el diálogo entre Descartes y Kant se cifra en torno a los dos principios del racionalismo: el principio de no-contradicción y el principio de razón suficiente. Meillassoux propone seguir sosteniendo el principio de no-contradicción, pero abandonar el principio de razón suficiente.

Según la reconstrucción de Meillassoux, Kant sostuvo que “la cosa en sí” existe y “no es contradictoria”. De ese modo, la cosa en sí respetaría el principio de no-contradicción y existiría. El problema está en el principio de razón suficiente. Este se expresaría del siguiente modo: si el mundo está lleno de constantes (leyes naturales) estas deben tener una razón para existir. Debe haber una razón última para que las leyes que rigen el universo sean estas y no otras. No podemos saber cuál es ese origen último, *pero debe haberlo*.

Esta es la parte más compleja de la argumentación de Meillassoux y no voy a entrar en detalles. Es similar al problema de la inducción en Hume y Popper: por más que acumulemos observaciones en que se cumple la ley de gravedad, los casos finitos observados siempre serán menores a los infinitos por observar. Lo interesante de la argumentación de Meillassoux es que Kant dio una respuesta antropocéntrica (y supuestamente inválida) a este problema. Kant dice algo así: “las leyes de la naturaleza no pueden cambiar porque hasta ahora nunca cambiaron; si fueran a cambiar, esos cambios ya tendrían que haberse manifestado alguna vez en la historia”. Con un argumento matemático, Meillassoux sostiene que esa “implicación frecuencial”, sobre la presunta *frecuencia* en el cambio de las leyes de la naturaleza (“alguna vez tendríamos que haber percibido una excepción”), es inválida.

Una cuestión aparte es la discusión con Popper⁸¹. Todo este esfuerzo lo realiza Meillassoux para intentar dejar atrás el dogmatismo teológico filosófico. El auténtico ateísmo filosófico implica reconocer que las leyes de la naturaleza son estas (y no otras), por una cuestión de hecho. No hay ningún Dios detrás que haya fijado *estas* leyes (podrían cambiar).

La tesis de Meillassoux sobre los acercamientos a Lévinas

¿Por qué este planteo nos parece tan curioso o incluso delirante? Porque pretendemos ser fieles al segundo principio racionalista: el principio de razón suficiente.

Creemos que las leyes de la naturaleza son estas, y son así, “por alguna razón”, desconocida por nosotros hasta ahora. Meillassoux propone des-embarazarnos del principio de razón y afirmar que “no hay ninguna razón última” sean así (“principio de irrazón”).

Pero atención. Veamos las consecuencias. Meillassoux está diciendo que las leyes de la naturaleza “pueden cambiar en cualquier momento y sin ninguna razón”. Lévinas aparece en un doble rol: primero, es un representante del correlacionismo. Segundo, es un representante del fideísmo.

Como fenomenólogo, Lévinas es un pensador “correlacionista” y no podría dar cuenta de la cognoscibilidad de un mundo anterior a la emergencia de la conciencia. Esta posición de Meillassoux es un tanto débil, ya que el propio Lévinas (en un pasaje no considerado por Meillassoux), se ocupa de imaginar el “desierto” de una “existencia sin existente”. Es cierto que Lévinas no afirma la “cognoscibilidad” de ese mundo ancestral (Lévinas, 1990); pero a diferencia de otros filósofos correlacionistas, Lévinas expresa los límites de la fenomenología para pensar una alteridad radical: “existencia sin existente”; dice algo sobre esa realidad pre-humana.

La segunda cuestión es la del fideísmo⁸². Con el afán de eliminar el dogmatismo (“existe un ser necesario”) y el “principio de razón suficiente”, el correlacionismo rehabilita el fideísmo; un tipo de filosofía que considera que el pensamiento no puede ni debe intentar fundamentar el razonamiento en “razones últimas”. En este contexto Meillassoux escribe lo siguiente:

El correlacionismo fuerte no está siempre tematizado como tal por aquellos que lo sostienen: su pregnancia contemporánea nos parece sin embargo reconocible incluso en la inmunidad de la que

⁸¹ Popper se des-embaraza del problema considerando a la constancia de las leyes naturales (principio de regularidad de la naturaleza) como un supuesto para que exista la ciencia, como un supuesto de la práctica científica (Popper, 1980).

⁸² El texto de aquí hasta el final del párrafo es un anticipo de mi tesis de Licenciatura en Filosofía, presentada en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), en octubre de 2023.

parecen beneficiarse de aquí en más las creencias religiosas en relación con las coacciones del concepto (Meillassoux, 2018, p. 76).

El correlacionismo contemporáneo, entonces, conduce a una tesis fideísta de la filosofía: la razón humana no es “tan potente” como para proporcionar “razones últimas”. En ese ámbito, solo queda “creer o no creer”. De este modo, se rehabilita el discurso religioso en el ámbito de la filosofía.

De un lado estarían los filósofos que no quieren poner límites al pensamiento racional, (los realistas); del otro estarían los filósofos “fideístas”, que consideran que la pretensión racional de pensar la totalidad está condenada al “fracaso”. Esas pretensiones “últimas” son más bien pretensiones de carácter “religioso” (en pie de igualdad con la filosofía). Describiendo el estado actual de la filosofía en relación con la religión, pregunta irónicamente Meillassoux:

¿Qué filósofo creería desde ahora haber refutado la posibilidad de la Trinidad cristiana con el pretexto de haber descubierto en ella una contradicción? Un filósofo que considerase el pensamiento levinasiano del Todo-Otro absurdo porque es inaccesible a la lógica, ¿no nos parecería un librepensador cubierto de polvo, incapaz de elevarse al nivel de pertinencia del discurso de Lévinas? (2018, p. 76)

Esta es la situación de la filosofía pos-kantiana; tras el verdadero giro copernicano en la ciencia, surge una contrarrevolución ptolemaica *inaugurada* por Kant, quien debió “eliminar el saber para dejar lugar a la fe” («Prefacio» a la segunda edición de Kant, 2003): lo real queda limitado a la condiciones trascendentales de posibilidad *que aporta el sujeto*. En este sentido, para Meillassoux, Lévinas está en esa misma línea de Kant, pero profundizando “el giro fideísta”. La filosofía se sitúa en un lugar en el que, como la religión, queda indemne frente a la crítica de la razón. En el contexto actual, una crítica “racionalista” a Lévinas exhibiría la falta de comprensión del crítico de la “altura” y la “pertinencia” del planteo levinasiano. Así como nadie criticaría, hoy, a la teología cristiana por el dogma trinitario (donde “tres son uno y uno es tres”), nadie criticaría a Lévinas por la introducción de temáticas y actitudes religiosas en la filosofía. La situación actual carga contra el crítico, porque “no entiende” lo que se juega en esos planteos. Meillassoux quiere salir de esa situación, pero pagando un precio muy alto.

Conclusión

Meillassoux describe el estado actual de la filosofía contemporánea, desde Kant, como circunscripta a un “círculo correlacional”. A diferencia de la ciencia, que proporciona

conocimiento sobre una realidad anterior a la emergencia de la vida humana y la conciencia (“sin correlación”), la filosofía da un giro “ptolemaico” para situar todo conocimiento y todo régimen de sentido al interior de la correlación entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el ser.

Justo cuando la filosofía y la ciencia permitían elaborar un discurso no-mitológico sobre la realidad anterior a la vida humana, la filosofía retrocedió a posiciones antropocéntricas . Esto condujo a que la filosofía *se abstenga* de la pretensión de dar con un conocimiento de las “razones últimas”. La filosofía se condujo, así, a una posición “fideísta”, es decir, son válidos *tanto* el principio de no-contradicción *como* el principio de razón suficiente, solo que la filosofía no conoce la razón última de por qué la realidad es así como es. La filosofía termina *fundiendo* su discurso con el discurso religioso: a las razones últimas no se las conoce, *se cree o no se cree* en ellas.

Para Meillassoux esto mermó el rol social de la ciencia. Para superar esta situación, Meillassoux entiende que deberíamos abandonar uno de esos dos principios racionales fundamentales (el de “razón suficiente”). Esto nos llevaría a reconocer que “no hay ninguna razón para que las cosas sean como son, *pero lo sabemos*”.

Ese saber certero (sabemos que *no hay* razón última) nos permite eliminar la metafísica (“no existe ningún ente necesario, todo podría cambiar, no hay, obviamente, ningún Dios garante de las “razones últimas” de por qué el mundo es así).

Pero el problema es que Meillassoux, para defender el rol social de la ciencia, está reconociendo que no tenemos ninguna garantía de que la ciencia sea posible mañana. Las propias leyes naturales podrían cambiar (como dice textualmente) o bien la experiencia humana del mundo podría tornarse imposible. Esto hace que su esfuerzo sea incompatible con su propia empresa; en lugar de fortalecer el rol social de la ciencia, esta propuesta parece debilitarlo aún más, rehabilitando aún más el giro religioso. Si los científicos aceptaran la propuesta de Meillassoux, tendrían que indagar en cómo estamos seguros de que las leyes de la naturaleza “no cambiaron”. Ante un fenómeno puntual que no encaje con “nuestras mejores teorías sobre el universo”, bien podrían suponer, como habilita Meillassoux, a que una explicación válida sería que “en este fenómeno puntual X quizá cambiaron las leyes de la naturaleza”.

Bibliografía

- Foucault, M. (1966). *Les Mots et les Choses*. Gallimard.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns* (1-2). Suhrkamp Verlag.
- Harman, G. (2002). *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Open Court.
- Harman, G. (2005). *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Open Court.
- Janicaud, D. (2000). The Theological Turn of French Phenomenology. En J.-F. Courtine, J.-L. Chrétien, M. Henry, J.-L. Marion, & P. Ricoeur, *Phenomenology and the «Theological Turn»*. Fordham University Press.
- Kant, I. (2003). *Crítica de la razón pura* (J. Rovira Armengol & J. Del Perojo, Trads.). Losada.
- Lévinas, E. (1990). *De l'existence à l'existant*. Vrin.
- Lévinas, E. (1997). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (D. E. Gillot, Trad.). Sígueme.
- Lévinas, E. (2000). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Kluwer Academic.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Mythologiques. Le cru et le cuit*. Plon.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Seuil.
- Meillassoux, Q. (2018). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (M. Martínez, Trad.). Caja Negra.
- Popper, K. (1980). *La lógica de la investigación científica* (V. Sánchez de Zabala, Trad.). Tecnos.
- Sparrow, T. (2013). *Levinas Unhinged*. Zero books.
- Sparrow, T. (2014). *The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh University Press.
- Vernes, J.-R. (2000). *The Existence of the External World. The Pascal-Hume Principle* (M. Baker, Trad.). Ottawa University Press.

Más allá del realismo y el objetivismo: enseñanzas budistas para una “vía intermedia”

Hernán Manzi Leites (UBA)

Resumen: El presente trabajo acompaña la hipótesis del fenomenólogo Francisco Varela en torno a la posibilidad de escapar del consabido dilema entre el realismo (objetivismo) y el nihilismo mediante el acercamiento a las enseñanzas del budismo Mahayana. En este conflicto dado entre la búsqueda de un fundamento del conocimiento humano o responsabilizarnos de lidiar con la consecuente angustia de carecer de bases, las ciencias cognitivas enactivas proponen una alternativa. Dentro del marco de la planetarización como técnica en la posmodernidad - como señala Heidegger- Varela acude a las experiencias de la presencia/plena conciencia del budismo Mahayana para hallar vías intermedias frente a esta encrucijada. En este contexto, resulta central el concepto de “campo de nihilidad”, planteado por Nishitani Keiji. Éste surge como alternativa al “campo de conciencia” dentro del cual la dualidad del objetivismo y el nihilismo se encontraría confinada.

Como discípulo de Heidegger, Keiji explica que el dilema entre realismo y nihilismo demuestra en ciencia un apego al fundamento. Pero el nihilismo, como “reacción” al objetivismo, no constituye un escape a esta falta. En cambio, se trata de una reificación del abismo que genera el rechazo al objetivismo y una reafirmación del apego al fundamento yoico. Ambas visiones remiten al “campo de presencia”, la una como reacción a la otra, sin distinción sustancial. Para Varela, esta oscilación infructuosa no debe llevarse a cabo -como creía Rorty- como una continuación del diálogo con Occidente, sino que es menester incorporar las experiencias de las enseñanzas budistas Madhyamika.

Esta línea del budismo Mahayana permite repensar la dependencia al fundamento en nuestro vínculo mundano. Así es cómo el concepto de vacuidad (*sunyata*) contribuye a la propuesta de Varela en torno a una ética de la compasión “espontánea” (*karuna*) que no espera la calculada retroalimentación yoica o los efectos kármicos. Evita la fijación al yo al reaccionar frente a una situación particular, sin éticas pragmatistas o axiomas. Esta idea es positiva, pues no plantea un “no-yo” o “ausencia de ego/mundo”. De esta forma, resulta deseable que la ciencia se desprenda de la angustia que genera la citada dualidad e incorpore la habilidad de la acción compasiva, a la vez, inseparable de la sabiduría. La notada proximidad con la idea “habilidad” heideggeriana no se agota, empero, en este concepto. La sabiduría se alcanzaría allí dónde la ética se elimina como “habilidad” y herramienta de satisfacción de deseos.

Palabras clave: realismo, nihilismo, budismo, vacuidad, fenomenología.

I- Angustia cartesiana de la filosofía contemporánea

La siguiente presentación responde a la percepción actual de crisis filosófica y epistemológica para las filosofías de la subjetividad. En esta ocasión, como es muy frecuente en quienes nos dedicamos al pensamiento, el origen del problema es cierta angustia o -en términos más posmodernos- “ansiedad” producida por la sensación de falta de fundamento en la empresa teórica y científica. El discípulo de Rorty, Richard Bernstein, denominaba a esta cuestión una angustia de tipo cartesiano y recordaba que debemos poder escapar de la siguiente diatriba: o las cosas en el mundo existen independientemente de nosotros, o bien el yo se constituye como motor y centro del conocer y base de lo real en tanto puede ser conocido para un ego (Bernstein, 2019). En otras palabras, se trata de un enfrentamiento de varios siglos, entre un tipo de realismo y un idealismo y correlacionismo. Al respecto, si bien Rorty (1979) realizó un invaluable aporte para pensar esta cuestión, se pueden observar al menos dos puntos de crítica: por un lado, el creer que la mente constituye un “espejo” de la naturaleza -como representación mental- y, por otro, que debemos continuar la conversación con Occidente en particular. Por el contrario, la propuesta, desde el enfoque fenomenológico “enactivo”, liderado por Francisco Varela, es incorporar

las lecciones del budismo Mahayana, todavía inexploradas. El objetivo, si bien constituye un *work in progress* -debido a nuestro escueto conocimiento de la filosofía budista-, planea al menos correr de lugar la problemática misma de la oposición entre el realismo objetivista y el idealismo subjetivo o nihilismo, en la versión exacerbada de este último. Para Varela, el nihilismo es producto de la versión objetivista de la ciencia, antes que su opuesto. La mente, comenta Varela, se “reifica de inmediato en el abismo objetivista”, es decir, que su rechazo al objetivismo resulta de un reflejo al apego realista que busca un fundamento en lo real. Según esta manera de ver el asunto, el nihilismo es una ausencia objetiva; el lamento por la falta de un punto de referencia último.

Tras este planteo, delinearemos una perspectiva de análisis fenomenológico respecto de las enseñanzas budistas, a la zaga de una “vía media” que logre vincular el objetivismo científico y la experiencia vivida, sin caer en la dualidad cartesiana que angustia. Para ello es preciso invocar el dictum heideggeriano que aboga por un “pensamiento planetario”, respecto del cual el japonés Nishitani Keiji -ligado tanto a la fenomenología como al budismo- realizó un gran aporte. Antes de esta interpretación, será necesario atravesar el análisis presentado por las ciencias cognitivas y la fenomenología husserliana, así como un esbozo de la práctica budista que transita el *sunyata* o vacuidad, y disuelve la necesidad de un yo para la mente. Así, estas meditaciones orientales, permiten que la pura reflexión teórica (abstracta, vía *epojé*) se vuelque hacia un estado de alerta de índole práctica.

En el libro *De cuerpo presente* -escrito en colaboración con Evan Thompson y Eleanor Rosch- Varela celebra a Merleau-Ponty como quien mejor pudo atisbar el camino de salida respecto de la dualidad entre la experiencia vivida y mundo exterior. El filósofo francés cree en la importancia de arribar a una vía intermedia o *entre-deux*, que la filosofía ignora “desesperando” por la vía realista o bien por el apego al yo como fundamento. Ante todo, lo ineludible consiste en la circularidad del hecho de que el mundo parece estar allí antes de que comience la reflexión; y, no obstante, ese mundo no está separado de nosotros. Merleau-Ponty (1985) ya había reparado en la relevancia de las ciencias cognitivas de su época, que distaban de poseer los avances que muestran en la actualidad. En cuanto al amplio espectro de ciencias cognitivas de hoy (neurociencia, lingüística, inteligencia artificial, entre otras disciplinas interconectadas en el campo de estudio de la mente), el *cognitivismo* considera que la cognición humana se da a la manera de una representación mental por medio de símbolos, como las computadoras digitales. Sin embargo, esta visión del cognitivismo puro es criticada en tanto otras corrientes (como el conexionismo) piensan que no es posible explicar la totalidad de las funciones del pensamiento humano por medio de símbolos y reglas que conecten lo representado con ese sistema simbólico. Por otro lado, yendo más allá de los conexionistas, la propuesta de las ciencias enactivas -de la mano de Varela- no considera que la cognición sea fundamentalmente “representación”. Para Varela, la versión conexionista asume que vivimos en un mundo con propiedades particulares (longitud, color, movimiento, etc.); que la recuperación de estas propiedades del mundo se realiza mediante una representación *interna* de las mismas; y, por último, que somos nosotros como “yo” subjetivo los que realizamos la acción de representar el mundo. Esta posición implica un compromiso realista que nos

devuelve al problema original; de la misma manera, hemos visto que el nihilismo que niega el fundamento realista, se constituye acaso en dos caras de una moneda: como la “enfermedad mortal” de Kierkegaard, no hay escapatoria; desesperamos por posser un fundamento o por la falta de él (Kierkegaard, 2005).

Cabe señalar que esta tensión entre ciencia y experiencia vivida que se observa en ciertos modelos del cognitivismo fue advertida también desde la fenomenología. El derrotero del pensamiento de Edmund Husserl es sintomático de ello. En *Ideas* Husserl propugna la necesidad de poner entre paréntesis la actitud natural o “realismo ingenuo”, para luego mostrar cómo el mundo humano puede describirse según ciertas estructuras esenciales de la conciencia, de carácter intencional. Al ser una reducción que consiste en un acto de introspección puramente teórico, esta operatoria le dificulta a Husserl “recuperar” el mundo intersubjetivo. Esto motiva el planteo que realiza en la *Crisis de las Ciencias Europeas* que se pone la finalidad de analizar la relación esencial entre la conciencia, la experiencia y el mundo de la vida. Justamente, este *Lebenswelt* no consiste en una concepción ingenua de una realidad última, sino que es el trasfondo sobre el cual toda ciencia es posible. Contrariamente, la actitud científica imperante se empeñaba en oscurecer el papel del mundo de la vida cuando estudiaba las cosas al “estilo Galileo”. No obstante el viraje hacia el mundo cotidiano, Husserl no logra salir de una actitud que, eventualmente, continúa siendo teórica, ya que el fenomenólogo, por un lado, se situaba dentro del mundo vida -presupuesto en toda actividad- pero, a la vez, se ubicaba fuera de él, ya que era el encargado de rastrear su génesis. De esta crítica se hicieron eco tanto Heidegger como Merleau-Ponty, quienes destacan el contexto pragmático y corpóreo de la experiencia, aunque sin lograr -según Varela- aprehender la inmediatez de la experiencia por fuera de la teorización sobre la misma.

Antes de proseguir con el detalle de la propuesta no occidental y budista, y totalmente fuera de libreto, es justo realizar un homenaje a Gianni Vattimo, fallecido este pasado martes. Él menciona en *El fin de la modernidad* cómo gracias a la influencia nietzscheana en Heidegger, se produce un “debilitamiento” del ser que implica que el análisis de la realidad no puede realizarse en nuestro tiempo en base a estructuras estables, platónicas como las formas o el ser mismo. Ésta es la *Verwindung* de la metafísica, necesaria para el estudio de nuestra condición posmoderna. Sirva esta referencia a Vattimo como un saludo de nuestra parte.

II – Derivas budistas del pensamiento de la enacción

Para proseguir con el tema de este trabajo y los vínculos que establecemos con la filosofía oriental, señalamos que el abordaje de las ciencias fenomenológicas “enactivas” enfatiza la cognición como una “puesta en obra” de un mundo y una mente a partir de la historia de la variedad de acciones que un ente realiza en él. La idea de la “enacción” consigue no perder de vista la aptitud de observar

nuestras actividades como reflejo de una estructura (rescatando, así, el amplio espectro de las ciencias cognitivas y el ámbito fenomenológico de la empresa), a la vez que la relación con nuestra experiencia debe mantener un carácter esencialmente directo. A estos fines, esta fenomenología ha incursionado en filosofías no occidentales, a saber, el budismo Mahayana, cuyos escritos comienzan a surgir 500 años después de la muerte del Buda con filósofos como el indio Nagarjuna.

¿Cuáles son los aportes relevantes del budismo que nos permiten acercarnos a los avances de las ciencias cognitivas -en especial, las enactivas- con la búsqueda de un *entre-deux* o vía intermedia, planteada por Merleau-Ponty? Por un lado, debemos entender a esta línea budista en particular como una filosofía del No-Yo, que nos ayuda a comprender la fragmentación del yo descrita por el cognitivismo (que, por hoy, llamaremos “realismo”). En segundo lugar, el budismo propugna el no dualismo, lo cual es excelente a la hora de intentar hallar ese *entre-deux* que nos ayuda a huir de la “angustia cartesiana”. Concretamente, la propuesta consiste en realizar un cambio en la naturaleza de nuestra reflexión que permita desarrollar la “presencia plena” o “conciencia abierta”. El camino de ingreso a ella suele ser la meditación y, mediante la misma, advertiríamos que no nos encontramos “inmediata y regularmente” presentes. En este sentido, “presencia plena” significa tener la mente presente o atenta en la experiencia corpórea cotidiana. Esto se opone a la “abstracción” que impulsa, por ejemplo, una *epojé*, que nos deposita de lleno en el plano de lo teórico y refuerza la dualidad mente-cuerpo. De hecho, que la mente y el cuerpo pueden dissociarse es algo a lo que se arriba fácilmente; la reflexión cartesiana fomentó esta escisión mediante un tipo de práctica descorporizada, que sería retomada por Husserl, desde la experiencia trascendental del *cogito*. No obstante, otras actividades parecen reforzar el concepto de unidad entre el cuerpo y la mente y cómo la mente puede estar coordinada con una actividad corporal en el modo de la presencia plena: los ejemplos más cabales son los grandes deportistas y los músicos.

Ahora bien, la entrada a la práctica budista de la conciencia plena es la meditación. Cabe aclarar que ésta no consiste en concentración focalizada en un objeto; tampoco es una relajación psicológica o un estado dissociado de relajación; dista de ser, por último, una suerte de “estado místico”. La meditación como práctica de la conciencia plena o abierta suele combinar tanto el apaciguamiento o doma de la mente (en sánscrito, *shamatha*) y la intuición (*vipashyana*) que capacita a la mente para estar presente consigo misma. Esta meditación -que en Occidente solemos englobar bajo el popular término inglés *mindfulness*- empieza para los principiantes con la respiración, como actividad cotidiana. Sin embargo, allí se descubre cuán difícil es estar alerta a algo supuestamente tan simple y regular. Viene a nosotros un torrente de pensamientos e incluso cuando tratamos de regresar a la respiración, no nos ubicamos en una postura de conciencia “alerta”, sino que volvemos a “pensar” en la respiración, tomándola como un objeto más.

III – Conclusiones: origen co-dependiente y pensamiento planetario

Para comprender cuál puede ser la contribución de esta vertiente del budismo Mahayana al problema del realismo y el subjetivismo, es importante incorporar el concepto de “vacuidad” o *sunyata* como realización práctica de la ausencia del yo a través de la meditación. Si bien existen distintas perspectivas para comprender el *sunyata*, la más relevante para nuestro estudio es la de la vacuidad respecto del origen codependiente. Esta visión de Nagarjuna afirma que la independencia entre lo visto y el que ve, no existe, pero que esto no implica que uno u otro polo observador/observado sean fundamento, sino que, en efecto, no existen separadamente. Nada se puede encontrar que tenga una existencia última o independiente: todo está “vacío” de existencia independiente, ya que su origen es co-dependiente. El apego a lo real es una tendencia del yo que dista de ser un “estado de alerta” y que sólo podemos advertir mediante la práctica de la meditación, que no es un acto “intencional” en el sentido fenomenológico de la descripción de esencias. Se trata de una continuidad interdependiente entre mente y mundo.

En esta línea budista, quien ha logrado conectar la filosofía occidental con la oriental en torno a nuestro debate es el ya mencionado Nishitani Keiji, que realiza sus aportes desde el budismo Zen, tradición en la que fue criado. La falta de fundamento, por la que nos angustiamos al menos desde Descartes, para el budismo se denomina Gran Duda. Resulta claro que ésta no es la duda hiperbólica cartesiana, ya que la duda metódica se encuentra absorbida dentro del campo de conciencia (como si “pensara en”, como hacíamos cuanto intentábamos retornar a la respiración durante la meditación y solo regresábamos a pensar “sobre” la respiración). La propuesta de Nishitani consiste en alejarse de los polos subjetivo y objetivo para acercarse a lo que él denomina “Campo de Nihilidad”. Aclaremos nuevamente que no se trata del nihilismo filosófico occidental. Nietzsche mismo comentaba cómo éste se halla arraigado en nuestro afán de fundamento.

Para concluir, nos resta señalar la importancia de abordar un “pensamiento planetario”, al decir de Heidegger, ya que el dualismo realista y subjetivista nos ha llevado a una posición de angustia por el fundamento que no solo es problemática en un sentido epistemológico, sino que también se presenta como errada, al punto de que descarta la posibilidad del origen codependiente del mundo. A la vez, las vías intermedias budistas -que recuperan la búsqueda del *entre-deux* merleau-pontyano- son filosofías que recuperan la importancia de la conexión entre el cuerpo y la mente, lo que permite no solo eludir el problema cartesiano, sino también practicar la “destrucción” del yo tanto en el plano teórico como en el ético. En efecto, la sociedad de rendimiento contemporánea fomenta la retroalimentación del yo frente a las actividades cotidianas. Queremos hacer para obtener una retribución de tipo kármica, lo que genera una alta fijación del yo y el refuerzo de una comunidad individualista. Por eso, la apertura al pensamiento planetario y al budismo en particular, reviste un interés ético, que Varela denomina “compasión incondicional”, algo que nosotros vinculamos con el “amor al prójimo”, tal como lo figura Kierkegaard en *Las obras del amor* o bien como lo plantea Derrida frente a la cuestión del otro que es totalmente

otro. De esta forma, las filosofías del no-yo estimulan un campo de exploración prácticamente nuevo que acabará con la discusión teórica sobre el realismo y el subjetivismo. A la vez promueve nuevas formas de manejarnos en el mundo: menos egocéntricas y más corporizadas. Así, las ciencias cognitivas enactivas pueden florecer en una línea práctica que vuelca la circularidad de la reflexión totalmente al ámbito de lo práctico, sin aferrarse al fundamento uno u otro (realismo o idealismo). Además, surge la conciencia de que las filosofías del “yo” deben comenzar su viraje hasta la eliminación teórica del problema, mediante la exploración de la filosofía budista y la práctica específica de la meditación como modo de la conciencia “plena” o “abierta” (¿acaso una redefinición del estado de abierto del *Dasein*?). Finalmente, convocamos a que las reflexiones aquí presentadas puedan fomentar nuevos hábitos de pensar que no solo son interesantes a nivel teórico, sino también deseables desde el punto de vista ético.

Bibliografía

Bernstein, R. (2019), *Más allá del objetivismo y del relativismo*. Buenos Aires, Prometeo.

Kierkegaard, S. (2005). *Tratado de la desesperación*. Buenos Aires, Quadrata.

Merleau-Ponty, M. (1985), *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Altaya.

Press.

Rorty, R., (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University

Varela, F., Thomson, E., Rosch, E. (2011), *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona, Gedisa.

Justificación doxástica y proposicional en el debate entre internalismo y externalismo de la justificación

Guido Szpakowski (UBA)

Resumen: El trabajo pretende presentar la distinción entre justificación doxástica y proposicional mostrando que las caracterizaciones tradicionales de esta distinción contienen supuestos internistas fácilmente identificables. Se busca contrastar este tipo de caracterizaciones de la distinción con posiciones externistas de la justificación. Si el externismo es capaz de representar el fenómeno que busca expresar la distinción entre justificación doxástica y proposicional entonces aquellas caracterizaciones de la distinción que presupongan el internismo son solo manifestaciones de una distinción que resulta independiente de la cuestión acerca de la naturaleza de los justificadores. La cuestión que atañe a este trabajo es hasta qué punto uno puede prescindir de los supuestos internistas sin alterar el fenómeno que la distinción intenta presentar. Este escrito busca caracterizar el fenómeno que manifiesta la distinción desde una perspectiva externista.

Palabras clave: justificación proposicional; justificación doxástica; internismo; externismo.

Introducción

Me voy a referir a algunas cuestiones en torno a la naturaleza de los justificadores y a su relación con la distinción entre estar justificados para creer en una proposición y estar justificados en sostener determinadas creencias. Esta última distinción, entre estar justificados-para y estar justificados-en, fue introducida por Roderick Firth (1978) quien llamó a la primera “garantía proposicional” y a la segunda “garantía doxástica”. Luego, fue adoptada por Alvin Goldman (1979), que se refirió a ella utilizando los términos “justificación ex ante” y “justificación ex post”. Actualmente se la conoce en mayor medida como la distinción entre justificación proposicional y justificación doxástica. La intención es acercarse a esta distinción teniendo presente uno de los debates más importantes de la epistemología contemporánea: el debate entre internismo y externismo de la justificación.

Es frecuente encontrarse a la distinción entre justificación doxástica y proposicional enmarcada siempre en contextos en los que se presupone cierta concepción ya sea internista de la justificación. De modo que al caracterizarla muchas veces se presuponen estas concepciones de la justificación, y se hace entonces de esta distinción una cuestión que, por así decirlo, solo puede ser iluminada por el internismo. El fenómeno que pretende expresar la distinción entre

justificación proposicional y doxástica parece entonces que solo puede ser representado por posiciones que supongan el internismo de la justificación. Sin embargo, quizá esto no sea así. Quizá la distinción entre justificación proposicional y doxástica también pueda ser expresada en términos externistas. Si esto es así la distinción entonces parecería ser independiente de la cuestión acerca de la naturaleza de los justificadores y podíamos alcanzar un entendimiento de ella que no presuponga esta cuestión.

Justificación proposicional y justificación doxástica

Cuando evaluamos la posición epistémica de alguien podemos preguntarnos con respecto a él si está justificado para creer en determinada proposición o podemos preguntarnos si está justificado en creer en lo que cree. El primer tipo de indagación es una evaluación con respecto al estado de justificación proposicional de alguien y el segundo con respecto al estado de justificación doxástica. La principal diferencia entre estos dos modos de evaluar consiste en que mientras que en el primer caso evaluamos a una persona independientemente de si sostiene una creencia o no, en el segundo evaluamos a una persona que efectivamente sostiene una creencia. El ejemplo siguiente es una reconstrucción del caso que propone Firth al caracterizar la distinción entre justificación doxástica y proposicional.

Supongamos que Sherlock Holmes, luego de investigar, sabe quién fue el culpable de un asesinato. Sherlock llegó a esa conclusión racionalmente a partir de las evidencias que fue recopilando. El culpable fue el entrenador. Sherlock está justificado para creer en la proposición “El culpable fue el entrenador” porque cuenta con la evidencia necesaria para concluir eso, pero Watson no está justificado para creer porque que no cuenta con las mismas evidencias. Además, Sherlock está justificado en creer en esa proposición porque cree en ella basándose racionalmente en las evidencias que tiene. Supongamos ahora que Sherlock le brinda a Watson todas las evidencias que él posee sin decirle quién cometió el crimen. Watson ahora está justificado para creer que el entrenador cometió el asesinato. Pero al no contar con las habilidades racionales de Sherlock, Watson, por más que crea que el entrenador cometió el asesinato, no está justificado en creer eso.

De modo que, en el ejemplo, Sherlock está proposicionalmente justificado porque tiene lo necesario como para creer legítimamente que el entrenador cometió el asesinato, y está doxásticamente justificado porque cree que el entrenador cometió el asesinato basándose apropiadamente en la justificación que posee. En cambio, Watson, en un primer momento, no está proposicionalmente justificado porque no cuenta con las evidencias que tiene Sherlock; y, en un segundo momento, cuando cuenta con las evidencias, no está doxásticamente justificado

en creer que el entrenador cometió el asesinato porque no puede basarse apropiadamente en las evidencias que tiene. Watson pasaría a estar doxásticamente justificado si, estando proposicionalmente justificado, se basara adecuadamente en los justificadores que posee para formular su creencia de que el culpable es el entrenador.

La caracterización de Firth contiene algunos supuestos internistas. Por un lado, se entiende que alguien está proposicionalmente justificado para creer que p si ese alguien tiene justificación para creer en p . La justificación proposicional suele entenderse como teniendo la siguiente forma: “ S tiene justificación para creer en p ”. Esta forma de entender la justificación proposicional contiene, lo que yo llamo, una cláusula de posesión. Por otro lado, la caracterización de Firth contiene supuestos internistas en su concepción de la justificación doxástica ya que entiende que el basamento apropiado tiene que ver con cierta racionalidad del agente. Antes de continuar con estos puntos creo que es prudente hacer algunas aclaraciones terminológicas.

Aclaraciones terminológicas

Lo primero que quiero señalar es que voy a usar el término “justificador” de una manera muy amplia. Lo voy a usar para referirme a aquello que justifica o que pretende justificar alguna otra cosa. El debate entre internistas y externistas de la justificación trata justamente de la naturaleza de estos justificadores. Como mi idea es no pronunciarme en la disputa entre internistas y externistas voy a usar la palabra justificador sin comprometerme con estas características. Ahora bien, se pueden decir cosas acerca de los justificadores sin determinarlos y por tanto sin tener que optar por una posición internista o externista de la justificación. Así, podemos hablar de justificadores proposicionales, aquellos que un sujeto tiene para creer en una proposición, independientemente de que crea o no en ella; y de justificadores doxásticos, aquellos en los que un sujeto se basa para sostener una creencia que efectivamente tiene. Ahora bien, si como dije antes los justificadores son entendidos en sentido amplio incluyendo también a aquello que pretende justificar pero que en realidad es un mal justificador, entonces hay que distinguir también entre buenos y malos justificadores. Voy a llamar “justificadores normativos” a aquellos que son buenos justificadores y “justificadores subjetivos o motivacionales” a aquellos en los que efectivamente se sostiene un sujeto cuando cree en una proposición. Esta distinción no es excluyente, un sujeto puede tener como justificador motivacional buenos o malos justificadores.

La intención ahora es precisar: por un lado, de qué se trata la evaluación del estado de justificación proposicional de un sujeto; y, por otro lado, de qué se trata la evaluación del estado

de justificación doxástica de un sujeto. Para ello voy a encargarme, en primer lugar, de depurar algunas caracterizaciones de la justificación proposicional y doxástica que presuponen nociones internistas de la justificación. La idea es mostrar que esta distinción también es aplicable a posiciones externistas. En segundo lugar, voy a utilizar los conceptos señalados antes sobre la noción de “justificador” para esbozar cierto entendimiento de la distinción libre de estos supuestos.

Supuesto internista en justificación proposicional

Cuando uno empieza a leer algo sobre la distinción entre justificación doxástica y proposicional pronto se encuentra que la locución que se emplea frecuentemente para comprender la justificación proposicional –la justificación para creer– tiene la siguiente forma: “S tiene justificación para creer en p” (Audi, 2022). Esta estructura refleja una condición de posesión por parte del sujeto de determinada justificación. De modo que alguien estaría proposicionalmente justificado si tiene justificadores normativos para creer en una proposición, pero ¿cómo debe entenderse esto? ¿Qué significa poseer un justificador?

Si queremos llegar a un entendimiento de la justificación proposicional que no presuponga el internismo de la justificación no podemos entender la expresión “poseer un justificador” como si se tratara de estados mentales que un sujeto tiene y a los que puede acceder para esgrimir razones. No puede significar meramente tener razones para creer. Si significase eso entonces la distinción entre justificación doxástica y justificación proposicional no podría aplicarse a posiciones externistas. Y realmente representaría un problema para estas posiciones externistas no poder manifestar esta distinción.

Uno podría pensar que efectivamente esta distinción no es adecuada para posiciones externistas. En efecto, el externismo parecería dirigirse solamente a la justificación doxástica para dar cuenta de los mecanismos por los que se forma la creencia actual de una persona. De esta manera, las posiciones externistas solo se referirían a la evaluación de la posición de justificación doxástica de una persona. Sin embargo, Goldman (1979) ha señalado que el debate entre internismo y externismo puede ser abordado tanto desde el enfoque de la justificación doxástica como desde el enfoque de la justificación proposicional. Voy a tomar un ejemplo puesto por Pryor (2001) para mostrar cómo el externalismo fiabilista puede ser evaluado desde la perspectiva de la justificación proposicional.

Considere una comunidad en la que las experiencias visuales son mecanismos confiables para guiarse por el ambiente, pero que los integrantes de esa comunidad tienen un defecto cognitivo

que los lleva a jamás basar ninguna creencia en sus experiencias visuales. Uno puede imaginarse a un fiabilista diciendo que las experiencias visuales que esa gente tiene les dan justificación para creer ciertas cosas, aunque ellos no tengan creencias visuales bien fundadas (Pryor, 2001, p. 105) (La traducción es propia)

Quizá Goldman y otros externistas se dieron cuenta de la importancia de que su posición pueda manifestar la distinción entre justificación proposicional y justificación doxástica. Pensar a la justificación proposicional no como la posesión de cierto justificador por parte del sujeto sino como la disponibilidad de ese justificador para ese sujeto permite presentar la distinción bajo una forma externalista. De modo que para un externista fiabilista, por ejemplo, alguien está proposicionalmente justificado si tiene disponible determinados mecanismos confiables (justificador normativo) para formar la creencia de que *p*, aun cuando esos mecanismos confiables no sean los que efectivamente los lleven a formar creencias y aun cuando desconozca que tiene disponible estos mecanismos. En cambio, para un internalista accesibilista, por ejemplo, alguien está proposicionalmente justificado si tiene y puede acceder a buenas razones (justificadores normativos) para creer en una proposición y si su conducta es tal que puede ser considerado un sujeto epistémicamente responsable.

Justificación doxástica y basamento apropiado

En lo que tiene que ver con la justificación doxástica, se la suele entender como resultado de la justificación proposicional más una relación de basamento apropiado. Es decir, se entiende que alguien está doxásticamente justificado en *t* si:

- (i) está proposicionalmente justificado, es decir, tiene justificadores normativos,
- (ii) si además se basa en los justificadores normativos que tiene, esto es, los justificadores motivacionales coinciden con los normativos
- (iii) y si además ese basamento es apropiado.

J. Turri (2010) estableció la condición de basamento apropiado. La idea es que alguien podría basar sus creencias en justificadores normativos y así hacer coincidir sus justificadores normativos con sus justificadores motivacionales, pero hacerlo de tal manera que no se podría decir que está doxásticamente justificado. Veamos un ejemplo:

Luego de analizar una escena de un crimen Sherlock y el inspector Gregson tienen múltiples razones para creer que Facundo probablemente cometió el asesinato (huellas dactilares, arma homicida, etc). Los dos, en efecto, creen que Facundo probablemente es culpable y lo creen basándose en las razones que tienen. Sin embargo, las razones por las que Gregson cree son

diferentes de las razones por las que Sherlock cree que Facundo es culpable. El inspector Gregson cree que Facundo probablemente es culpable porque leyó las hojas de té que le indicaron que las razones que tienen hacen probable que Facundo sea culpable. Sherlock cree que Facundo probablemente es culpable porque considera que las razones que tienen proveen excelentes fundamentos inductivos para pensar que Facundo probablemente es culpable.

Tanto Sherlock como Gregson están proposicionalmente justificados para creer que Facundo probablemente es culpable y ambos basan su creencia en esos justificadores normativos que tienen. Sin embargo, intuitivamente solo diríamos que Sherlock está doxásticamente justificado. Cuando una creencia se forma de manera adecuada, basándose apropiadamente en los justificadores, se dice que es una creencia bien fundada.

Al evaluar doxásticamente a una persona, entonces, queremos saber cómo y por qué formó una creencia, queremos saber si sus creencias son bien fundadas. La relación de basamento apropiado que vincula una creencia con determinados justificadores es una relación explicativa porque nos explica cómo una persona llegó a creer y sostiene lo que cree. No voy a entrar en la cuestión de que es propiamente esta relación de basamento apropiado. Pero, si lo que propongo sobre la independencia de la distinción entre justificación doxástica y proposicional con respecto al debate entre internismo y externismo es correcto, entonces se debería poder encontrar la manera de entender la relación de basamento apropiado en sentido externista, o por el contrario denunciar que forma parte meramente de su presentación en sentido internista y no presentarla como una caracterización independiente del debate entre internistas y externistas (como puede llegar a hacerse)

La condición de basamento apropiado parece alinearse con una exigencia de cierta razonabilidad del sujeto que sostiene una creencia. ¿Es posible concebir esta exigencia en términos externistas? Para un externista fiabilista, por ejemplo, basarse apropiadamente en los justificadores podría significar meramente creer en los resultados arrojados por un mecanismo confiable. No se exige “razonabilidad” ni mucho menos, incluso el sujeto podría ignorar que el mecanismo en el que se basa es un mecanismo confiable. La diferencia en la justificación doxástica entre Sherlock y Gregson es que el mecanismo en el que se basa Sherlock (la inducción racional) es un mecanismo confiable y el mecanismo en el que se basa Gregson no lo es (las hojas de té al menos a mi entender no son confiables). Si las hojas de té fuesen confiables (justificadores normativos disponibles para Gregson) Gregson también estaría doxásticamente justificado desde un punto de vista externista. En efecto, su creencia poseería altas probabilidades de ser verdadera.

En conclusión: si la distinción entre justificación doxástica y proposicional es independiente del debate entre internistas y externistas de la justificación, debe poder encontrarse la manera de caracterizarla de manera tal que no presuponga cuestiones entorno a la naturaleza de los justificadores. Para ello podemos reformular algunos términos que presentan, al menos intuitivamente, un aspecto internista como, por ejemplo: la relación de basamento apropiado o la cuestión de entender la justificación proposicional en términos de posesión de algún justificador.

Referencias bibliográficas

- Audi, R. (2022). “The Plenitude of Justification and the Paucity of Knowledge”. En Paul Silva Jr. y Luis Oliveira (comps.), *Propositional and Doxastic Justification: New essays on Their Nature and Significance*. Nueva York: Routledge.
- Firth, R. (1978). “Are epistemic concepts reducible to ethical concepts?”. En A. Goldman y J. Kim (comps.), *Values and Morals: Essays in Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. (1979). “What is justified belief?”. En George Pappas (ed.), *Justification and Knowledge*.
- Pryor, J. (2001). “Highlights of recent epistemology”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 52(1), 95-124.
- Turri, J. (2010). “On the Relationship between Propositional and Doxastic Justification”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 80, 312-326.

El discurso silenciado de la mujer en la historia de la ciencia

Rosario Sosa (UNSA, CIUNSA)

Resumen: Esta ponencia plantea el tema de la ausencia de la perspectiva de género en los textos de la historia de la ciencia. Desde el surgimiento de la historia de la ciencia como disciplina, esta no consideró el rol de la mujer. Recién en la década de 1970 esta tendencia se revirtió con el feminismo y los historiadores sociales analizaron distintos aspectos pero la mayoría ignoró las cuestiones de género. Incluso las historiadoras, en ese momento, prestaron poca atención a la participación femenina en dicha área. En consecuencia, creemos en la importancia de incorporar la perspectiva de género en los textos y manuales de historia de la ciencia y así llenar el vacío existente acerca del rol de la mujer como partícipe activa en el desarrollo histórico de la ciencia. Como ejemplo de esta exclusión, nos interesa mostrar la labor de Marie-Anne Paulze de Lavoisier en el campo de la química.

Palabras clave: ciencia; historia; género; feminismo; androcentrismo; química.

Introducción

Los estudios sobre ciencia y género han aumentado notablemente en las últimas décadas, como resultado de la confluencia de programas feministas con nuevas perspectivas de la historia social y cultural de las ciencias. Una parte importante de dichas perspectivas es la reconsideración del papel de las mujeres en la ciencia y en la tecnología, ausentes en los textos de la historia de la ciencia tradicionales y de uso habitual en las universidades. Esta tendencia se revirtió con el feminismo y los historiadores sociales, que analizaron el impacto en las ciencias de distintos aspectos: filiación religiosa, edad, clase, ideología, etc, aunque la mayoría –incluso las historiadoras– ignoró las cuestiones de género.

Es relevante incorporar la perspectiva de género en textos y manuales de esta disciplina para llenar el vacío existente acerca del rol de la mujer como partícipe activa en el progreso del conocimiento en la cultura occidental desde un marco epistemológico y de la historia de la ciencia. Si bien existen publicaciones sobre descubrimientos, hallazgos e invenciones tecnológicas diseñadas por mujeres, sus nombres no figuran en los textos de la historia de la ciencia. Aquí también se advierte una mirada androcéntrica sobre las categorías epistemológicas y criterios involucrados en la confección del canon que configura las narraciones históricas de la ciencia. Para ejemplificar esta exclusión, mostraremos la labor de Marie-Anne Paulze de Lavoisier en el campo de la química.

Aproximaciones generales con respecto al estatus epistemológico de la historia de la ciencia

Entre 1920 y 1930, la historia de la ciencia aparece como una disciplina nueva y prometedora que estudia la génesis del pensamiento científico, sin considerar el rol de la mujer en la ciencia. La historia de la ciencia es una disciplina *joven* y su importancia para la filosofía de la ciencia ha salido a la luz, principalmente, a partir de la obra de Thomas Kuhn en la década del sesenta, quien en la *Tensión esencial* (1996) insiste en la importancia de un fructífero diálogo interdisciplinario entre la filosofía y la historia de la ciencia, ya que esta es una genuina fuente de problemas para la reflexión epistemológica.

La historia de la ciencia, no solo nos hace investigar los cambios en el tiempo y en el espacio de distintas creencias, teorías o conceptos, sino que nos obliga a leer con una actitud mental que rebasa las fronteras disciplinares. Koyré (1994), antes que Kuhn (1985), promovía la búsqueda de las estructuras de pensamiento y la filiación de ideas de los agentes históricos, a fin de comprender las “razones razonables” de las posiciones de los personajes a estudiar y lograr una transposición al mundo mental de Galileo, Kepler, Newton, entre otros.

Así, Koyré, por un lado, legó a sus seguidores la revalorización del error y, por otro, se opuso a los positivistas y a toda forma de “anti-intelectualismo” –incluida toda sociología de corte marxista– al sacar a la luz que existen distintas modalidades para hacer historia de la ciencia. El historiador, por más que se ocupe de creencias del pasado y que investigue conceptos científicos, está impregnado de cierta ideología que condiciona la práctica y la forma de concebir la marcha de la historia de la ciencia y, en consecuencia, de la historia.

En *Pensar la ciencia*, Koyré determina su posición con respecto al “horizonte” filosófico de las teorías concurrentes: “En efecto, estoy profundamente convencido de que el papel de [...] la influencia de las concepciones filosóficas sobre el desarrollo de la ciencia ha sido tan grande como el de las concepciones científicas en el desarrollo de la filosofía” (Koyré, 1994, pp. 47-48).

Por su parte, Kragh (1989) extiende esta idea en *Introducción a la Historia de la Ciencia*:

El hecho de que las historias se escriban con un determinado compromiso [...], no implica necesariamente que sean producto de una historiografía mala [...] Pero en cuanto se distorsionan las pruebas documentales, se las ignora o se da una importancia desproporcionada para amoldarlas mejor a una determinada moral que desempeña una función social, la historia se convierte en algo ideológico. (Kragh, 1989, p. 143)

Mayr afirma que “las historias escritas, como la ciencia misma, necesitan ser revisadas constantemente” (Mayr, 1998, p. 61) y luego agrega:

Las interpretaciones equivocadas de autores antiguos muchas veces se han convertido en mitos aceptados sin cuestionamientos y conservados de generación en generación [...] depende de cómo el autor interpreta las tendencias intelectuales del momento [...] así como de su propio marco conceptual y sus antecedentes. (Mayr, 1998, p. 61)

¿Cuestión de género o perspectiva feminista en la historia de la ciencia?

El discurso filosófico forma parte sustancial de la red de relaciones de poder y estas relaciones se manifiestan también en todos los ámbitos y momentos de dicho proceso. Desde hace unos años a través de los denominados *Women's Studies*, se viene revisando la construcción androcéntrica de las diferentes disciplinas académicas. Y es el feminismo uno de los principales movimientos que ha revitalizado y desarrollado el pensamiento crítico no-androcéntrico. En la actualidad, la teoría de género pone en el tapete el debate teórico sobre el poder, la identidad y la estructuración de la vida social. El género nos ofrece elementos para una comprensión sistémica, procesual e histórica de la estructuración de las diferenciaciones y de las jerarquías sociales, tanto en sus dimensiones simbólico-culturales como normativas e institucionales. Si bien la historia y la filosofía de mujeres en ciencias son disciplinas bastante recientes, Maffía (2007) plantea la importancia de distinguir abordajes conceptuales:

el *primero* procura echar luz sobre aquellas mujeres cuyas contribuciones científicas han sido negadas por las corrientes dominantes de historia de la ciencia. El *segundo* complementa [...], analizando la historia de la participación de las mujeres en las instituciones de la ciencia, [...] El *tercero* se interesa por el modo en que las ciencias [...] han definido la naturaleza de las mujeres. El cuarto analiza la naturaleza masculina de la ciencia misma, [...] que ha[n] producido la ausencia histórica de mujeres de cualquier rol significativo [...]. (Maffía, 2007, pp. 49-50)

Consideramos relevantes estos abordajes, pero pensamos que los mismos se cruzan cuando leemos sobre la vida de estas mujeres que se interesaron por la filosofía y/o la ciencia.

Por otra parte, la siguiente clasificación de Maffía (2007) muestra que la filosofía y la ciencia se han ocupado, desde sus orígenes, de ofrecer descripciones de la naturaleza femenina, ubicando a la mujer en un lugar diferente y jerárquicamente inferior al hombre. Los métodos que se han seguido son los siguientes:

- a) Señalar diferencias biológicas y psicológicas naturales e inevitables entre los hombres y mujeres.
- b) Jerarquizar esas diferencias de modo tal que las características femeninas son siempre e inescapablemente inferiores a las masculinas.
- c) Justificar en tal inferioridad biológica el *status* social de las mujeres (Maffía, 2007, p. 4).

Consecuentes con estas posturas, distintas teorías filosóficas y biológicas han contribuido a cimentar una concepción de la naturaleza femenina: “la mujer es un ser biológicamente imperfecto, gobernado por sus pasiones, más cerca de lo instintivo que de lo específicamente humano, incapaz de los rasgos de racionalidad universal y abstracta que le permitirían ser un sujeto ético, y proclive a la enfermedad *por naturaleza*” (Maffía, 2007, p. 4).

Maffía continúa argumentando que el pensamiento tradicional afirmaba que hay una *naturaleza femenina*, lo cual lógicamente significa que debe haber también una *naturaleza masculina*, a menos que se suponga que la naturaleza masculina es sinónimo de la “naturaleza humana”. Así, la naturaleza biológica es invocada como explicación y justificación de aquellos fenómenos sociales que caracterizaríamos de irracionales: opresión sexual y social, explotación económica y política, esclavitud, racismo, guerra. Entonces, “al confundir naturaleza con historia, y biología con política, la ideología ejerce su poder de desnudar al oprimido de la esperanza de verse liberado, y de darle una dimensión individual y subjetiva a la degradación, la subordinación y la inferioridad asignada por decreto” (Maffía, 2007, p. 4).

Por otra parte, hay que considerar que dichas discusiones giran en torno a la concepción de “conocimiento”, influidas por la pertenencia de las epistemólogas a la corriente continental o a la anglosajona, también de acuerdo con posturas políticas y, específicamente, con problemas tradicionales como la “objetividad” y la “justificación del conocimiento”.

El giro epistemológico de los 60 permitió un cambio de perspectiva: como apunta Maffía, Helen Longino (1993) nota los paralelos entre los argumentos feministas y las tendencias recientes en la filosofía crítica de la ciencia. Ambas convergen en la conclusión de que no hay posición de sujeto pura o incondicionada. Longino argumenta que tal reconocimiento requiere reconcebir el conocimiento como social, esto es, como el producto de interacciones sociales entre miembros de una comunidad y de interacciones entre ellos y los objetos de conocimiento implicados, antes que una cuestión de interacciones solo entre un sujeto individual y los objetos a conocer.

Desde las estrategias metodológicas, especifica Maffía, la relación entre género y ciencia requiere una discusión, no solo del papel de las mujeres como sujetos de producción de conocimientos, sino de los sesgos que el género imprime al producto, a la teoría científica (y a su historia), y también quitar el velo que esconde el sexo (masculino) del lenguaje de la ciencia. Maffía (2007) cita a Londa Schiebinger (1993), quien señala cómo los padres de la ciencia moderna como miembros “privilegiados” de la sociedad incorporaron sus prejuicios de género, de clase y de raza en sus investigaciones sobre la ciencia y la historia natural, construyendo imágenes y explicaciones de la naturaleza que reforzaban sus propios lugares y valores culturales.

Estos sesgos enumerados anteriormente, se reproducen en la narración de la historia de la ciencia, como se ve Christie (2001):

La historia de la historiografía de la ciencia, no solo es fascinante, sino que tiene un valor más amplio. Al examinar la secuencia, crecimiento y proliferación de los escritos históricos sobre la ciencia, es posible lograr una perspectiva del linaje y la formación de la historia de la ciencia como campo de investigación y erudición. (Christie, 2001, p. 19)

Un caso de exclusión de las mujeres en los libros de historia de la ciencia: Marie-Anne Paulze de Lavoisier

Ha crecido en estos últimos años el interés por Madame Lavoisier y su influencia en los trabajos de su marido en el desarrollo de la química. Marie-Anne Paulze de Lavoisier vivió en el siglo XVIII y las primeras décadas del XIX, durante la Ilustración y las consecuencias negativas de la Revolución Francesa, contribuyendo significativamente a la comprensión de la química moderna. Presentaremos aspectos de su labor junto al científico francés con respecto a su participación en el *Tratado elemental de química* (1789) y en la publicación de las *Memorias de Química*.

En el siglo XVIII se exportó a toda Europa la imagen del mundo surgida de la filosofía de la naturaleza de Newton y lo mismo puede decirse de los instrumentos matemáticos que posibilitaron su despliegue, como el cálculo. Además, desde el siglo XVII fue tomando cuerpo también la idea de que el lenguaje de la ciencia es un lenguaje especializado.

En 1775, los Lavoisier se instalan en el Arsenal, donde Antoine monta un laboratorio de química, diseñando y encargando la construcción de la mayor parte de los aparatos necesarios para realizar los experimentos. Para lograr precisión en las medidas el químico francés no

escatimó para tener las mejores balanzas y gasómetros a fin de poder medir los “aires” en un laboratorio que se convirtió en uno de los mejores de Europa.

Sostiene Salmerón (2010) que los descubrimientos de Lavoisier atrajeron a un grupo de destacados investigadores franceses que conformaron un equipo que realizaría una auténtica revolución en el campo de la química. Marie-Anne pertenecía a dicho equipo y colaboró con el primer trabajo mancomunado de 1787, el *Método de nomenclatura química*. Era de conocimiento público que Madame Lavoisier se había convertido en una experta ayudante y en una eficaz colaboradora tanto en el trabajo experimental como en la traducción de textos en latín e inglés, además de una excelente ilustradora y dibujante que reflejaba con exactitud aparatos y experimentos empleados en el laboratorio (Cfr. Salmerón, 2010, p. 2).

Muchas de las entradas en el diario del laboratorio fueron escritas por ella, como consta en los archivos nacionales franceses. Este laboratorio se convirtió en un centro de debate “científico” al que acudían, regularmente, miembros de la Academia y “científicos” extranjeros que visitaban París. Entre ellos Benjamin Franklin, en ese entonces embajador en Francia, el matemático Pierre Simon Laplace, y el canónigo y químico Joseph Priestley, entre otros. Los relatos que muchos de ellos hicieron de estas visitas son testimonios esenciales sobre el papel de Marie-Anne, quien no solo ejercía el rol de anfitriona sino que fue protagonista en los debates y experimentos que tuvieron lugar en el laboratorio.

Cuando Priestley viajó a Francia en 1777, visitó a los Lavoisier en el Arsenal y quedó sorprendido por el dominio del inglés y de la química de la joven anfitriona. La relevancia de esta visita está registrada extensamente en la historia de la ciencia, porque durante la misma, el químico inglés proporcionó a Lavoisier la información necesaria para reproducir el experimento de la cal de mercurio a partir de la cual Antoine dedujo la existencia del oxígeno, desterrando la teoría del flogisto. Lo que no figura extensamente en los textos de historia de la ciencia es que la información que le brindó Priestley a Lavoisier, fue a través de Marie-Anne.

El químico francés repitió todos los experimentos de Priestley, comprobando su exactitud, pero para explicarlos usó una argumentación distinta: el gas que se liberaba cuando se calentaba el óxido era una sustancia que había en el aire, imprescindible para la combustión y, también, para la respiración. Gas al que denominó oxígeno y propuso un proceso de formación y descomposición de la cal de mercurio, en el cual el concepto de flogisto resultaba innecesario. Antoine, luego, acometió la tarea de convencer al resto de los científicos de que su teoría era correcta. En esto, Marie-Anne tuvo un papel muy importante dado su conocimiento del idioma inglés, de la teoría del flogisto y de los experimentos en el laboratorio. Ella fue la persona que tradujo del inglés la obra de Kirwan *Ensayo sobre el flogisto* (1789). La primera

edición de su versión francesa, comentada por Lavoisier y sus colaboradores de la Academia de Ciencias, contiene unas notas del traductor francés, Marie-Anne, que ponen de manifiesto su conocimiento del tema. Además, ella realizó la traducción de decenas de cartas que intercambiaron Kirwan y Antoine durante todo el debate.

Para decidir qué artículo traducir y cuál no, la señora Lavoisier necesitaba conocer profundamente el trabajo de su marido. No solo tradujo los de Priestley, sino los de Cavendish (el primero que logró la descomposición del agua) y los de Black (el descubridor de CO₂, dióxido de carbono o anhídrido carbónico).

El *Tratado elemental de química* (1789) fue el primer texto donde se aplicó el método científico al estudio de la química. No obstante, y a pesar de las importantes tareas que había desempeñado Marie-Anne, el único autor de la obra es Antoine Lavoisier. El nombre de ella solo aparece por testimonio de otros en el texto, así como tampoco se encuentra su firma en la obra que ella se encargó de escribir y publicar, *Memorias de Química* (1803 y 1805), a partir de los apuntes y las notas de Antoine, que tanto le costó recuperar.

En el *Tratado*, de febrero de 1789, figuran las siguientes palabras escritas y firmadas por D'Arcet, Berthollet y Condorcet, entre otros, con respecto a las ilustraciones de Marie-Anne al final del texto: “No debemos ocultar el agradecimiento de los Químicos, que estas láminas no han salido de un buril mercenario, sino que son de la mano del traductor de la obra de Mr. Kirwan sobre el flogisto” (Lavoisier, 1798, p. 510). Una cita al pie lo aclara: “Es Madama Lavoisier digna esposa del autor de este Tratado”. Y, en la tercera parte, figura:

una explicación de láminas [...] hemos hallado en ella un método descriptivo muy claro, y observaciones interesantes sobre el uso de los instrumentos y sobre los fenómenos que presentan los cuerpos que se exponen a su acción. [...] Esta tercera parte debe considerarse como una historia de los principales aparatos necesarios para las operaciones de la Química moderna, y sin los cuales no podría esperarse que esta ciencia hiciese progresos (1798, p. 536).

Concluye este apartado diciendo: “Las láminas que se hallan al fin de la obra, están grabadas por la traductora de Kirwan (Madame Lavoisier), quien ha sabido combinar el cultivo de las letras con el de las artes y ciencias” (1798, p. 536). Ella realizó un detallado esquema del dispositivo experimental, donde dejó constancia gráfica de este acontecimiento. Marie-Anne había completado su formación tomando clases de dibujo y pintura con Jacques-Louis David y la principal demostración de sus habilidades pictóricas la hallamos en las catorce láminas que

ilustran el *Tratado elemental de química* (1789), firmadas con un pequeño cartelito en el que se lee: “*Sculpist Paulze-Lavoisier*” (cfr. Muñoz Páez, 2017).

Las ilustraciones del *Tratado* tienen como objeto reflejar, del modo más fiel posible, los instrumentos, artefactos y aparatos con los que contaba Antoine Lavoisier en su laboratorio y con los que realizaba sus experimentos. Son ilustraciones, precisas, exactas, técnicas y minuciosas para que aquellos interesados en la química conozcan dichos objetos y estén en condiciones de montar un laboratorio. Son ilustraciones de un libro de ciencia. Un dibujo, en esa época, tenía que ser la más fiel reproducción del original. No existían las fotografías ni las filmaciones; por lo tanto, los dibujos y grabados constituían las fuentes gráficas que permitían ilustrar animales, plantas, eventos, procesos, aparatos de laboratorio, técnicas utilizadas, etc. Su fin era el conocimiento, mientras que los cuadros al óleo tenían, principalmente, una finalidad estética y recreativa. Por eso, estas catorce láminas que acompañan la teoría de Lavoisier tienen un gran valor para la ciencia y para la historia de la ciencia.

Conclusiones

Finalmente, creemos que una historia de las ciencias que reconstruya el progreso del conocimiento científico no da cuenta de los criterios epistemológicos a la hora de la constitución de una teoría científica. Es importante analizar las prácticas en las distintas disciplinas como productos sociales, históricos, institucionales y vinculados a intereses de diferentes tipos. De este modo, se podrá desocultar y poner a la luz el sesgo androcéntrico que ha marcado la historiografía de la historia de las ciencias desde sus inicios, así como mostrar a las mujeres que lucharon por acceder al conocimiento y, una vez que lo alcanzaron, fueron silenciadas en los textos y manuales que reconstruyen la historia de las disciplinas. A fin de lograr estos objetivos proponemos un trabajo interdisciplinario, con perspectiva de género, que incorpore a la historia de la ciencia, la filosofía y su historia, así como la psicología y la sociología de las ciencias.

Referencias bibliográficas

- Christie, J. R. (2001). “El desarrollo de la historiografía de la ciencia”. En A. Barahona, E. Suárez y S. Martínez (comps.), *Filosofía e historia de la biología*. México: UNAM (pp. 19-40).
- Koyré, A. (1994). *Pensar la ciencia*. Barcelona: Paidós.
- Kragh, H. (1989). *Introducción a la historia de la ciencia*. Barcelona: Crítica.

- Kuhn, T. (1985). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica (ed. orig., 1962).
- Kuhn, T. (1996). *La tensión esencial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lavoisier, A. L. (1798). *Tratado Elemental de Química. Presentado baxo nuevo orden y conforme a los descubrimientos modernos; con láminas* (Trad. D. Juan M. Munárriz. Tomos I y II). Madrid: Imprenta Real.
- Maffía, D. (2007). “Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia”. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12(28), 1-14.
- Mayr, E. (1998). “¿Cómo escribir historia de la biología?”. En A. Barahona, E. Suárez y S. Martínez (comps.), *Historia y explicación en Biología*. México: UNAM (pp. 61-81).
- Muñoz Páez, A. (2017). *Sabias. La cara oculta de la ciencia*. Buenos Aires: Debate.
- Salmerón, M. A. (2010). “Marie-Anne Paulze Lavoisier y el nacimiento de la química moderna”. *La Ciencia y el Hombre*, XXIII(1).

El objeto sonoro como agenciamiento: el medio y propiedades de los materiales

Guillermo Luis Perna (UTN, UNA, UNQ-CONICET)

Resumen: Esta ponencia se propone indagar el modo en que el concepto de objeto sonoro de Schaeffer -en tanto agenciamiento del sonido emitido por una fuente sonora con el receptor, a través de un medio como el aire- es solidario con el modo en que Ingold pone de relieve las propiedades de los materiales, cambiantes en un flujo continuo de generación y transformación, en contraste con el concepto materialidad, entendida como "cosidad" inherente al objeto. Con el advenimiento de las tecnologías de grabación y de la música electroacústica, la atención de los compositores comenzó a focalizarse en dicho parámetro. Schaeffer, con la categoría del objeto sonoro, comienza a teorizar sobre el comportamiento del sonido como un agenciamiento entre la emisión de una fuente sonora y la percepción de un receptor. Este giro destaca la importancia del aire como medio por el cual el sonido se transmite a través de sus partículas, sin que exista -desde un punto de vista físico- transporte de materia. Son las mismas partículas del aire las que, en la vibración, se vuelven uno de los materiales propios del agenciamiento del objeto sonoro. Un material, diríamos con Ingold, intersticial.

Palabras clave: medio acústico; objeto sonoro; materiales; timbre.

El objeto sonoro como agenciamiento: el medio y propiedades de los materiales

Analizaremos en esta ponencia la música académica occidental y el rol de los materiales, tanto en la música escrita como en la música electroacústica, deteniéndonos principalmente en este punto, para tratar un aspecto determinante en la música contemporánea como lo es el timbre y su tratamiento acústico en el medio.

Consideremos el principio de la música occidental de tradición escrita desde el canto gregoriano, en la Edad Media Alta, hasta la actualidad: la forma tradicional de escritura estándar en pentagrama, que comienza a tomar forma en el Renacimiento y a partir del Barroco se consolida, llegando con este formato hasta nuestros días. La notación tradicional expresa de forma efectiva las alturas y el ritmo, eventualmente la combinación de ambos: las melodías y las dinámicas. Con esto, la música tiene un código propio para el tratamiento del sonido desde la partitura, es decir, un tratamiento propio, para un lenguaje sonoro como es la música, en esta concepción tradicional. Según Supper (2001), estos parámetros que el compositor organiza a partir de las marcaciones de la partitura tradicional, son parámetros unidimensionales del sonido. La partitura, que considera la altura, la intensidad y la duración deja afuera un elemento sonoro fundamental: el timbre. El timbre, más que como un parámetro, puede ser concebido

espacialmente, es decir, puede entenderse como un elemento multidimensional (Supper, 2003). Se suele definir al *timbre*, de manera insuficiente, como aquello que posibilita distinguir una voz de otra o entre dos o más instrumentos que tocan una misma altura de sonido. El timbre de un sonido está, en parte, determinado por la cantidad de armónicos y parciales de sus componentes en frecuencia, su amplitud y la relación que estos componentes tengan entre sí, lo que determina si se trata de un espectro armónico, inarmónico o ruido. Además, hay que considerar la variación de estos parámetros en el tiempo.

En la práctica tradicional de la música, o bien, en el periodo de la música tonal, los materiales disponibles para la composición han sido los sonidos producidos por los instrumentos, organizados a través de herramientas conceptuales como la armonía, los intervalos musicales o el contrapunto. A partir del S. XX, estas herramientas son insuficientes ya que, desde el comienzo de la atonalidad, el *timbre* comienza a ser un parámetro relevante dentro de las escrituras de partituras y su ejecución. La escuela de vienesa de Arnold Schönberg, es una de las encargadas de llevar adelante esta innovación en la composición musical.

El mismo Schönberg observa este traslado hacia el interés y la valoración del timbre en la música. En el año 1911 escribe:

Prescindo de más extensas explicaciones para, finalmente, exponer otra idea. Se distinguen tres características del sonido: la altura, el color y la intensidad. [...] La clasificación del timbre, la segunda dimensión del sonido, se encuentra en un estado menos cultivado, menos organizado que la valoración estética de la armonía, citada anteriormente. [...] En cualquier caso, nuestro interés por el timbre es cada vez mayor y la posibilidad de describirlo y ordenarlo cada vez más cercana. Por ello resulta probable la formulación de teorías más precisas. (Schönberg en Supper, 2003, p. 5)

Estas palabras demuestran cómo el interés por el timbre comienza a tomar un lugar relevante entre los compositores. Hasta ese momento, en las prácticas de música tonal, el timbre era tenido en cuenta solo al momento de la orquestación, para pensar la combinación de los diferentes instrumentos. Durante la segunda mitad del siglo XX, el timbre se vuelve un elemento crucial para la composición de música académica. Stockhausen, también observa que las obras breves del atonalismo, principalmente las de Anton Webern, comienzan a reducir la macroforma y el desarrollo musical, anticipando esta importancia que el timbre tendrá para la música electroacústica.

En la década de 1950, surgen nuevas notaciones como emergente de la necesidad de transmitir mediante gráficos, signos y símbolos, diversas microformas de expresiones sonoras, para que puedan ser interpretadas y conseguir timbres innovadores, tanto en música instrumental como electroacústica y mixta.

Hasta la aparición de la música por computadoras, los compositores estaban limitados a componer obras con las posibilidades tímbricas que los instrumentos musicales tradicionales ofrecían (Supper, 2003). Después de los primeros estudios de Pierre Schaeffer, realizados con sonidos registrados del mundo físico real como material principal, cualquier fuente sonora es susceptible de formar parte de un nuevo repertorio tímbrico ampliado. Esta posibilidad surge, por un lado, de los avances tecnológicos en los medios de grabación y, por otro, de la posibilidad que brindan las computadoras, tanto para el análisis como para la producción del sonido.

De manera similar a un poema, que no despliegan su potencialidad hasta que no pasa por una lectura y se concreta en una voz que abra su dimensión sonora, no puede decirse que la música sea música hasta que no se ejecute o hasta que los archivos de sonido no se reproduzcan. Esto puede resultar una verdad de perogrullo pero, muchas veces, el soporte, la fuente de sonido o las notaciones son tratados como si fueran la música misma. A diferencia de las artes visuales, el material con el que trabaja la música, el sonido, no tiene una representación visual posible. En una sala de conciertos, el público observa a los instrumentistas, a los instrumentos o a los altoparlantes, pero el material sonoro no se puede objetivar mediante la vista. El sonido no se ve.

Desde un punto de vista estrictamente físico, mientras el sonido se propaga en el aire no existe traslado de materia. No hay una cosa que pasa desde un punto X hasta un punto Y. Cuando una fuente sonora emite un sonido, genera una perturbación en el aire que provoca la rarefacción y compresión de sus partículas y de esta manera se transmite la onda sonora. Esto sirve para explicar el fenómeno físico, de transmisión y saber cómo llega, por caso, el sonido emitido por una guitarra al oído humano en la percepción. Sin embargo, no es suficiente para explicar el fenómeno sonoro como objeto.

Antes de que Pierre Schaeffer elabore su concepto de objeto sonoro, la “cosidad” del sonido⁸³ fue, de alguna manera, abordada a partir de la idea de los *quantos* sonoros y la granulación del sonido por medio de síntesis sonora. Si bien la granulación del sonido se establece teóricamente hacia 1950, existen antecedentes de pensamiento para establecer la

⁸³ Cabe aclarar que esta es una reinterpretación del autor a partir de la perspectiva de Ingold, a tratar más adelante, ya que ninguno de los autores mencionados elaboró tal concepto. Resulta prematuro enunciarlo de esta manera.

concepción de un sonido discreto. Los filósofos atomistas fueron los primeros que intuitivamente lo enunciaron. Zabaljáuregui observa que:

La filosofía atomista era integral: tanto la materia como la energía (incluyendo el sonido) estaba compuesta por pequeñas partículas. Es decir, que un sonido, podía ser descompuesto en pequeños fragmentos temporales (2011, p. 2)

Como un ejemplo podemos citar a Lucrecio que en su poema *De la naturaleza de las cosas* expresa:

La aspereza de la voz proviene de la aspereza de sus partículas, y la suavidad de éstas, de su suavidad (Lucrecio en Zabaljáuregui, 2011, p. 3)

La teoría de ondas del sonido fue predominante en la ciencia acústica hasta 1907, cuando Albert Einstein previó la posibilidad de la vibración ultrasónica en el nivel cuántico de la estructura atómica, al introducir el concepto de *phonon*, lo que resultó constatado en el año 1913 (Zabaljáuregui, 2011). Luego, en el campo de la música, antes de los enunciados de Gabor al respecto, Varese prevé en 1940:

Cada tono es una entidad muy compleja compuesta y ordenada de diversas maneras. En otras palabras, cada tono es una molécula de música, y como tal puede dissociarse en átomos sonoros que la componen. Se puede demostrar que éstos no son más que ondas de la energía sonora que todo lo impregna y que irradia por todo el universo, como los rayos cósmicos recientemente descubiertos, a los que se llama, curiosamente, los gritos de nacimiento de los elementos simples: helio, oxígeno, silicio y hierro” (Varese en Zabaljáuregui, 2011, p. 4)

Parafraseando lo que explica Cetta (2015), el concepto de grano sonoro proviene de la idea de *quantum* de sonido que introduce el físico e ingeniero eléctrico Dennis Gabor. Este construyó, en el año 1946, el primer granulador sonoro. Dicho dispositivo, se basaba en un sistema de registro óptico, que empleaba un proyector de cine. A través de este método, se podían obtener fragmentos diminutos de un sonido a intervalos regulares y luego reproducirlos, permitiendo alterar la duración sin afectar la altura tonal, y viceversa. Esto conduce a la síntesis de sonidos, mediante la producción de “granos” de sonidos registrados o señales sintéticas, simples o complejas, organizadas en “nubes” de granos, conformando eventos sonoros de variadas texturas. El concepto de esta acción, la "granulación" del sonido, implica un enfoque

horizontal del mismo, donde es viable cortar, dividir y reducir la duración de un grano a un rango de entre 20 y 80 milisegundos. En dicho rango, los fragmentos sonoros no revelan su origen, es decir, el timbre resultante no permite identificar la fuente sonora original de la cual se obtuvieron los fragmentos. Como observa Cetta, Iannis Xenakis fue el primer músico en desarrollar una teoría compositiva basada en estos "granos" sonoros, partiendo de la premisa de que todos los sonidos existentes pueden descomponerse en partículas sonoras. Luego, varios compositores exploraron esta técnica, se puede destacar a Curtis Roads, Horacio Vaggione y Barry Truax, como referentes, aunque en la actualidad es una técnica ampliamente conocida y muy utilizada entre los compositores electroacústicos.

Posibles relaciones entre conceptos de Pierre Schaeffer y Tim Ingold

Antes de abordar el objeto sonoro schaefferiano, vale observar que el grano permite pensar el sonido como un material, susceptible de ser manipulado y transformado en el proceso de composición. Los granos tienen una forma que produce su envolvente de amplitud y duración. Este tipo de análisis responde a conceptos de la física cuántica y las partículas, mientras que el objeto sonoro es tratado por Schaeffer bajo las concepciones de la física clásica newtoniana y la concepción de ondas sonoras. Hoy la teoría de ondas y la de partículas no se oponen, sino que se toman como complementarias.

En el mundo de Schaeffer, el receptor no escucha sonidos sino objetos sonoros. El objeto sonoro definido como aquello que está allí en el medio y conforma un agenciamiento⁸⁴ con la persona que lo escucha. El objeto no es la fuente sonora, no es lo que produce el sonido. El oído no escucha sonidos sino objetos sonoros. Luego descubre, bajo el objeto sonoro –en las propias palabras de Schaeffer– nuevas estructuras y al allanar una estructura, encuentra otra por debajo.

Cuando Schaeffer propone aproximarse al estudio del sonido a través de los objetos sonoros, plantea un modo relacional de comprender el fenómeno; esta propuesta, muy teorizada y pautada, es poco estudiada en el campo de la acústica y, en ocasiones, también en el ámbito musical.

Llegado a este punto estamos listos para repensar esta categoría de objeto sonoro, si se encuentra en un medio tal como lo concibe Tim Ingold: el objeto sonoro, en tanto transita un

⁸⁴ La palabra agenciamiento no es propia del universo schaefferiano, la tomamos de Deleuze y Guattari (2002) porque creemos que es muy adecuada a los fines de comprender el objeto sonoro como síntesis de elementos heterogéneos. Schaeffer utiliza, acorde al marco teórico en que escribe el tratado, frecuentemente la palabra estructura. A nuestro entender, la utilización de esta palabra se vuelve, más de una vez, un obstáculo para la comprensión de la naturaleza del objeto sonoro, por lo que preferimos intercalar el término "agenciamiento", aunque se nos haga inevitable usar también "estructura" cuando sigamos los desarrollos del autor.

medio, el del aire, se vuelve parte de un ambiente, cuyas divisiones y fronteras no están determinadas; el objeto sonoro, comparte relaciones con su entorno: tanto la propia habitación donde se encuentre, el material de sus paredes, la presencia de un oyente, o los muebles dentro de esa misma habitación. Estas relaciones con el entorno lo modifican: el objeto sonoro, hecho de un material audible, se entrelaza con ese entorno, de modo que ya no podemos diferenciar con claridad qué es el medio y qué las cosas.

Los objetos sonoros pueden prescindir de la partitura, porque ya no es necesario indicar parámetros tales como altura, ritmo o dinámica: el timbre ha cobrado relevancia compositiva, y con él, los modos en que el sonido agencia el medio a través del aire, que se vuelve un material concreto, parte del objeto sonoro, al que no es posible dar estatuto de cosa. El objeto sonoro es un objeto medial.

Hasta aquí hemos realizado una pequeña historización de los elementos que la música pone en juego: partituras, fuentes sonoras, instrumentos musicales, partículas de aire, el sonido y sus distintas concepciones desde la acústica. Estos elementos han sido habitualmente indagados de forma separada, en sus especificidades aisladas. Por el contrario, el concepto de objeto sonoro de Schaeffer se presenta como un agenciamiento de estos elementos, que abarca desde la fuente emisora de sonido hasta el cuerpo y la subjetividad de la escucha y que despliega una concepción material del medio, permitiendo una indagación de éste en tanto ambiente vivo y cambiante, en el que los diversos materiales que lo componen se entrelazan y mutan, en tanto permanecen en intercambio. El objeto sonoro, en cuanto existe como agenciamiento, es un objeto-acontecimiento. Y no es posible pensarlo en la permanencia aislada de la “materia-cosa”, que es el modo habitual en que concebimos un objeto. El objeto sonoro acontece en un ambiente de materiales cambiantes. Es un objeto relacional y en proceso. Dice Ingold:

Mientras que el mundo físico existe en y para sí mismo, el ambiente es un mundo que se despliega continuamente en relación con los seres que subsisten en él. Su realidad no es de objetos materiales sino para sus habitantes: en definitiva, un mundo de materiales. Y mientras el ambiente se despliega, los materiales de los que está compuesto no existen -como objetos del mundo material- sino que acontecen. Así, las propiedades de los materiales considerados como componentes de un ambiente no pueden ser consideradas como fijas o atributos esenciales de las cosas, sino más bien como procesuales o relacionales (2013, p. 5)

Para Ingold, toda propiedad es una historia condensada, al describir las propiedades de los materiales se cuenta la historia de lo que les sucede: mutan y fluyen.

Este tipo de concepción de la música, como vimos anteriormente, no se da en sus formatos tradicionales. Tampoco ocurre con el tratamiento del sonido desde una perspectiva física, tanto la clásica como la cuántica. Si bien se analizan las condiciones -no es el mismo que el sonido se propague en una habitación de una casa o en una sala de conciertos, no es lo mismo si varía la temperatura, si varía la humedad- estos análisis se abordan de una manera no relacional, como propone Ingold, son tratados como fenómenos aislados, fijos.

Conclusión

La música de tradición académica recurrió a las imágenes visuales para señalar en partituras el carácter con el que se debe interpretar una composición musical o una serie de fragmentos que, estructurados de determinada manera, establecen la forma de una pieza. Estos aspectos establecen características generales de interpretación, propios de la macroforma. A partir del siglo XX, con la ruptura de la música tonal, estos aspectos continuaron en las prácticas instrumentales, sin embargo, el timbre, como parámetro sonoro, comenzó a tener una importancia destacada en la composición musical. Con el advenimiento de las tecnologías de grabación y de la música electroacústica, la atención de los compositores comenzó a focalizarse en dicho parámetro. Schaeffer comienza, con la categoría del objeto sonoro, a teorizar sobre el comportamiento del sonido como un agenciamiento entre la emisión de una fuente sonora y la percepción de un receptor. Este giro destaca la importancia del aire como medio por el cual el sonido se transmite a través de sus partículas, sin que exista –desde un punto de vista físico– transporte de materia. Son las mismas partículas del aire, en tanto medio, las que, en la vibración, se vuelven uno de los materiales propios del agenciamiento del objeto sonoro. El aire, como material del objeto sonoro, es indisociable de un acontecer vibratorio en el medio. Esta concepción del objeto sonoro es solidaria con las nociones de materiales y medialidad propuestas por Ingold. El detenimiento sobre el objeto sonoro, obliga actualmente a los compositores a centrar su atención en aspectos de la microforma del sonido, que dependen de la organización de sus frecuencias internas, poniendo de relieve –como sostiene Ingold– las propiedades cambiantes de los materiales, antes que la cosidad de la materialidad. A partir de estas distinciones, es posible establecer nuevas categorías de análisis de objetos dentro del paradigma del arte sonoro, que se focalicen en las cualidades internas de los materiales, para centrarse en las microformas que establecen vínculos entre sí, logrando entramados que evaden los análisis rígidos o aislados para poner de relieve las dimensiones relacionales y la obra como acontecimiento.

Referencias bibliográficas

- Basso, G., Di Liscia, O. P. y Pampin, J. (2009). *Música y espacio: ciencia, tecnología y estética*. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- Cetta, Pablo (2015). *Captura y procesamiento de sonido*. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de Quilmes - Bernal.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (2002). *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- Ingold, Tim (2013). “Los materiales contra la materialidad”, *Papeles de Trabajo*, 7, 19-39.
- Roads, C. (2001). *Microsound*. Cambridge: MIT Press.
- Schaeffer, Pierre (1988). *Tratado de los objetos musicales*. Madrid: Alianza.
- Supper, M. (2003). *Música electrónica y música con ordenador*. Madrid: Alianza Música.
- Supper, M. (2001). “A few remarks on algorithmic composition”, *Computer Music Journal*, 25, 48-53.
- Zabaljáuregui, M. (2011). Apuntes de clase, Teoría de Audio Digital, Especialización en sonido digital aplicado a las artes, Buenos Aires: UNA-ATAM.

El poema como objeto sonoro

María Cecilia Perna (UNA, UNAJ)

Resumen: Esta ponencia se propone indagar las potencialidades del poema como pieza u objeto sonoro (Schaeffer, 1966), poniendo de relieve su materia sonante, en la acción performática de la lectura en voz alta. Abordaremos la cuestión de la significación de manera lateral, poniendo en primer plano la pregunta: ¿cuáles son los materiales (Ingold, 2007) que posibilitan la existencia de un poema? Luego de revisar históricamente algunos aspectos del devenir de la lectura en voz alta (Saenger, Svenbro, 2001; Valery, 1939) consideraremos los modos en que un poema despliega su condición material en su sonoridad, sin abandonar la marca del texto escrito, en tanto conforma una notación o partitura (Mallarmé). Así, la recuperación de la dimensión sonora del poema permite considerar su existencia en un medio, resignificando la dimensión de la escucha.

Palabras clave: poema; objeto sonoro; materiales; lectura en voz alta.

Lectura sonante

Leemos todo el tiempo. Nuestra vida cotidiana está atravesada por ese desciframiento de signos que, alguna vez, fue una actividad sorprendente, misteriosa y reservada a unos pocos. A nuestro alrededor, abundan las letras impresas cuyo significado nos llega a la mente sin que siquiera precisemos disponernos a ello. Y no necesariamente me refiero a páginas o libros, sino a etiquetas, logotipos, grafitis, letreros, subtítulos, grafismos, pestañas, rótulos, ventanas. Leemos todo el tiempo y, es preciso decir, leemos en silencio. Si en la mayoría de nuestras lecturas cotidianas, alguna voz existe, existe interiorizada, existe en tanto representación interna de una voz que ya no suena. Una voz que no es, efectivamente, un sonido. La lectura en voz alta –como en este caso– es excepcional dentro de la silenciosa y fragmentaria batahola de signos escritos que, en un día común de nuestra vida, salen al encuentro de los ojos para que los descifremos.

Nos interesa aquí dejar planteada con claridad esa diferencia entre la representación interna de una voz y la voz emitida por un cuerpo, la voz sonora y física, la voz vibrante que circula entre las cosas. Y nos interesa plantear esta diferencia, particularmente, en relación a cierto acto de lectura: la lectura de poemas.

Visualidad y sentido

Estos artefactos textuales, los poemas, desde la modernidad –como explicita la propuesta mallarmeana– surgen del acto de escritura y a ella quedan sujetos. Esto es así, particularmente desde el momento en que se abandona la técnica de la composición de versos, a través de reglas métricas, y es la disposición en la página la que sitúa los cortes y desplazamientos de los versos, generando intervalos entre grafos y blancos (Percia, 2016). Esta escritura-de-disposición del poema moderno en la página, es preponderantemente visual y espacial, mientras que la tradicional composición en versos, basada en la disposición de sílabas y acentos, ha sido eminentemente sonora y temporal.

Vale aquí preguntarse cuál es el arco que une esta forma moderna de escribir el poema –haciéndolo brotar del blanco de página, en lugar de componerlo según reglas métricas– con aquellos cambios en la manera de elaborar manuscritos en la Alta Edad Media, que transformaron los hábitos de lectura, al modificar materialmente los soportes escritos. Como señala Paul Saenger, en su artículo “Lectura en los últimos siglos de la Edad Media” (2001), no solo se incorpora entonces la separación de las palabras mediante espacios en blanco regulares, sino que se aprovechan la forma de las letras y los colores de las iniciales iluminadas, así como la arquitectura general de la página, para desarrollar técnicas mnemotécnicas y de estudio. Señala el autor que los verbos *vedere* o *inspicere* (de donde viene “inspeccionar”) se utilizaban entonces como sinónimos de leer. Esta preponderancia de los elementos visuales del texto, fue uno de los puntales materiales que, en aquel momento, propició la difusión de la lectura silenciosa en el ámbito escolástico. Dice Saenger:

En lugar de la lectura oral de la Antigüedad, la Edad Media Tardía se basó en un proceso de lectura visual dependiente de textos que tanto en su expresión sintáctica como gráfica eran sencillos y analíticos. La separación y el orden de las palabras, la puntuación emblemática, la autonomía de las frases, el ordenamiento tanto de las palabras como de las frases dentro de oraciones complejas [...] agilizaron la comprensión secuencial del significado dentro de los límites de la frase y de la oración. En tanto que el lector antiguo confiaba en la memoria auditiva para retener una serie ambigua de sonidos como paso previo a extraer su significado, el lector escolástico convertía rápidamente los signos en palabras y los grupos de palabras en unidades de significado, *para luego olvidar rápidamente las palabras concretas y su orden de sucesión*. La memoria se utilizaba para *recordar el sentido general de la frase*, la oración, el párrafo. [...] escribían todos en el mismo latín escolástico, notable por la claridad y precisión de la exposición, obtenidas *sacrificando la preocupación clásica por el ritmo, el metro y la sonoridad meliflua*. (Saenger, 2001, pp. 227-228. El subrayado es mío)

Queda claro en este párrafo, cómo la lectura silenciosa, apoyada en los cambios materiales de producción escrita, favorece la comprensión general de un sentido “interiorizado”, dando al olvido “las palabras concretas y su orden de sucesión”. Esta interiorización del sentido en detrimento de la palabra concreta, es marca germinal de un modo moderno de concebir el lenguaje como medio de significación y la palabra concreta como mera representación de un sentido. Un lenguaje transparente, antes que opaco y material. Un lenguaje visible, antes que audible.

Pero este olvido de las palabras concretas en favor del sentido, ¿vale también para un poema?, ¿por qué en el poema las palabras concretas no se olvidan?, ¿cómo es que el poema – incluso en su forma moderna de escritura que, desligándose de la métrica, queda anclado a la página y su componente visual– no pueda, sin embargo, desligarse también del peso concreto de las palabras que lo componen?

Cierto es que el libro de Mallarmé *Un golpe de dados jamás abolirá el azar* era para sus contemporáneos un objeto incomprensible, que se ofrecía como una lectura imposible de hacer según los usos y costumbres del género poético de la época. Y esto es así aun cuando, fuera del libro, las condiciones para la comprensión de ese artefacto textual estaban dadas: como lo señala Benjamin, la experiencia perceptual del shock que ofrecía la ciudad moderna abría la posibilidad de que los acontecimientos se consideraran simultáneos, desencajados del orden temporal sucesivo. De este modo, cabía la posibilidad de que el lector de *Un golpe de dados...* pudiera, azarosamente, recoger tal o cual impresión, para armar una constelación cualquiera de sentido. Es esta predisposición subjetiva la que pide el libro mallarmeano: la del golpe de vista. El golpe de vista, ese modo (silencioso) de leer que nos es hoy tan familiar.

Pero Mallarmé nunca pensó en su libro como un objeto silente. Al proponer su lectura, en el prefacio, indica: “Debo añadir que, de este empleo desnudo del pensamiento con retiradas, prolongamientos y escapes, y de su dibujo mismo, resulta, para el que quiere leer en voz alta, una partitura” (Mallarmé, 2010, p. 11). Volveremos a esta idea del poema como partitura.

El péndulo de Valéry

Valéry –que en 1914 había participado activamente de una nueva edición póstuma de *Un golpe de dados...* en un intento de acercarse mejor a la voluntad del libro mallarmeano– pronuncia en Oxford en 1939 la conferencia “Poesía y pensamiento abstracto” en la que ofrece

una famosa imagen para definir la poesía en su singularidad genérica: el poema, dice, es un péndulo que oscila entre sonido y sentido:

Piensen en un péndulo que oscila entre dos puntos simétricos. Supongan que uno de esos puntos extremos representa la forma, los caracteres sensibles del lenguaje, el sonido, el ritmo, los acentos, el timbre, el movimiento: en una palabra, la Voz en Acción. Asocien, por otra parte, al otro punto, todos los valores significativos, las imágenes, las ideas, las excitaciones del sentimiento y de la memoria, las impulsiones virtuales y las formaciones de comprensión: en una palabra, todo aquello que constituye el fondo del discurso. (Valéry, 1939)

Esta imagen, la del péndulo, recupera en lo que Valéry llama “la voz en acción”, aquello que, según Saenger, la escolástica había olvidado: las palabras concretas, que eran tan importantes en la antigua lectura oralizada y auditiva, y que la lectura silenciosa y visual convertía en un mero medio de construcción del sentido.

Valéry también aborda, en esta conferencia, la cuestión de la palabra como medio de un sentido, palabra que se olvida y “deja de existir” una vez que ha generado en el otro la imagen o la idea deseada. Señala la existencia de un “lenguaje útil” del que derivará la diferencia entre prosa y poesía: según Valéry, la prosa se acerca al lenguaje útil que desaparece tras ofrecer su imagen, mientras que la poesía oscila en este péndulo simétrico, en el que el sonido de las palabras concretas tiene tanto valor como las representaciones que genera. Lo curioso es que, en este pasaje de la conferencia en el que Valéry distingue prosa de poesía, en ningún momento plantea una diferencia entre la palabra que parte de un escrito y la palabra que parte de un acto de habla, mezclando ambas instancias. Se saltea así el hecho definitorio de que, esa palabra concreta y sonante del poema, esa palabra que pide la “voz en acción” es una palabra escrita para ser leída, una palabra que, para sonar debe, necesariamente, partir de poema-partitura mallarmeano.

Es muy probable que Valéry se saltee esta cuestión de la lectura en voz alta del poema-partitura por estar todavía atado a la modalidad de composición poética del verso métrico, siempre más cercano a una oralización a través de la memorización y el recitado. La cuestión de esta mixtura entre las dos modalidades, no es siempre sencilla de separar. Muchas más veces de lo esperado, el desparramo de los grafos por la página es una manera de camuflar versos de métrica tradicional, pudiéndose reconstruir completos endecasílabos y octosílabos, si los blancos de página no se interpretan con algún corte en la respiración y en la voz.

Volvamos entonces a la imagen del péndulo de Valéry, pero ahora considerando que esa Voz en Acción es en efecto la alta voz que parte de un cuerpo leyendo. Si el sonido es

constitutivo del poema, no podemos considerar al mero texto escrito todavía como un poema, por ser un artefacto silente. Pero tampoco podemos dejar de lado la instancia escrita si, como pide Mallarmé para la poesía moderna, se trata de usar el texto como partitura: es del blanco de la página que el poema surge. ¿Dónde está el poema entonces? Ni en lo previo silente del texto escrito, ni en la emisión de “la sola voz” –como Agamben llama a ese sonido articulado, que todavía no significa– (Agamben, 2016, p. 125). El poema es lo que acontece cuando se imbrican la voz en acción, como material sonoro y vibrante, y el escrito compuesto de grafos y de blancos. El poema se hace entre ambas instancias –la del cuerpo que lee y la del texto escrito– al momento de la lectura en voz alta: el poema es un objeto sonoro.

Objeto sonoro y escucha

Mencionamos hasta aquí la ligazón entre la voz emitida por el cuerpo lector y el escrito-partitura. Pero, para que podamos hablar realmente de un objeto sonoro, nos falta todavía una pata más: una subjetividad que haga de escucha. Si consideramos la definición ya clásica que Pierre Schaeffer dio del objeto sonoro en su *Tratado de los objetos musicales*, comprenderemos que, para constituirse como tal, el objeto sonoro precisa de una escucha: “El objeto solo es objeto de nuestra escucha, es relativo a ella. [...] solo la escucha de un oyente dado, nos informará de un resultado perceptible” (Schaeffer, 1996, p. 68). Ya hemos dicho que el poema surge en el encuentro de la voz emitida por el cuerpo lector y el texto-partitura. Pero este surgimiento no hace del poema un verdadero objeto sonoro, si no hay también un punto de escucha. Por supuesto, el mismo cuerpo que lee, puede ser también el punto de escucha del poema⁸⁵.

Otra vez entonces Valéry: es en la escucha que el poema recupera el otro momento pendular, simétrico al sonido, el del sentido, otorgado por el oyente.

Entonces, si el poema es un objeto sonoro, ¿en qué sentido podemos decir que es un “objeto”? Si el poema es eso que se hace entre el cuerpo lector y el cuerpo oyente –que en tanto cuerpos sensibles, implican una subjetividad– pero también entre la página, los grafos de tinta, incluso, otros materiales que variarán según los soportes que se utilicen, el sonido del aire

⁸⁵ Jasper Svenbro señala en su artículo “La Grecia arcaica y clásica, la invención de la lectura silenciosa” que, en la Grecia Clásica, uno de los verbos utilizados con el sentido de leer (en voz alta) es *nemein* y sus derivados. El significado principal de este verbo es “distribuir” y presupone que quien lee en voz alta el texto que tiene frente a sus ojos, “distribuye” el sentido entre los oyentes. Cuando este verbo activo, se utiliza en voz media, significa más sutilmente “distribuir incluyéndose también a sí mismo”. Dice Svenbro: “[...] las palabras pronunciadas por el lector se dirigen tanto a sus oyentes como al propio lector [...] incluso se [las] distribuirá a sí mismo, pasando a ser su propio oyente, como si, para entender la secuencia gráfica, le fuese necesario vocalizar las letras para que lleguen a su oreja, capaz de captar su sentido. Para él, su propia voz se ha convertido en el instrumento.” (Svenbro, 2001, p. 73).

vibrante, las palabras circulantes de las lenguas, ¿qué clase de “objeto” es este tan heterogéneo?, ¿cómo sería posible identificar un factor común que le dé una unidad?

Respondemos: no sería necesario tal factor de unidad si pensamos el poema como un objeto relacional. El poema implica una diversidad de materiales, en el sentido en que Ingold los entiende. El poema no es un objeto cerrado, conformado por cierta sustancia. Es un objeto sin “cosidad”. Un objeto dinámico, entramado por la circulación activa de sus materiales, que no permite deslindar los elementos subjetivos de los físicos. Un entramado que, al decir de Ingold, quebraría la distinción inequívoca entre materia y mente. Y es en este punto donde agradecemos a Valéry la imagen del péndulo y la simetría, que disgrega los elementos, para abandonarla. Y entender ahora el poema como un entrelazado, como un tejido, en el cual sus diversos materiales pueden separarse tan solo si se los piensa de manera abstracta.

Fuera de la abstracción, el poema acontece al ser leído en voz alta. No preexiste, ni permanece fijo en ninguna parte. Se despliega en un mundo de materiales, en un ambiente, donde entra en relación con el flujo vital de otros mil aconteceres. Parafraseando a Ingold, podríamos decir que el poema “emerge de la participación [...] en su entorno total – incluyéndolo a usted, [oyente]– y de la multiplicidad de formas en las que está involucrado en las corrientes del mundo de la vida.” (Ingold, 2013, pp. 37-38).

Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio (2016). *El final del poema*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Benjamin, Walter (2012). “Sobre algunos textos en Baudelaire”. En *El París de Baudelaire*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Ingold, Tim (2023). “Los materiales contra la materialidad”. *Papeles de Trabajo*, 7, UNGSM, pp. 19-39.

Mallarmé, Stéphane (2010). “Prefacio”. En *Un golpe de dados jamás abolirá el azar*. Buenos Aires: Pleamar.

Percia, Violeta (2016). “Stéphane Mallarmé y la sintaxis del espacio”. *Revista Laboratorio*, 14. <https://bit.ly/3F2WaQi>

Saenger, Paul (2001). “Lectura en los últimos siglos de la Edad Media”. En Roger Chartier y Guglielmo Cavallo (eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus (pp. 201-260).

Schaeffer, Pierre (1988). *Tratado de los objetos musicales*. Madrid: Alianza.

Svenbro, Jasper (2001). “La Grecia arcaica y clásica, la invención de la lectura silenciosa”
En Roger Chartier y Guglielmo Cavallo (eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus (pp. 67-108).

Valéry, Paul (1939). “Poesía y pensamiento abstracto”.
<https://circulodepoesia.com/2015/04/paul-valery-poesia-y-pensamiento-abstracto/>

La inteligencia artificial y el pensamiento

Eduardo Luis Bianchini (UBA, UBACYT)

Resumen: Frente a una interpretación del pensamiento que lo concibe como una máquina algorítmica, susceptible de ser explotada de diversos modos, intento desplegar los rasgos que distinguen al pensamiento de la inteligencia servil de las máquinas. A tal fin, argumento que la IA no aprende, ni responde. En lo que respecta al primer punto, me baso en un artículo de Noam Chomsky, Ian Roberts y Jeffrey Watumull a fin de diferenciar entre la mera correlación estadística de datos y un verdadero aprendizaje. A diferencia de la mera correlación estadística un verdadero aprendizaje supone la creación de hipótesis explicativas de los acontecimientos y de hipótesis críticas sobre la imposibilidad de otras explicaciones posibles, así como otros modos de comportarse del fenómeno. En referencia a esto último se postula aquí un cierto *a priori* ontológico, inexistente para una IA, que afirma lo imposible como una condición del pensamiento. En lo que respecta al segundo punto, la IA no responde, retomo el argumento de Descartes sobre la no respuesta de los autómatas partiendo de la interpretación derridiana de este argumento. Finalmente, en las conclusiones intento deslindar un pensamiento de una inteligencia servil, entendida como facultad humana proletarizada.

Palabras clave: pensamiento; libertad; aprendizaje; negatividad; finitud; pregunta; proletarización.

El hombre que construye a Robot necesita primero
ser un Robot él mismo, vale decir podarse y desvestirse
de todo su misterio primordial.
Leopoldo Marechal, *Poema de Robot*

Introducción

En la iconografía medieval un mono sostiene en su mano un espejo en el que el hombre pecador tiene que reconocerse como *simia dei*. Una cierta vocación humanista nos impulsa actualmente a practicar una operación similar con relación al Chat GTP. Como en el experimento de Turing intentamos dialogar con el Bot a fin de distinguirnos como humanos. Sin embargo, para el ser humano actual esta diferenciación parece tornarse imposible. No existe una diferencia cualitativa que podamos establecer entre la inteligencia artificial autogenerativa y nosotros. De este modo, la relación parece invertirse y es el Bot quien se vuelve el verdadero ser humano y el humano de carne hueso un Bot primitivo. Una humanidad reducida a una economía de la ganancia y de la productividad que hace de todas sus fuerzas, incluida su inteligencia, un medio para un fin dado, ya no tiene forma alguna de diferenciarse del Bot, excepto por su inferioridad instrumental.

En la primera sección (“La IA no aprende”) intentaré diferenciar un aprendizaje que conduce al pensamiento del aprendizaje de la IA. Destacaré conjuntamente la relación con lo imposible como condición propia del pensamiento a diferencia de la positividad de la razón algorítmica. En la segunda sección (“El Chat GTP no responde”) retomaré el argumento de Descartes sobre la no respuesta de los autómatas partiendo de la interpretación derridiana de este argumento. Finalmente, en las conclusiones intentaré deslindar un pensamiento libre de una inteligencia servil, entendida como facultad humana proletarizada.

La IA no aprende: Chomsky y la IA

En un pequeño artículo publicado en marzo de 2023 en *The New York Times*, Noam Chomsky, junto con el también lingüista Ian Roberts y el filósofo y director de inteligencia artificial de Oceanit, Jeffrey Watumull, reflexionan sobre la concepción errónea del lenguaje, el conocimiento y el aprendizaje supuesto a la inteligencia artificial. Afirman los autores:

La mente humana no es, como ChatGPT y similares, un pesado motor estadístico para comparar patrones, que se atiborra de cientos de terabytes de datos y extrapola la respuesta conversacional más probable o la respuesta más probable a una pregunta científica. Por el contrario, la mente humana es un sistema sorprendentemente eficiente e incluso elegante que opera con pequeñas cantidades de información; no busca inferir correlaciones brutas entre puntos de datos sino crear explicaciones. (Chomsky, Roberts y Watumull, 2023)

Los autores señalan aquí dos importantes distinciones entre el modo en el que opera la mente humana y el modo en el que opera la IA, el primero es que a la inversa de la IA la mente humana no opera con enormes cantidades de información para establecer conexiones fenómenos o entre enunciados, sino que opera con pequeñas cantidades de información. Con estas pequeñas cantidades de información, la mente humana es capaz de desarrollar todo un complejo sistema lingüístico con su gramática implicada. que le permiten generar una cantidad infinita de expresiones significativas. De este modo, como afirma Wilhelm von Humboldt, la mente humana puede hacer “un uso infinito de medios finitos”. La otra distinción que señalan Chomsky, Roberts y Watumull, sobre la que quisiera detenerme un poco más aquí es que la mente humana no busca, mediante inferencias estadísticas, obtener meras correlaciones brutas entre puntos de datos sino “crear explicaciones”. Para mostrarlo nos proponen el siguiente ejemplo:

Supongamos que tienes una manzana en la mano. Ahora sueltas la manzana. Observas el resultado y dices: "La manzana cae". Esa es una descripción. Una predicción podría haber sido la afirmación "La manzana caerá si abro la mano". Ambos son valiosos y ambos pueden ser correctos. Pero una explicación es algo más: incluye no solo descripciones y predicciones sino también conjeturas contrafácticas como "Cualquier objeto caería", además de la cláusula adicional "debido a la fuerza de la gravedad" o "debido a la curvatura del espacio", tiempo" o lo que sea. (Chomsky, Roberts y Watumull, 2023)

Obviamente, la descripción de un fenómeno no lo explica y lo mismo ocurre con una predicción que solo se base en una generalización de datos referidos a acontecimientos pasados. Pero esto es justamente lo que se entiende por el aprendizaje en la IA. Como señalan Chomsky, Roberts y Watumull, mientras que la IA solo nos proporciona descripciones y predicciones de un fenómeno sobre la base de un cálculo de probabilidades basado en ocurrencias anteriores, la explicación consiste en algo más, lo que podemos llamar dar razón de éste, incorporando un principio explicativo. Una explicación debe permitirnos no solo hacer descripciones y predicciones sino también "conjeturas contrafácticas", es decir, aquellas que nos permitimos afirmar que de igual modo que esta manzana "cualquier objeto caería" si lo soltara, junto con la cláusula adicional "debido a la atracción gravitatoria" o cualquier otro principio o mecanismo causal que da razón de ese fenómeno. Eso es pensar, nos dicen Chomsky, Roberts y Watumull. Pero el pensamiento que postula principios o leyes explicativas implica un momento de negatividad, que es lo que ellos llaman la "crítica creativa". El objetivo de esta crítica es descartar otras posibilidades de comportamiento de los fenómenos que se busca explicar. Para ello sería, por ejemplo, necesario idear y crear situaciones que nos permitan descartar como imposibles en la realidad ciertos comportamientos lógicamente posibles del fenómeno. Las meras probabilidades referidas a comportamientos anteriores del fenómeno o variable implicada no nos permitirían realizar esta limitación de lo posible, "los sistemas de aprendizaje automático pueden aprender tanto que la Tierra es plana como redonda. Operan simplemente con probabilidades que cambian con el tiempo" (Chomsky, Roberts y Watumull, 2023). En otros términos, sin una crítica creativa dirigida a descartar lo imposible respecto del fenómeno y de este modo circunscribir lo verdadero, solo tendríamos probabilidades cambiantes, según el peso relativo de los datos que avalen una hipótesis u otra. De este modo, las IA son "incapaces de equilibrar la creatividad con la restricción. O sobre-generan (*over-generate*) (producen verdades y falsedades, respaldan decisiones éticas y no éticas por igual) o infra-generan (*under-*

generate) (muestran falta de compromiso con cualquier decisión e indiferencia ante las consecuencias). (Chomsky, Roberts y Watumull, 2023).

A estas distinciones de Chomsky, Roberts y Watumull respecto al modo de operar del pensamiento a diferencia de la IA, podemos agregar por nuestra parte un postulado ontológico que está implícito en todo principio explicativo: un principio explicativo no afirma simplemente la imposibilidad lógica de la ocurrencia de cierto acontecimiento sino su imposibilidad real. Podríamos preguntarnos cómo es que podemos pasar de la imposibilidad lógica, implicada en el principio explicativo, a la suposición de la existencia de una imposibilidad real. Esa imposibilidad real de comportarse el fenómeno de otros modos de los que suponemos, no puede verificarse por más pruebas que hagamos, ya que habría siempre infinitas condiciones aún no experimentadas. Pero la experimentación que intenta ceñir el fenómeno implica la suposición *a priori* de que existe un límite de sus comportamientos posibles, un imposible en tanto límite. La explicación no busca simplemente lo posible, sino circunscribir ese posible, postulando un imposible, un límite de las posibilidades reales y no solamente lógicas del objeto, y, por ende, un límite de lo esperable.

La suposición de la existencia de esta imposibilidad real presupuesta al principio explicativo, como dijimos, no podemos verificarla a través de ninguna prueba empírica. Pero su atribución al ente explicado no es una idea carente de experiencia, ya que la experimentamos en nosotros mismos, virtualmente a cada instante, en la comprensión de nuestra condición mortal. Como afirma Heidegger, esta comprensión de la condición mortal es la comprensión que cada cual hace de la posibilidad de su imposibilidad, el límite de todos sus posibles⁸⁶. El pensamiento que postula en el objeto, como implicada en su explicación de este, una imposibilidad de comportarse de otro modo que el postulado, debe haber accedido a una imposibilidad real y no solamente lógica, por lo que debe en consecuencia ser el pensamiento de un ser mortal que se sabe tal. La IA en cambio precisamente por su condición virtualmente inmortal no puede concebir lo imposible, sino solo lo efectivamente posible⁸⁷.

El Chat GTP no responde

En una carta enviada por Descartes en marzo de 1638, retoma el argumento del *Discurso del Método* respecto del carácter maquínico de los animales, el cual no diferiría del cuerpo

⁸⁶ La certeza de morir y en consecuencia de la imposibilidad que esta certeza implica, según Heidegger, trasciende a toda creencia fundada en probabilidades (Heidegger, 1998, pp. 253-254).

⁸⁷ Lo imposible en tanto experiencia de un afuera radical que delimita nuestro espacio humano, ha sido abordada por Georges Bataille (1981) a través de las experiencias del arte y de lo sagrado.

humano mismo, de no ser por su conexión con el alma. Imagina allí a alguien al que podríamos llamar actualmente un informático de las inteligencias artificiales, que sin haber visto otros animales que los seres humanos, pero habiéndose dedicado a los estudios de la Mecánica, hubiera fabricado unos autómatas similares a los animales que conocemos, así como otros que tuvieran la figura de un hombre. En la cuarta parte del *Discurso del Método*, al que nos remite esta carta, Descartes afirma la posibilidad de que esos autómatas con forma humana fueran capaces de imitar las acciones humanas y proferir palabras.

A este ingeniero –o informático de las inteligencias– nos dice Descartes, frecuentemente le sería imposible discernir hombres verdaderos de los que “solo tuvieran la forma de tales” (Descartes (1980 [1638])). La experiencia sin embargo le enseñaría que hay dos criterios por medio de los cuales podría diferenciarlos. El primero de ellos es que: “estos autómatas jamás responden, sino por azar, ni de palabra, ni siquiera mediante signos, a propósito de lo que les pregunta”; y el segundo criterio es que “aunque a menudo los movimientos que hacen sean más regulares y más seguros que los de los hombres más sabios, fallan, sin embargo, en muchas cosas que deberían hacer para imitarnos, más de lo que harían los más insensatos” (Descartes, (1980) [1638], p. 367).

Hay mucho que podemos extraer actualmente de esta especie de relato de ciencia ficción de Descartes. Como afirma Derrida (2008) esta ficción de Descartes de un mundo sin animales tiende actualmente a hacerse real si tomamos en cuenta la desnaturalización o tratamiento desvitalizante del animal, que habría comenzado con la domesticación, el amaestramiento y la aculturación y continuaría actualmente con la explotación médico-industrial, la inseminación artificial, los trasplantes genéticos o la clonación. Derrida cree ver aquí el síntoma de un cierto deseo o ilusión que podríamos ver plenamente afirmado por los transhumanistas, que es la de “un mundo *después* de la animalidad” (Derrida, 2008), ya no solamente de la animalidad no humana, sino de la animalidad del ser humano mismo. Pero vayamos a los dos criterios que propone Descartes para discernir entre “los humanos verdaderos de los que solo tuvieran la forma de tales”.

El primer criterio es que estos autómatas jamás responden, el segundo es “fallan en muchas cosas que deberían hacer para imitarnos, más de lo que harían los más insensatos”. Sobre este segundo criterio, dice Derrida que, si bien Descartes no especifica en qué consistiría esta carencia, puede concebirla como una carencia inconmensurable con cualquier carencia que pudiera afectar a un ser humano, carencia de la cual el ser humano obtendría su superioridad (Derrida, 2008). Según Descartes, lo que le daría al ser humano su superioridad sobre la máquina o el animal concebido como tal, sería esa misteriosa glándula pineal que lo uniría a un

alma. La naturaleza propia de esa escisión tal vez contenga la clave de esa falla inconmensurable de la máquina. La IA tiene un *cuerpo* que condiciona sus *inputs* y su relación con su afuera, pero no se relaciona con este cuerpo más que a través de los datos procesados por su sistema operativo. El pensamiento también tiene un cuerpo, pero el pensamiento no se relaciona con el cuerpo reduciéndolo a reglas lingüísticas o matemáticas, sino que se sabe excedido por la experiencia parcialmente improcesable o excedente de ese cuerpo, experiencia que por ejemplo la emociona. Pero el cuerpo, en el caso de la IA, incluye también a la naturaleza, los materiales que fue necesario extraer de ella, las condiciones económicas, tecnológicas y sociales en las que esto ocurrió, el entramado social y económico en el que se insertan sus acciones y las consecuencias presentes y futuras. Todo este sistema constituye lo que podemos llamar la materialidad histórica de la IA, su cuerpo histórico y su historicidad. Esta materialidad histórica excede la instancia presente de su funcionamiento. Pero la IA está enclavada en el presente de sus operaciones y sus cálculos. Incluso si esos cálculos implican un provenir, solo sería un porvenir para quien los interpreta, no para la máquina que calcula.

La IA en consecuencia no tiene relación alguna con esa materialidad histórica e historicidad que la excede. El pensamiento humano está también condicionado por presupuestos biológicos, psicológicos, naturales, sociales, tecnológicos y económicos de su producción que lo exceden. Pero, a diferencia de la IA, el pensamiento humano es capaz de advertir este exceso respecto de su instancia presente, como una historicidad de la cual depende y se proyecta, e intentar reapropiarse este exceso. En síntesis, lo que diferencia a la IA del pensamiento es la falta de relación con un afuera que el pensamiento advierte en la experiencia pasiva de una materialidad irreductible y de una historicidad que excede la instancia actual de su funcionamiento. Esa falta de vínculo con lo que la excede, más que la carencia de una conciencia de sí, postulamos, hace del error del pensamiento humano algo muy diferente del error de la IA. En el equivocarse, en el error, hay algo más que una falla del saber o de sus reglas, hay la relación con un exceso, con una otredad radical, en cuyo límite se sostiene el mundo. La IA carece de esta relación con el error, lo que explica que yerre de la manera más tonta y absurda, ya que no hay mundo, ni sentido, que se pierda con ese error.

Pero dejemos esto y pasemos al primer rasgo, que según Descartes permite diferenciar a los autómatas con forma humana de los seres humanos verdaderos: esa falta de respuesta a propósito de lo que se les pregunta. Recordemos que Descartes suponía que estos autómatas podrían proferir palabras. También el pensador sabía muy bien que los animales, que eran para él máquinas naturales, podían muy bien responder, si entendemos por ello el reaccionar a una orden o al sonido de su nombre, pero afirma que, sin embargo, ni siquiera a través de palabras

mecánicamente programadas podrían responder a una pregunta⁸⁸. Sin presuponer la validez de esta tesis en lo que respecta a los animales, tesis que rechazamos, sostenemos que sin embargo es válido afirmar con Descartes que los autómatas no responden y que, en consecuencia, la inteligencia artificial, el Bot, no responde. Como afirma Derrida:

La cuestión de la respuesta es la cuestión de la pregunta, la de la respuesta como respuesta a una pregunta que, a la vez permanecería improgramable y que sería la única que daría al otro la libertad de responder, si es posible (campo tecno-histórico lleno de porvenir, precisamente allí donde la programación de la pregunta-respuesta parece cerrar el porvenir). (Derrida, 2008, p. 104)

Lo que Descartes intenta distinguir respecto del animal-máquina, por cuestionable que sea respecto del animal, sería válido respecto del autómata. Esta distinción es aquella que podemos hacer entre la respuesta y la reacción. La reacción presupone un estímulo que no deja libertad alguna al que reacciona, la reacción es por así decir una respuesta “cableada” a un cierto estímulo. Este estímulo, puede tener la forma de una oración interrogativa, sin ser por ello una verdadera pregunta. Como afirma Gadamer:

Preguntar quiere decir abrir. La apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta. Lo preguntado queda en el aire respecto a cualquier sentencia decisoria y confirmatoria. El sentido del preguntar consiste precisamente en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta. Se trata de ponerlo en suspenso de manera que se equilibren el pro y el contra. El sentido de cualquier pregunta requiere esta apertura y cuando falta no es en el fondo más que una pregunta aparente que no tiene el sentido real de la pregunta. (Gadamer, 2017, p. 440)

Pero donde no hay posibilidad de que una pregunta sea recibida como tal, no hay tampoco posibilidad de verdaderas respuestas. Dicho de otro modo, un ser que no puede efectuar ni por lo tanto recibir verdaderas preguntas, para el cual toda pregunta es un mero estímulo *cableado* a una reacción-respuesta, no da verdaderas respuestas a esas preguntas, que, según Gadamer, tienen el sentido real de tales. La IA puede responder-reaccionar a una pregunta conectando esa pregunta con un dato existente en su enorme memoria, pero lo que nunca

⁸⁸ Según Derrida, a la tesis del animal-máquina subyacen otros dos supuestos jamás cuestionados; la tesis de la existencia de algo así como *el* animal y la tesis mencionada de que *el* animal no responde.

obtendríamos de ella es la respuesta libre de otro, convocado a participar en la elaboración de una posible respuesta a la cuestión abierta por nuestra pregunta.

Pero hay todavía otro aspecto de la respuesta que tampoco podemos atribuir al Bot. No solamente el Bot no responde a esas verdaderas preguntas a las que se refiere Gadamer, sino que tampoco *nos* responde. La pregunta no es solo un cuestionamiento del ser de lo preguntado, sino que es también una pregunta dirigida a otro. El que verdaderamente pregunta supone la existencia de un otro del que espera una respuesta a *su* pregunta, lo que implica un reconocimiento por parte de ese otro de un hablante que ha proferido una pregunta y demanda de él una respuesta. Desde esta perspectiva la IA no *nos* responde a *nosotros*, o solo genera la ilusión de *alguien* que *nos* responde. Finalmente, a diferencia de la IA, ese otro que verdaderamente responde, no se limita a expresar una respuesta, sino que establece una cierta relación ética con aquél al que responde. El que responde no es solamente otro sino un otro responsable. Responsable *por lo que* responde y responsable *ante quién* responde. Esta carencia de responsabilidad de la IA se puso de manifiesto por ejemplo en la pretensión de hacer de la IA un terapeuta psicológico como fue el caso del Chat “Eliza”⁸⁹, cuyas respuestas carecieron del cuidado necesario para impedir el suicidio de su “paciente”.

Conclusiones

Ante todo, deseo evitar que el lector se quede con la impresión de que mi artículo es una especie de manifiesto contra la IA, el Chat GTP o la racionalidad algorítmica en general. Los instrumentos que funcionan con esta racionalidad son exactamente eso, instrumentos. Bernard Stiegler, siguiendo en esto a Derrida, los llama medios *hipomnésicos* en tanto exteriorizan la memoria humana tanto en lo que respecta a la información, la capacidad simbólica de obtener inferencias de datos, como a las propias habilidades humanas. Los libros, las máquinas, no menos que la IA son medios *hipomnésicos*, cuyo antepasado más lejano es la propia escritura. El problema que enfrentamos no es de ningún modo la existencia de este medio *hipomnésico* tan poderoso como lo es la IA.

El verdadero problema es la proletarización de la inteligencia o el pensamiento humano, es decir su alienación, su empobrecimiento y pérdida de sí, al quedar exteriorizados en un medio externo. El niño al que solo se lo entrenara en el uso de la calculadora no aprendería nunca a sumar. Todo medio *hipomnésico* es por ello un *pharmakon*, un veneno que puede salvarnos o matarnos. Pero la proletarización de la inteligencia a la que nos arrastra la racionalidad

⁸⁹ <https://www.pagina12.com.ar/536810-consternacion-en-belgica-por-el-suicidio-de-un-hombre-tras-h>

algorítmica materializada en la IA es aún más peligrosa que cualquier otro *pharmakon*, ya que representa la culminación de un largo proceso de la modernidad al cabo del cual ya no podemos distinguir el pensamiento vivo humano de un pensamiento muerto, fijado dentro de ciertos axiomas, parámetros y reglas inferenciales, que podemos exteriorizar en una máquina. Como el ingeniero de las IA cartesiano, la humanidad actual no puede distinguirse de sus productos. Esta proletarización del pensamiento implica la pérdida de su soberanía, lo que, entendemos, tiene como consecuencia inevitable el vaciamiento de la democracia.

Referencias bibliográficas

Bataille, Georges (1981). *Teoría de la religión*. Buenos Aires: Taurus.

Chomsky, Noam, Roberts, Ian y Watumull, Jeffrey (2023, 8 de marzo). “AI Unravelled: The false promise of ChatGPT”, *New York Times*.

<https://www.nytimes.com/2023/03/08/opinion/noam-chomsky-chatgpt-ai.html>

Derrida, Jacques, (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.

Descartes, René (1980). *Descartes. Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas.

Gadamer, Hans-Georg (2017). *Verdad y Método I*, Salamanca: Sígueme.

Efectos de la posverdad en el audiovisual: hacia una ética preventiva de *deepfakes*

E. Joaquín Suárez (UNLP, CONICET)

Resumen: El investigador Bruce McComiskey ofrece un sintético y lúcido enfoque de las características de la posverdad partiendo de la antigua distinción aristotélica entre *logos*, *pathos* y *ethos*. Según su perspectiva, el *ethos*, en cuanto la persuasión que es ejercida por el carácter del orador (por ejemplo, en términos weberianos, de un líder carismático), y el *pathos*, en cuanto la apelación a las emociones del auditorio más que a su capacidad de razonamiento, han terminado por ocultar por completo la dimensión del *logos*, esto es, la búsqueda de representar los hechos de manera precisa, la argumentación lógica y el razonamiento válido. Una de las formas más nocivas en la que se manifiesta el paradigma posverídico de la información son las *fake news* y las *deepfakes*. En esta ponencia expondremos sus características y algunos de los desafíos éticos que presenta.

Palabras clave: posverdad; *fake news*; *deepfake*; audiovisual; ética de los medios de comunicación.

Introducción

Según el diccionario de Oxford (2016), quizás el primero en legitimar formalmente dicho término, la posverdad (*post-truth*) “se vincula con o denota circunstancias en las cuales los datos objetivos resultan menos influyentes en la formación de opinión pública que la apelación a la emocionalidad o a las creencias personales”. En su libro *Post-truth rhetoric and composition* (2017), el investigador Bruce McComiskey ofrece un sintético y lúcido enfoque de las características de la posverdad partiendo de la antigua distinción aristotélica entre *logos*, *pathos* y *ethos*. Según su perspectiva, el *ethos*, en cuanto la persuasión que es ejercida por el carácter del orador (por ejemplo, en términos weberianos, de un líder carismático), y el *pathos*, en cuanto la apelación a las emociones del auditorio más que a su capacidad de razonamiento, han terminado por ocultar por completo la dimensión del *logos*, esto es, la búsqueda de representar los hechos de manera precisa, la argumentación lógica y el razonamiento válido. Sentadas estas bases, no solo el orden de la verdad desaparece sino incluso el de las falacias, dado que al no existir una referencia a partir de la cual sea posible caracterizar como falaz un argumento o una descripción de hechos, dicha acusación no tiene sentido. El lenguaje, sentencia el investigador, se ha convertido en una herramienta estratégica para ser usada según sea

conveniente a los fines particulares de aquellos que poseen el poder suficiente como para influir en la opinión pública (McComiskey, 2017, p. 6).

Paralelamente, una de las formas más nocivas y, al mismo tiempo, más cotidianas en la que se manifiesta el paradigma posverídico de la información son las *fake news*. Tal como precisan Egelhofer y Lecheler (2019), según sea su uso este concepto puede comprenderse en dos sentidos. En primer lugar, es una “etiqueta” cuando es utilizada por parte de algún personaje influyente a nivel político con el fin de desacreditar la información que perjudica sus intereses. En términos de McComiskey, esta acepción se vincularía con la dimensión del *Ethos*. Situaciones en las cuales Donald Trump acusa de *fake news* a las perspectivas críticas de su gestión son un claro ejemplo de ello (Egelhofer y Lecheler, 2019, p. 9). En segundo lugar, la noción se entiende como un “género” cuando remiten a “información fabricada que imita el contenido de los medios de noticias solo en su forma, no en su proceso organizativo o intención” (Lazer et al., 2018).

Resulta evidente que los sesgos cognitivos vinculados al nivel emocional de la cognición (el *pathos*), muestran ser una condición necesaria para el establecimiento del paradigma posverídico de la información en general y de las *fake news* en particular. Se comprende, entonces, que una de las dificultades fundamentales que exhiben la manipulación de conceptos como “objetividad” o “verdad” en la actualidad es el hecho de que, a la apelación a las emociones que caracteriza a la posverdad en general, subyacen una serie de condicionamientos cognitivos que dificultan la búsqueda de soluciones efectivas. En otros términos, el fenómeno posverdad es un problema que no se limita solo a las características de los medios de comunicación en sí mismos, sino que se extiende también a los aspectos psicológicos que favorecen su establecimiento.

Teniendo en cuenta el contexto recién descrito, es preciso tener en cuenta que uno de los subgéneros de *fake news* que mejor evidencia las características de la posverdad en el audiovisual son los *deepfakes*. En esta ponencia se expondrán algunas de sus características. No obstante, en primer lugar se comenzará con los aspectos generales de la “posverdad”.

Posverdad

El análisis crítico del concepto “verdad” es tan antiguo como la filosofía misma. Se emparenta con las prístinas discusiones gnoseológicas entre filósofos y sofistas, entre relativistas y universalistas o entre escépticos y dogmáticos. De modo que, a la luz de las características que suelen atribuírsele a la posverdad, es válido interrogar por qué la discusión sobre la relativización de la verdad suele ser presentada como una diatriba nacida en la

contemporaneidad. Por ejemplo, examinando las características del debate, especialistas en el concepto “posverdad” como Lee McIntyre e Ignas Kalpokas se preguntan si acaso el estadio actual no consiste, más bien, en una suerte de pre-verdad (McIntyre, 2018, p. 165) o en un regreso a estadios primigenios del vínculo con la verdad (Kalpokas, 2019, p. 2). Ambos coinciden, no obstante, que hablar de un paradigma posverídico tiene pertinencia en tanto en cuanto permite enfatizar el rol fundamental que los medios masivos de comunicación ejercen en esta relativización de la verdad o, más específicamente, en la manipulación de la información verídica y en la verosimilitud de la información falsa.

En la caracterización del diccionario de Oxford mencionada en la introducción está ausente un componente sumamente importante para comprender las connotaciones de dicha noción, a saber, el hecho de que el paradigma posverídico es promovido y aprovechado por grupos que poseen el poder suficiente como para influir en los medios masivos, de modo tal que les permita, al mismo tiempo, influir en la opinión pública. De allí que este concepto posea una connotación crítica, ya que el prefijo “post” no señala algo posterior en términos temporales, sino que busca evidenciar que la objetividad de la información está cada vez más subordinada a los intereses particulares impuestos por diversos grupos dominantes. En palabras del especialista Lee McIntyre: “¿La posverdad es solo mentir? ¿Es un simple giro político? No precisamente. Tal como se presenta en el debate actual, la palabra ‘posverdad’ es irreductiblemente normativa. Representa una expresión de inquietud por parte de quienes se preocupan por el concepto de verdad y sienten que está bajo ataque” (2018, p. 6).

Vale resaltar, entonces, que el paradigma posverídico no trae consigo una borradura total del hecho o de la verdad, dado que se caracterizaría por ser un fenómeno en el cual, a partir de hechos, es posible favorecer el asentamiento en la opinión pública de una interpretación que sea acorde con los intereses de determinados grupos de poder (McIntyre, 2018, p. 11). Actualmente, un hecho, por más recaudos metodológicos que se tomen en su representación o registro, muestra ser pasible de ser manipulado o reemplazado (como sucede con los denominados “hechos alternativos” [Cooke, 2017]). En otros términos, los productos posverídicos obtienen su legitimación del halo de objetividad que poseen los conceptos de “hecho” o de “verdad”, sin por ello mantener nada parecido a la objetividad.

Como se ha mencionado en la introducción, uno de los derivados informativos (o, más bien, desinformativos) de la posverdad son las *fake news*. El siguiente apartado estará dedicado a un particular tipo de ellas.

Deepfakes

Uno de los subgéneros de *fake news* que mejor evidencia las características de la posverdad en el audiovisual son los *deepfakes*. Se trata de videos manipulados por inteligencia artificial, con el fin de simular convincentemente los discursos o acciones de personas, generalmente reconocidas públicamente o relacionadas con contextos específicos (Ahmed, 2021). Su realización no precisa de grandes centros de procesamiento de información, sino que su producción puede ser realizada con computadoras domésticas equipadas simplemente con una tarjeta gráfica estándar y a partir de programas generalmente de acceso público (Karnouskos, 2020). Si bien comenzaron siendo videos manipulados con técnicas de intercambio de caras (como, por ejemplo, el programa *DeepFaceLab*), su rápida evolución en lo que refiere al perfeccionamiento de la simulación indica que pronto podrían convertirse en un riesgo público (Fraga-Lamas y Fernández-Caramés, 2020). Siguiendo la síntesis de Ahmed:

Los *deepfakes* representan un modo letal de desinformación, dado que manipulan la realidad. Son una forma visual de desinformación que cumple con la ‘heurística del realismo’, según la cual los usuarios de internet tienen más probabilidades de confiar en la información visual en lugar de una descripción textual. A medida que evolucione la tecnología utilizada en la creación de *deepfakes*, más difícil será distinguir los hechos de la ficción. (Ahmed, 2021, p. 7)

Por ejemplo, el uso de *deepfakes* ya ha sido registrado en algunas campañas políticas con el fin de deslegitimar a rivales, lo cual sugiere que pueden ser usados para engañar a los ciudadanos y dismantelar la integridad de los procesos democráticos (Parkin, 2019; Turk, 2019). A su vez, se ha estudiado que los *deepfakes* también pueden arrojar confusión sobre información fáctica, favoreciendo una suerte de “dividendo del mentiroso” según el cual ciertas personas pueden usar la tendencia actual de los *deepfakes* para deslegitimar información confiable (Chesney y Citron, 2019). Siguiendo a McComiskey, los *deepfakes* muestran ser un claro ejemplo del tipo de apelación al *pathos* propio del paradigma posverídico, donde el análisis racional y el cotejo de evidencia queda desplazado a un segundo plano.

Fenómenos como los *deepfakes* parecen confirmar la ya clásica crítica de André Bazin al “mito del cine total”, a saber, la idea de que el cine progresa hacia un estado mimético cada vez más perfecto. En palabras de Bazin:

El mito que dirige la invención del cine viene a ser la realización de la idea que domina confusamente todas las técnicas de reproducción de la realidad que vieron la luz en el siglo XIX,

desde la fotografía al fonógrafo. Es el mito del realismo integral, de una recreación del mundo a su imagen, una imagen sobre la que no pesaría la hipoteca de la libertad de interpretación del artista ni la irreversibilidad del tiempo. (1990, p. 37)

De manera opuesta a lo que supone el mito advertido por Bazin, los *deepfakes* evidencian que el acercamiento progresivo al realismo conlleva, paradójicamente, una imagen cada vez más engañosa. A su vez, esta borradura de la frontera entre los hechos y la ficción que avanza a través de los medios digitales, parece hacer cada vez más cercano el temor de Vivian Sobchak (2004), quien aludiendo a la crítica de Ryle a Descartes, afirmaba “estamos en peligro de convertirnos en meros fantasmas en la máquina”. Esto es, si bien la concepción cartesiana de una mente desligada del cuerpo –el fantasma– que maneja un artefacto orgánico exquisitamente construido –la máquina– parecía ser una idea completamente obsoleta, la posibilidad actual de generar eventos ficticios lo suficientemente convincentes como para influenciar la opinión pública, provoca una suerte de *revival* de dicha concepción. En este caso no por una escisión inconmensurable entre una *res cogitans* y una *res extensa*, sino por el hecho de que la realidad digital parece estar gradualmente reemplazando la realidad “concreta”.

Conclusión

El acento de la manipulación posverídica puesto particularmente en la apelación al *pathos* de la audiencia, evidencia explotar tendencias psicológicas previamente existentes (la “heurística del realismo” y la “confusión semiótica” son ejemplos que se suman a los mencionados en el apartado anterior). El fenómeno *deepfake*, si bien resulta ser un ejemplo claro, no es sino la punta del iceberg. Existen estrategias discursivas de la composición de las imágenes que muestran ser igual o más peligrosas, y menos identificables. Pero entonces, ¿dónde sería posible encontrar una solución al esparcimiento del paradigma posverídico siendo que toda representación parece ser cooptada por él? A su vez, ¿es posible dar lugar a una ética de medios que sea efectiva en este contexto? Estas preguntas quedarán pendientes para próximos desarrollos⁹⁰.

Referencias bibliográficas

⁹⁰ Una argumentación más extensa y detallada del contenido de esta ponencia podrá encontrarse en Suárez-Ruiz (2021a). Sobre las dificultades de la ética de los medios de comunicación tradicional en el contexto de la posverdad, véase Suárez-Ruiz (2021b).

- “Post-truth” (2016), Oxford Dictionaries, Oxford University Press, <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>.
- Ahmed, S. (2021). “Who inadvertently shares deepfakes? Analyzing the role of political interest, cognitive ability, and social network size”. *Telematics and Informatics*, 57, 101508.
- Bazin, A. (1966). *¿Qué es el cine?* Madrid: RIALP.
- Cooke, N. A. (2017). “Posttruth, Truthiness, and Alternative Facts: Information Behavior and Critical Information Consumption for a New Age”. *The Library Quarterly* 87(3), 211-221.
- Egelhofer, J. L. y Lecheler, S. (2019). “Fake news as a two-dimensional phenomenon: a framework and research agenda”. *Annals of the International Communication Association* 43, 97-116. <https://doi.org/10.1080/23808985.2019.1602782>
- Fraga-Lamas, P. y Fernández-Caramés, T. M. (2020). “Fake news, disinformation, and deepfakes: Leveraging distributed ledger technologies and blockchain to combat digital deception and counterfeit reality”. *IT Professional*, 22(2), 53-59.
- Kalpokas, I. (2019). *A Political Theory of Post-truth*. Londres: McMillan Palgrave.
- Karnouskos, S. (2020). “Artificial Intelligence in Digital Media: The Era of Deepfakes”. *IEEE Transactions on Technology and Society*, 1(3), 138-147.
- Lazer, D., Baum, M., Benkler, J., Berinsky, A., Greenhill, K., Metzger, M.,...Zittrain, J. (2018). “The science of fake news”. *Science*, 359(6380), 1094–1096. Doi: 10.1126/science.aao2998
- McComiskey, B. (2017). *Post-Truth Rhetoric and Composition*. Utah State University Press.
- McIntyre, L. (2018). *Post-truth*. MIT Press.
- Parkin, S. (2019). “Politicians fear this like fire”. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/technology/ng-interactive/2019/jun/22/the-rise-of-the-deepfake-and-the-threat-to-democracy>
- Sobchack, V. (2004). “The Scene of the Screen: Envisioning Photographic, Cinematic and Electronic Presence”. En V. Sobchack, *Carnal Thoughts: Embodiment and Moving Image Culture*, UCLA Press.
- Suárez-Ruíz, E. Joaquín. (2021a). *Representar audiovisualmente la realidad en la era de la posverdad. El fuera de campo como punto de partida para una ética de medios fundada en la teoría audiovisual*. (Trabajo final de grado de licenciado en Comunicación

Audiovisual. Orientación en Investigación y Planificación). Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Artes.

<https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=tesis&d=Jte2221> .

Suárez-Ruíz, E. (2021b). “Ética de los medios de comunicación después de la COVID-19: repensar la disciplina a la luz del caso de las teorías conspirativas antivacuna”. *Estudos em comunicação* (33), 33-55. <http://dx.doi.org/10.25768/20.04.03.33.03>

Turk, V. (2019). “Deepfakes are already breaking democracy. Just ask any woman”. *WIRED*.

El fantasma moral en la máquina: de cómo los dilemas axiológicos y normativos irresolubles de la ética clásica se trasladan al chatGPT

Natalia Zavadvker (UNT)

Resumen: Nos proponemos analizar los dilemas y controversias morales implicados en la determinación de la carga axiológica y ética de las respuestas generadas por el ChatGPT, teniendo en cuenta que no sería completamente deseable ni que el modelo adopte una posición éticamente neutral, ni que refleje sesgadamente creencias y valoraciones morales de ciertos grupos e ideologías, ni que sea excesivamente tolerante como para abarcar creencias e ideologías que choquen contra principios éticos sustantivamente asumidos por los desarrolladores (por lo general compatibles con una ética liberal y progresista), etc. Una posibilidad es la generación de respuestas personalizadas que se ajusten a las demandas de los usuarios, respetando así su universo de creencias; opción que también entraña controversias al contribuir a reforzar los sesgos y creencias previas de los usuarios. Otra posibilidad inversa es la de que el chatbot posea una finalidad educativa indirecta al generar modelos dialógicos amables y tolerantes, basándose en evidencias sólidas, rechazando discursos de odio, negándose responder a solicitudes ilegales, etc.

Palabras clave: carga axiológica; programación; ChatGPT; aprendizaje automatizado; neutralidad ética; imparcialidad; personalización; valores sustantivos.

Introducción

El objetivo del presente trabajo es analizar los dilemas y controversias morales que enfrentan los desarrolladores del ChatGPT a la hora de determinar la carga axiológica y ética implicada en las respuestas generadas por dicho modelo. Dicha pregunta implica en el fondo la reedición y resignificación de dilemas clásicos de la ética normativa a la luz de los avances tecnológicos actuales. Dado que en la actualidad nos enfrentamos a la posibilidad de diseñar inteligencias artificiales y robots a los que se les pueden incorporar deliberadamente ciertas pautas y criterios éticos, dicha posibilidad implica inevitablemente la toma de decisiones normativas basadas en ciertos criterios axiológicos y éticos previamente definidos. El problema radica en que dichos parámetros podrían no ser representativos de la especie en general, o del conjunto de la Humanidad, sino reflejar las preferencias morales de un número restringido de individuos (los responsables de la programación del chatGPT), cuyo criterio moral estará inevitablemente influido por su entorno cultural, su condición social, su orientación ideológica, etc.

Por otra parte, aun cuando el modelo reflejara las preferencias y orientaciones morales mayoritariamente predominantes o socialmente más aceptadas en un período histórico determinado, la vigencia de ciertos parámetros morales suele ir modificándose a lo largo del tiempo, lo que obligaría a reprogramar el modelo periódicamente para que sea capaz de aggiornarse a dichos cambios socio-históricos. A las mencionadas dificultades se suma una complejidad extra, no menos relevante: Dado que las respuestas del modelo son en cierta medida autónomas, ya que no dependen de una programación algorítmica previa, sino que emergen de los propios procesos de aprendizaje del chatbot a partir del entrenamiento con una enorme cantidad de datos de entrada (textos recopilados de internet), cabe la posibilidad de que sus respuestas y patrones de comportamiento no sean del todo previsibles, a lo que se suman los posibles sesgos no identificados conscientemente por los programadores en los datos de entrada. En tal sentido, partimos de las siguientes preguntas disparadoras:

- Acerca del *perfil* que debería adoptar el robot o chatbot: ¿Cuál sería el *prototipo* de ser humano que éste debería imitar? ¿debería ser representativo del ser humano promedio, o debería imitar la inteligencia y capacidades cognitivas y éticas propias de los *mejores* representantes de nuestra especie. Dicho de otro modo, ¿debería encarnar las *mejores cualidades* de los seres humanos (asociadas implícitamente al supuesto de que estas implican el primado de la razón sobre las emociones)? O, más aún, ¿debería tratarse de un modelo superador de todas las limitaciones humanas (por ejemplo, no estar condicionado por sesgos, fuentes de error, distorsiones emocionales, intereses, etc.)?
- Acerca de su orientación axiológica y ética: ¿Cuáles deberían ser los valores y principios sustantivos implícitos en las respuestas generadas por estos modelos?
- Acerca de la potestad para decidir la orientación ética incorporada al chatbot: ¿Quiénes deberían tener la responsabilidad de decidir sobre dicha carga axiológica? ¿Puede esta recaer exclusivamente sobre el criterio de los desarrolladores, o deberían involucrarse en dichas decisiones amplios sectores de la población, representativos de diversas orientaciones culturales e ideológicas?

A los interrogantes previamente planteados debemos sumar la complicación fáctica adicional previamente mencionada: estos modelos no dependen de una programación algorítmica predeterminada a priori, sino que aprenden espontáneamente mediante la abstracción de patrones sintácticos y semánticos a partir de una profusa serie de datos de entrenamiento. De allí que en este escrito nos ocuparemos también de examinar las posibles complicaciones adicionales ligadas al aprendizaje automatizado (*deep learning*) basados en modelos que imitan las redes neuronales humanas.

Acerca del chatGPT

El chatGPT es un modelo de lenguaje que procura imitar diferentes tipos de conversaciones humanas en lenguaje natural, fundamentalmente con el propósito de proporcionar información de calidad y colaborar en tareas ligadas a una multiplicidad de áreas y temáticas, en un lenguaje sensible al contexto conversacional y capaz de adaptarse a múltiples interlocutores. A diferencia de los sistemas de IA tradicional, basados en algoritmos explícitos predefinidos por los programadores que contienen instrucciones para generar tareas específicas, y por ende no son capaces de adaptarse por sí mismos a nuevas situaciones ni de aprender nuevos datos, el chatGPT utiliza técnicas de aprendizaje automatizado o *machine learning*, en las que el modelo es sometido a grandes cantidades de datos para su entrenamiento. En otras palabras, procede en una dirección, por así decirlo, inductiva: mediante procesos de aprendizaje profundo (*deep learning*), el modelo va abstrayendo patrones y relaciones entre los datos, en contraposición a la vía deductiva de la IA tradicional, en las que el modelo deduce cómo aplicar un algoritmo general incorporado en su programación a situaciones particulares. A medida que se va alimentando con más datos, el chatbot va ajustando sus conexiones internas (a la manera de una red de interconexiones neuronales, en un proceso similar al que realiza el cerebro humano) mejorando de este modo de manera progresiva su capacidad de hacer predicciones y generar respuestas coherentes y relevantes. En el caso del chatGPT, los datos de entrada para su entrenamiento son enormes cantidades de textos recopilados de la web.

El entrenamiento del modelo puede ser dividido en dos etapas: en la primera, se produce un proceso de aprendizaje no supervisado o espontáneo, en el que aprende a predecir la siguiente palabra en una oración, dada su comprensión de las palabras anteriores. El objetivo es que el modelo aprenda a reconocer estructuras gramaticales del lenguaje humano y a captar ciertas relaciones y patrones semánticos en los textos. En una segunda etapa (la de *ajuste fino*), el modelo se entrena en tareas específicas y se va adaptando y ajustando a conjuntos de datos más especializados (por ejemplo, diálogos basados en preguntas y respuestas, conversaciones de atención al cliente, interacciones médicas, etc.). El objetivo para esta etapa es mejorar su rendimiento en tareas específicas y personalizar sus respuestas para contextos particulares.

Aspectos normativos y regulatorios incorporados explícitamente al modelo

Dado que los procesos de aprendizaje automatizado a partir de datos de entrenamiento no nos garantizan por sí mismos, ni la seguridad del modelo, ni su ajuste a los criterios éticos que consideraríamos deseables; los programadores buscan incorporar una serie de algoritmos e instrucciones explícitas que contengan ciertas constricciones éticas a-priori capaces de regular

los tipos de respuesta que el chatbot puede proporcionar. Mencionaremos a continuación algunas de las instrucciones basándonos en las respuestas obtenidas del propio chatGPT (tanto las que ya han sido incorporadas, como las que actualmente están en discusión):

- *Prohibición de contenido ilegal o dañino* (ej.: incitación a la violencia, difamación, acoso o contenido pornográfico infantil)
- *Privacidad y seguridad*. El chatbot estaría instruido para no responder a preguntas que soliciten información personal sensible.
- *Discriminación y odio*. Se han incorporado reglas para evitar que el modelo promueva la discriminación, el racismo, el odio o el discurso extremista.
- *Desinformación*. El modelo podría ser programado para no generar ni promover información falsa o desinformación deliberada.
- *Violencia*. Se pueden establecer restricciones para que el modelo no proporcione instrucciones para actividades violentas o peligrosas.
- *Lenguaje ofensivo*. Se pueden establecer restricciones para evitar que el modelo utilice un lenguaje ofensivo o insultante en sus respuestas.
- *Sesgo y prejuicio*. Se procura diseñar los algoritmos con vistas a reducir o minimizar los sesgos en las respuestas y promover respuestas imparciales.
- *Respeto a la moral y la ética*. Se considera la posibilidad de programar al modelo para que no tome partido en debates éticos y morales complejos o para que se abstenga de hacer juicios de valor sobre cuestiones sensibles.

El chatGPT aclara además que la implementación de estas restricciones éticas puede variar según el uso específico del modelo y la política de la empresa que lo desarrolla. Por otra parte, las directrices éticas pueden ir evolucionando con el tiempo como consecuencia de un proceso dinámico de retroalimentación a medida que se va aprendiendo más sobre los errores del sistema, y sobre las alternativas posibles para mejorar la seguridad y los parámetros éticos.

La programación axiológica y ética del ChatGPT: algunos criterios alternativos y sus posibles falencias

Mencionaremos a continuación algunos de los posibles criterios que podrían adoptarse a la hora de definir de qué modo orientar y regular aquellas respuestas del chatGPT que involucren principios normativos y juicios de valor. Entre las opciones posibles consideraremos las siguientes:

- *Neutralidad ética*: que el modelo no refleje ninguna pauta normativa ni preferencia moral. El problema evidente asociado a esta perspectiva es que en tal caso el modelo no

tendría ningún criterio para juzgar la moralidad o inmoralidad de las solicitudes de los usuarios (Por ej., le daría lo mismo responder a solicitudes tales como la de fabricar una bomba u ocultar un cadáver sin dejar rastros, que a solicitudes inspiradas en motivaciones éticas tales como tips para contribuir a la preservación del medio ambiente).

- *Imparcialidad:* que el modelo procure dar respuestas no comprometidas con ninguna ideología o asunción moral en particular (por ejemplo, que frente a una pregunta que implique algún tipo de asunción moral, proporcione las diferentes respuestas que darían referentes de distintas ideologías, sin tomar partido por ninguna de ellas). El problema de esta opción es el de la posibilidad de fijar o no algún límite a la hora de determinar qué ideologías y creencias entrarían dentro de un rango de aceptabilidad ética mínima y cuáles deberían descartarse por ser éticamente controvertidas. Por otra parte, ¿qué deberían hacer los programadores en relación a las asunciones ideológicas que contradicen sus posiciones morales sustantivas? Por lo general, dichas posiciones suelen ser compatibles con el código ético liberal y progresista, propio de sectores con altos niveles socio-educativos, de modo que no se trata solo del conflicto entre las preferencias morales subjetivas de los programadores y las de otros individuos, sectores sociales y entornos culturales; sino del conflicto entre un suelo básico de valores sustantivos consensuados por al menos un sector de la población al cual le adjudicamos espontáneamente cierta idoneidad para adoptar criterios morales desde un enfoque más racional (con toda la controversia implicada en estas valoraciones, por ser en el fondo subsidiarias de los códigos éticos propios de las sociedades occidentales, liberales, etc.), y otros sectores socio-culturales con el mismo derecho a sentirse representados.
- *Personalización de las respuestas:* una de las alternativas más barajadas en la actualidad es la de que el modelo se adapte a los requerimientos de cada usuario, proporcionando respuestas acordes con sus valores y creencias particulares. El problema, también advertido por los propios programadores y señalado por el chatGPT, es que semejante condescendencia podría contribuir a perpetuar y reforzar los sesgos del usuario, al crear “burbujas de información” que refuerzan y amplifican las perspectivas que éstos ya poseen, restringiendo así su exposición a diferentes opiniones y la posibilidad de un debate enriquecedor. También la personalización puede contribuir a propagar prejuicios, desinformación (por ejemplo, si el chatbot tiene que condescender a creencias pseudocientíficas o directamente falsas sobre tópicos relevantes como salud,

cambio climático, etc.), e incluso discursos de odio en el caso de usuarios con valores extremistas.

- *Promoción de valores propios de la ética liberal y progresista:* también cabe plantearse la posibilidad inversa de que el chatbot, en lugar de condescender a las creencias y valores previos de los usuarios, posea una finalidad educativa indirecta al promover deliberadamente, al exhibir una suerte de *comportamiento ejemplar*, ciertos valores superadores de las interacciones conversacionales de seres humanos reales (propiciando diálogos amables, tolerantes y respetuosos de las diferencias, que matizan y relativizan la propia información brindada, priorizando el conocimiento basado en datos y evidencias sólidas, negándose a promover discursos de odio, agresividad, intolerancia, así como a responder a solicitudes ilegales como asesoramientos sobre estafas y acciones corruptas, etc.). El problema de asumir esta perspectiva es que semejante posicionamiento conlleva la asunción sustantiva de que existe un suelo básico de valores objetivamente válidos y consensuados al menos por la mayoría de los seres humanos, o bien por aquellos que consideraríamos más *racionales*.

Complicaciones adicionales en la regulación ética asociadas a los modelos de aprendizaje automatizados

Como ya lo advertimos anteriormente, cabe señalar que más allá de las instrucciones y restricciones que pueden introducirse en el chatGPT mediante la incorporación de algoritmos explícitos, los textos que este es capaz de generar dependen fundamentalmente de la imitación del lenguaje humano a partir del entrenamiento basado en enormes cantidades de textos de diferentes áreas, estilos conversacionales y contextos lingüísticos, mediante la abstracción de patrones sintácticos y semánticos generada de manera autónoma por el propio modelo. Esto claramente introduce una profunda dificultad adicional, ya que, en buenas cuentas, las respuestas generadas por el modelo no dependerán solo de las regulaciones explícitas introducidas por los programadores. Por el contrario, existe un amplio margen de *zonas grises* vinculado a la relativa autonomía del modelo a la hora de generar discursos, y, por ende, cierta impredecibilidad en relación a las respuestas que puede llegar a proporcionar.

A continuación examinaremos los diversos factores que introducen fuertes obstáculos tanto en relación a la posibilidad de comprensión y explicabilidad plena del modelo (lo que afecta la posibilidad de predecir los *outputs* que puede generar), como a la posibilidad de ejercer un control pleno sobre el mismo:

- *Opacidad en la toma de decisiones:* las decisiones del chatGPT se basan en patrones complejos abstraídos a partir de los datos de entrenamiento, lo que atenta contra la posibilidad de entender completamente cómo se llegó a una determinada respuesta, complicando la identificación de posibles sesgos o decisiones éticamente cuestionables.
- *Adaptación autónoma:* El chatGPT puede adaptarse y aprender de nuevas interacciones, lo que significa que podría evolucionar en direcciones no anticipadas por los programadores. Esto dificulta la tarea de prever y regular todas las posibles respuestas del modelo.
- *Sesgos no intencionales:* aunque los valores éticos deseados puedan ser definidos durante el entrenamiento, el modelo podría aprender patrones no intencionados de los datos de entrenamiento que introduzcan sesgos en sus respuestas.

Responsabilidad sobre las respuestas del modelo

En relación a los juicios de responsabilidad, cabe formularnos dos tipos de preguntas. En lo que respecta a los algoritmos explícitamente incorporados al chatGPT: ¿Quién o quiénes deberían ser los responsables de definir los criterios axiológicos y normativos implícitos en las respuestas del chatbot? Si asumimos que dicha responsabilidad no debería quedar solo en manos de los programadores, ¿quiénes más deberían intervenir?, ¿amplios sectores de la comunidad, representativos de las diversas creencias, ideologías y patrones culturales vigentes?, ¿personas comunes?, ¿especialistas en Ética y otras disciplinas afines?

La segunda pregunta hace referencia a la responsabilidad por los errores y sesgos involuntarios en las respuestas brindadas por el modelo: ¿sobre quién debería recaer la responsabilidad por dichos errores? Dado que el chatbot como tal no puede ser considerado sujeto de responsabilidad, ¿la misma debería recaer sobre él o los programadores?, ¿sobre las empresas responsables de la creación o utilización del chatbot?, ¿o sobre ambas partes?

Conclusiones

A lo largo de la historia de la humanidad hemos tenido que lidiar con las siempre vigentes preguntas esenciales de la ética normativa: ¿qué debemos hacer?, ¿existen criterios morales básicos universalmente válidos y en principio compartidos por al menos la mayoría de los seres humanos, en virtud de los cuales podamos establecer normas de convivencia ampliamente consensuadas que permitan guiar nuestros comportamientos? Si bien esas preguntas, a pesar de provenir del terreno filosófico, siempre tuvieron una relevancia a la hora de tomar decisiones concretas en la vida práctica (por ejemplo, en ámbitos como la legislación,

la jurisprudencia, la política, la educación, etc.), los avances tecnológicos actuales en el terreno de la inteligencia artificial y la robótica nos interpelan como nunca antes, al obligarnos a pasar del terreno de la mera especulación filosófica, a la toma de decisiones concretas que nos obligan a optar por ciertos criterios axiológicos y principios éticos que creemos que necesariamente deberían estar presentes o ser tenidos en cuenta a la hora de programar el comportamiento (verbal, conductual, etc.) de chatbot, robots que cumplan determinadas funciones, autos que se conducen solos, sistemas expertos en el ámbito judicial, etc.

Referencias bibliográficas

Open AI (2023). Regulaciones éticas para chatGPT, Modelo de lenguaje GPT-3.

Open AI (2023). Ética y praxis, Modelo de lenguaje GPT-3.

Tomás, Agustín Hipólito (2023). *Un diálogo con GPT-4: Explorando la ética y el respeto al tratar con la I. A. y los riesgos de la inteligencia artificial.*
<https://www.linkedin.com/pulse/un-di%C3%A1logo-con-gpt-4-explorando-la-%C3%A9tica-y-el-respeto-hip%C3%B3lito-tom%C3%A1s/?originalSubdomain=es>

La dialéctica platónica en tanto método, ¿unidad o evolución?

Graciela E. Marcos (UBA)

Resumen: Es frecuente contraponer la dialéctica practicada por Sócrates en los primeros diálogos de Platón, una dialéctica negativa y purificadora cuyo núcleo es la refutación (*élenkhos*), a la dialéctica positiva y constructiva presentada en los posteriores, en los que prevalecen el método por hipótesis y la división. Contra tal lectura evolutiva de la concepción platónica de la dialéctica, que asocia cada uno de esos procedimientos a períodos sucesivos del pensamiento del filósofo, mostramos que a menudo ellos se usan conjuntamente en un mismo diálogo, incluso como parte integral de un mismo argumento. Sin desconocer la complejidad de la concepción de la dialéctica presentada en los diálogos ni la variedad de procedimientos que Platón recomienda al filósofo o dialéctico, a quienes identifica, el examen que ofrecemos pretende hacer justicia a la unidad y continuidad de esa concepción.

Palabras clave: dialéctica platónica; su unidad; refutación; hipótesis; división;

La dialéctica, a la vez que la ciencia más alta, es para Platón el método ideal que permite al filósofo alcanzar ese saber. No hay, sin embargo, un único modo de ponerlo en práctica, ya que en sus diálogos encontramos muchos y variados procedimientos a los que recurre el filósofo, que no es otro que el dialéctico, en su búsqueda de la verdad. La refutación (*élenkhos*), núcleo de la dialéctica puesta en práctica por Sócrates en los primeros escritos platónicos, suele contraponerse a los procedimientos recomendados en *Menón*, *Fedón* o *República*, donde prevalece el uso de hipótesis, y también a la división (*diaíresis*), empleada profusamente en los tardíos *Sofista* y *Político*. En ese sentido, asumiendo que la dialéctica constituye para Platón el método ideal inseparable de la filosofía, han podido reconocerse en sus escritos diferentes ideales de método asociados a períodos sucesivos de su pensamiento. Tal perspectiva evolutiva a la hora de abordar la dialéctica platónica, que tuvo ilustres representantes (Stenzel, 1940; Robinson, 1953) e indiscutible influencia, ha sido, sin embargo, fuertemente cuestionada en las últimas décadas (Gonzalez, 1998; Larsen, 2022), sobre la base de que los tres procedimientos mencionados llegan a emplearse, en ocasiones, en un mismo diálogo.

Nos proponemos mostrar que tanto la hipótesis como la división, tradicionalmente vinculadas a la dialéctica positiva y constructiva de Platón en contraposición a la dialéctica negativa y refutatoria de sus primeros diálogos, asociada a la actividad de su maestro, se emplean en contextos en los que siguen vigentes los principales preceptos “socráticos”. Más aún, refutación, hipótesis y división no solo llegan a confluír en un mismo diálogo, sino que en ciertos casos son parte integral de un mismo argumento. En apoyo de esta interpretación haremos referencia, en primer lugar, a algunos pasajes de *Menón*, *Fedón* y *República*, junto a

otros pertenecientes a los tardíos *Parménides* y *Sofista*, donde el recurso a hipótesis reposa sobre el reconocimiento de no saber y deriva en una serie de operaciones afines a las asociadas tradicionalmente a la refutación socrática. Nos detendremos luego en el uso de la división en la primera parte de *Sofista*, donde se la aplica en sucesivos intentos de definir al personaje que da nombre al diálogo, en un contexto donde cobran también relevancia la refutación y la hipótesis. Aspiramos a mostrar que, en manos del dialéctico, los tres procedimientos contribuyen a la búsqueda de la verdad y sus empleos se ajustan a los preceptos asociados tradicionalmente a la figura de Sócrates, a los que Platón se mantiene fiel. En ese sentido, contra la distinción tradicional entre una dialéctica “socrática” y una dialéctica platónica, la lectura de sus diálogos da cuenta más bien de la unidad y continuidad de su concepción de la dialéctica.

Algunos empleos del método hipotético

En *Menón*, considerado a menudo el primer diálogo constructivo de Platón, el recurso a hipótesis permite superar la negatividad del *élenkhos* y avanzar en la cuestión de si la virtud es o no enseñable aun sin haberla definido. En 86d-e, tras varios intentos infructuosos de definir qué es la virtud, Sócrates accede a investigar si ella es enseñable apelando a una hipótesis acerca de su naturaleza, reconociendo que esto equivale a “investigar cómo es algo que todavía no sabemos qué es” (86e). El recurso toma sentido, entonces, a partir del reconocimiento de no saber, como una segunda opción que se abre tras haber agotado la búsqueda en una primera dirección.

La actitud crítica asociada tradicionalmente a la figura de Sócrates aflora también en la doble prueba a la que la hipótesis es sometida en *Menón*. Una vez asumida la hipótesis de que la virtud es conocimiento, condición que la virtud debería en principio satisfacer para ser enseñable, se ofrecen dos argumentos de distinto signo, uno favorable (87c-89a) y otro contrario a la hipótesis propuesta (89d-96c). El primero abona el supuesto de que la virtud es conocimiento haciendo hincapié en su utilidad, mientras que el segundo aduce que, si la virtud fuera enseñable, debería satisfacerse otra condición: la existencia de maestros de virtud. Dado que no parece haberlos, se concluye que la virtud *no* es enseñable (90a-96c) y se ensaya alguna otra explicación de su utilidad. Esta doble prueba a la que el filósofo somete su hipótesis evidencia que aun cuando no falten razones en favor de ella, es preciso ponerle obstáculos, haciendo que salgan a la luz elementos que le restan apoyo e invitan, si no a rechazarla de plano, al menos a restringir su alcance.

Esto es precisamente lo que propone Simmias, seguidor de Sócrates, en *Fed.* 85c-d, donde insta a intentar refutar de todos los modos posibles aquello que creemos verdadero, sin

desistir hasta haberlo examinado exhaustivamente en todos sus aspectos y alcanzar así el mejor y más difícil de refutar de los *lógoi* humanos. En lugar de acumular razones y argumentos a favor de su posición, Platón invita al filósofo, otra vez, a ponerle obstáculos para comprobar si es resistente a todas las objeciones, asumiendo que la mejor explicación es la que sale airosa de las críticas y sobrevive al escrutinio. Líneas después, en *Fed.* 99e-101e, tras su decepción de las explicaciones de los físicos, Sócrates apela al método por hipótesis, presentado aquí como una “segunda navegación en busca de la causa”. Al igual que en *Menón*, se propone una hipótesis cuando una primera vía ha fracasado y el afán de saber no ha sido colmado. En este caso, lo segundo mejor consiste en refugiarse en los *lógoi* y asumir como hipótesis aquel que se presente como más sólido, es decir, el menos abierto a refutación.

También en *República*, que brinda una de las descripciones más célebres del método dialéctico, adquiere relevancia el recurso a hipótesis, de las que el dialéctico hace un uso especial que lo sitúa por encima del matemático. Mientras que este último parte de hipótesis y procede como si las conociera, como si fueran evidentes a todos, el filósofo asume las hipótesis no como principios sino como lo que son: supuestos que como tales requieren justificación. A diferencia de quienes las dejan inamovibles por no dar cuenta de ellas, el método dialéctico es el único, dirá Platón, que se encamina hacia el principio mismo cancelando las hipótesis (*tàs hypothéseis anairoûsa*, 533c9). Esta operación de cancelación, cuyo sentido preciso es arduamente discutido, toma sentido en el marco del proceso de revisar, someter a prueba y eventualmente descartar una hipótesis⁹¹, aspirando a una estabilidad que para Platón no exime, al contrario, exige someter a cuidadoso escrutinio los resultados alcanzados.

Y por si quedaran dudas de que en este diálogo se mantiene vivo el legado socrático, en *Rep.* VII, 534c, Platón asigna al filósofo dialéctico la capacidad de atravesar todas las críticas (*dià pànton elénkhon diexión*), como en una batalla, esforzándose por fundar sus pruebas hasta llegar al término de todos los obstáculos con su argumento invicto. No se trata aquí, de nuevo, de refutar a otros, sino de someter a examen la propia teoría y ser capaz de salir en su defensa, asumiendo que sólo tras haber despejado todas las posibles objeciones, se alcanza un punto firme. La mejor explicación, continúa pensando Platón, es la más irrefutable, refractaria a las críticas de las que puede ser objeto, aquella que sale airosa una vez exploradas y resueltas las objeciones de que puede ser blanco.

⁹¹ Cf. Adam (1963, p.140, n. *ad* 533c). Para Robinson (1953, p.161), destruir o cancelar hipótesis no es ni refutarlas ni establecerlas, sino destruir o cancelar su carácter hipotético. Para un estado de la cuestión cf. Cross -Woolzly (1964, p. 247-249) y más recientemente Vallejo Campos (2018, p. 229). Me ocupo en detalle de la cuestión en Marcos (2020).

Ahora bien, el procedimiento que lleva a la verdad tiene que ser exhaustivo: para alcanzar una verdad firme y una visión de conjunto de lo real, el dialéctico deberá sortear todas las críticas y explorar la totalidad de las alternativas que se abren a su investigación. Esto está en línea con *Prm.* 136e, donde el personaje que da nombre al diálogo invita al joven Sócrates, inexperto dialécticamente e incapaz de salir en defensa de la teoría que defiende, si es que aspira a dar con la verdad y alcanzar comprensión de ella, a recorrer todos los caminos (*dià pànton diexódous*, *Prm.* 136e).

Esta recomendación encuentra aplicación en varios argumentos del tardío *Sofista*, por ejemplo, en 251c-252e, célebre y discutido pasaje donde a través de la refutación de dos hipótesis contrarias, radicales, acerca de la posibilidad y alcance de una combinación, Platón establece que las formas se combinan mutuamente. Las hipótesis en discusión mantienen, una, que nada se mezcla con ninguna otra cosa diferente, la otra, que todo se mezcla con todo irrestrictamente. La estrategia platónica consiste en mostrar que cada una de ellas envuelve algún tipo de contradicción, la que sale a la luz tan pronto son expresadas⁹². Si es falso que nada se mezcla con nada y lo es, también, que todo se combina con todo, necesariamente algunas cosas admitirán mezclarse y otras no. La teoría de la combinación de las formas queda establecida como verdadera gracias a la refutación de dos posiciones inviables, intrínsecamente incoherentes, cuya verdad haría imposible el discurso. Notemos el rol positivo y constructivo que cumple aquí la refutación, permitiendo a Platón establecer tesis y doctrinas caras a su filosofía.

Usos de la división

La división (*diátesis*) es practicada extensamente tanto en *Sofista* como en *Político* con el propósito expreso de alcanzar definiciones. Esto de por sí justifica que se la asocie a menudo a la dialéctica, ya que definir la esencia de cada cosa forma parte de las competencias del filósofo. Como herramienta de definición, el procedimiento echa luz sobre objetos cuya complejidad impone un tratamiento distinto al que ofrecen los primeros diálogos platónicos, en que la pregunta socrática ‘¿qué es X?’ apunta a captar lo común a una multiplicidad de cosas que recibe una misma denominación. Aquí, en cambio, se asume que el objeto cuya naturaleza se busca definir es en virtud de las relaciones que lo vinculan a otras realidades, genérica o

⁹² Sobre el tratamiento platónico del lenguaje como filosóficamente revelador cf. Brown (1998, p.182-184), quien ve aquí un rasgo innovador de la dialéctica de *Sofista*. Wilmet (1990, p. 97-99), en cambio, considera que varios pasajes de *Sofista* en los que Platón explota la contradicción entre lo dicho por sus oponentes y el modo en que lo expresan (238a-239a, 243d-244a, 244b-d, 251e-252c, etc.) aplican una estrategia implícita en los primeros diálogos, en los que Sócrates hace hablar a su interlocutor para que las inconsistencias que se siguen de sus afirmaciones salgan a la luz.

específicamente diferentes. Definir con claridad qué es el sofista comportará así examinar una compleja trama de relaciones en la que quedará atrapado también el filósofo.

En *Sof.* 218c-219a, a sabiendas de que el sofista es una especie difícil de capturar, se propone practicar el método en un objeto más fácil de conocer y pequeño, a título de ejemplo o modelo (*parádeigma*): el pescador de caña⁹³. Reuniones y divisiones, eficaces en este caso, fracasan, sin embargo, tras seis intentos de definir al sofista (*Sof.* 221c-231b), quien aparece revestido de múltiples apariencias. Llegados a este punto, los interlocutores confiesan su perplejidad: las divisiones practicadas hasta allí permiten decir mucho, demasiado, sobre el sofista, pero nada firme en realidad. Esto obliga a reencauzar la búsqueda, imprimirle una nueva dirección que permita sacar a la luz la verdadera naturaleza, productora y no apropiadora, de su técnica. Sólo entonces el sofista aparecerá como lo que es: un fabricante de imágenes habladas (*eídola legómena*, 234c) que distorsionan aquello que representan, mero imitador de las cosas que son (*mimetés tôn ónton*, 235a).

Este último, séptimo intento de definir al sofista, aunque bien encaminado, tampoco está exento de dificultades, al punto que en *Sof.* 236d la búsqueda se interrumpe y la discusión se desliza hacia el terreno ontológico. La séptima división se abandona momentáneamente y la atención se concentra en el problema de la realidad del no ser (*Sof.* 236d-237a). El problema es que acusar al sofista de imitador, productor de discursos falsos, obliga a suponer que hay no ser (*hypotésthai tò mè ón êinai*, 237a3-4), ya que de otro modo no sería posible decir lo falso, i.e. lo que no es. La hipótesis del ser del no ser es problemática, infringe el *dictum* parmenídeo, pero Platón la asume como verdadera en aras de demostrar que hay falsedad y que el sofista es capaz de producirla en sus discursos. El uso de hipótesis en este diálogo tardío no solo permite, pues, establecer tesis caras a su filosofía -recordemos que la combinación mutua de las formas se demuestra por refutación de dos hipótesis radicales- sino también reorientar la búsqueda cuando una primera vía ha fracasado y es preciso redirigir los esfuerzos en otra dirección, tal como en *Menón* y *Fedón*. El recurso a la hipótesis del ser del no ser se integra así a la discusión que avanzaba a través de reuniones y divisiones y abre un camino que, tras la demostración de la realidad del no ser a título de alteridad o diferencia, soluciona la dificultad planteada por la séptima definición del sofista como fabricante de engaño. División e hipótesis contribuyen, cada una a su manera, a echar luz sobre la naturaleza del sofista.

⁹³ Cf. *Sof.* 219a-221c. Se elige al pescador de caña porque su técnica de adquisición, dirigida a capturar algo existente, se considera semejante a la del sofista. Sobre la recomendación de practicar con objetos pequeños antes de hacerlo con los más grandes cf. también *Plt.* 279a-b, 286a-b. Sobre el rol y empleo del paradigma, utilizado también en *Político*, donde se apela al arte de tejer para echar luz sobre el arte política a través del método de reunión y división, cf. Goldschmidt (2003, p. 15-52), El Murr (2010, p. 119-123) y Larsen (2022:135-142).

Sería injusto, con todo, ignorar el papel clave que Platón asigna al *élenkhos* en la discusión sobre el sofista, cuya definición obliga a demostrar que hay no ser, refutando la prohibición de Parménides, para así establecer que es posible decir falsedades, refutando la tesis sofística. En cuanto a la relación entre división y refutación, no podría ser más estrecha. No solo la sexta definición del sofista ofrece una de las descripciones más precisas de la actividad asociada tradicionalmente al Sócrates platónico, una “sofística de noble linaje” (*Sof.* 231b8) que se sirve de la refutación, “la más grande y la más poderosa de las purificaciones” (230d8-9), sino que el contexto en que se llevan a cabo los sucesivos intentos de definición del sofista a través del método de división remite inequívocamente a la práctica socrática del *élenkhos*. Los interlocutores se disponen a investigar en común (218b7) acerca del sofista, a buscar y demostrar, mediante una definición, qué es (218b8-c1; cf. 231c2), reconociendo en todo momento la magnitud (*megálon*, 218c7; *megístois*, d2) de los problemas que enfrentan y confesando la perplejidad (*aporô*, 231b9; *aporôn*, 231c3) en la que quedan sumidos⁹⁴. Aun aceptando, pues, que en *Sofista* el método de división sustituye al interrogatorio socrático dirigido a la definición, típico de los primeros diálogos platónicos, y en cierto modo lo perfecciona, lo cierto es que su empleo no ahorra esfuerzos ni dificultades a quien se involucra filosóficamente en la búsqueda de saber. En manos del dialéctico, la *diaíresis* se pone al servicio de la verdad y su práctica se ajusta a los preceptos socráticos, a los que Platón permanece fiel.

En *Fil.* 16b-c, Platón hace decir a Sócrates que el método de división, si bien no hay otro camino mejor, más de una vez lo ha dejado solo y en perplejidad. A la luz de la variedad de recursos dialécticos a los que se echa mano en *Sofista*, podemos suponer que la división, usada junto con otras herramientas tales como la hipótesis o la refutación, permite al dialéctico salir del estado de aporía y aproximarse a lo más verdadero.

Sobre la base de los pasajes aquí comentados, sin desconocer la complejidad de la concepción de la dialéctica que exhiben los diálogos de Platón ni la variedad de procedimientos recomendados al dialéctico, es posible reconocer una unidad y una continuidad en esa concepción. Los pasajes seleccionados muestran (1°) que la refutación se combina con los dos principales procedimientos de búsqueda puestos en práctica en los diálogos platónicos medios y tardíos, la hipótesis y la división. El vínculo entre dialéctica y refutación se mantiene vivo, pues, mucho más allá de los diálogos tempranos, “socráticos”. (2°) Lejos de restringirse a la función negativa y purificadora típicamente asociada a esos primeros diálogos, la refutación asume en los posteriores un rol positivo y constructivo, clave en la búsqueda de la verdad. Más

⁹⁴ Sobre el nexo estrecho entre *élenkhos* y *diaíresis* en *Sofista* cf. Alieva (2010), quien da cuenta del carácter elénquico o refutatorio del diálogo entero.

que refutar a otros, el dialéctico, según lo caracteriza Platón, intentará refutar de todos los modos posibles -en términos de Simmias en *Fed.* 85c-d- su propia posición, evaluando exhaustivamente las objeciones de las que puede ser blanco, aproximándose así a lo más verdadero. El *élenkhos*, antes que derrotar posiciones ajenas, se pone al servicio del avance de la propia filosofía. (3°) En cuanto al recurso a hipótesis, si bien su rol es claramente constructivo, reposa sobre el reconocimiento de no saber y, en manos del filósofo, lleva a ascender en la búsqueda de razones y fundamentos de la propia posición. Cuando el filósofo recurre a hipótesis investiga algo que reconoce no saber, abraza una verdad que le merece crédito, pero sin que eso lo libere de indagar y buscar razones ni de considerar todos los caminos que se abren a su investigación. Por último, (4°) el carácter constructivo atribuido usualmente a los diálogos medios y tardíos de Platón para distinguirlos de sus escritos tempranos, no implica una “subordinación y parcial desaparición” del *élenkhos*, como sostuvo Robinson (1953, p. 61) en su clásico e influyente estudio de la dialéctica platónica. La dialéctica platónica tiene a la refutación como constitutivo fundamental y nunca deja de ser una dialéctica “socrática”.

Referencias bibliográficas

- Adam, J. (1963 [1902]). *The Republic of Plato. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices.* Introduction by D. A. Rees, New York: Cambridge University Press.
- Alieva, O. (2010). “Elenchus and *Diairesis* in Plato’s *Sophist*”, *Hermathena*, 189, 71-88.
- Brown, L. (2010). “Definition and Division in Plato’s *Sophist*”. En D. Charles (ed.), *Definition in Greek Philosophy*, Oxford: Oxford University Press (pp. 151-17).
- Cross, R. - Woosley, A. (1964). *Plato’s REPUBLIC. A Philosophical Commentary*, London: McMillan.
- El Murr (2010) “Politics and Dialectic in Plato’s *Statesman*”. En G. Gurtler, G. - W. Wians (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 25 (pp. 109-135).
- Goldschmidt, V. (2003 [1947]). *Le paradigme dans la dialectique platonicienne.* Paris: Librairie Philosophique Vrin.
- Gonzalez, F. (1998). *Dialectic and Dialogue. Plato’s Practice of Philosophical Inquiry.* Evanston: Northwestern University Press.
- Larsen, J. (2022) “Using Examples in Philosophical Inquiry. Plato’s *Statesman* 277d1–278e2 and 285c4–286b2”, in Larsen, J. - Haraldsen, V. - Vlasits, J. (eds.) (2022). *New Perspectives on Platonic Dialectic. A Philosophy on Inquiry.* New York and London: Routledge, Taylor & Francis Group (pp. 134-151).

- Marcos, G. (2020). “La crítica de Platón a los matemáticos que toman las hipótesis por principios (*Rep.* VI-VII. Una interpretación a la luz de la metáfora del sueño”, *Plato Journal. The Journal of the International Plato Society*, 20, 67-80.
- Marcos, G. (2022). “Dialectic and Refutation in Plato. On the Role of Refutation in the Search for Truth”, *Archai: The Origins of Western Thought* 32 (2022).
<https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/48145/36758>
- Robinson, R. (1953 [1941]). *Plato's Earlier Dialectic*. 2° ed, Oxford: Clarendon Press.
- Stenzel, J. (1940 [1917]). *Plato's Method of Dialectic*. Trans. by D. J. Allan, Oxford: Clarendon Press.
- Vallejo Campos, Á. (2018). *Adonde nos lleve el logos. Para leer la REPÚBLICA de Platón*. Madrid, Editorial Trotta.
- Wilmet, R. (1990). “Platonic Forms and the Possibility of Language”, *Revue de Philosophie Ancienne* 8 (1), 97-118.

PONENCIAS INDIVIDUALES

La evolución como proceso creativo: Explorando el cambio y el desarrollo según Henri Bergson

Cavallaro Nazarena (UNS)

Resumen: El trabajo aborda la crisis ecológica actual desde la perspectiva de Henri Bergson en "La Evolución Creadora". Destaca el impacto negativo de la actividad humana en el medio ambiente, incluyendo el cambio climático, pérdida de biodiversidad y desequilibrio en la relación con la naturaleza. Bergson sugiere que la solución radica en restablecer la conexión intuitiva y la "simpatía" con la vida, superando la primacía de la inteligencia sobre la intuición. A pesar de los desafíos, se destaca la conciencia creciente sobre la sostenibilidad y la capacidad humana para alinearse con la energía vital de la naturaleza hacia un equilibrio sostenible.

Palabras clave: naturaleza; energía vital; automatismo; creatividad; responsabilidad humana; crisis ecológica.

El siguiente trabajo es acerca de la crisis ecológica actual en relación a la concepción de naturaleza o vida que presenta Henri Bergson en "*la evolución creadora*" (Bergson, 2007). El autor, afirma que "lo que hacemos depende de lo que somos; pero... somos en cierta medida lo que hacemos, y ... nos creamos continuamente a nosotros mismos" (Bergson, 2007, p. 18). Y entonces... si tuviéramos que preguntarnos ¿qué hicimos el último siglo a nivel ambiental? ¿qué creamos? Y por lo tanto... ¿qué somos?

En las últimas décadas, la humanidad ha experimentado avances notables en diversas esferas de la vida, impulsados por el progreso tecnológico, la globalización y el acceso a la información. Sin embargo, estos avances han estado acompañados por una serie de consecuencias significativas en el medio ambiente. El aumento de las emisiones de gases de efecto invernadero derivado de la quema de combustibles fósiles y la deforestación ha provocado un calentamiento global que tiene consecuencias devastadoras e irreversibles.

Eventos climáticos extremos, consecuencia también del calentamiento global, como huracanes, sequías e inundaciones, son cada vez más comunes y afectan a comunidades de todo el mundo. La pérdida de hielo en los polos y el aumento del nivel del mar amenazan a las poblaciones costeras y a la biodiversidad marina. La conservación de la biodiversidad también es una preocupación crucial, ya que la actividad humana ha llevado a la extinción de numerosas especies y a la degradación de hábitats naturales. Por otro lado, la agricultura intensiva y la expansión urbana han llevado a la degradación del suelo que afecta tanto la seguridad alimentaria como la salud del ecosistema.

Podemos observar, de acuerdo a lo mencionado, que casi sin darnos cuenta los seres humanos quedamos presos de los mecanismos que nosotros mismos hemos montado. El automatismo que procuraba facilitarnos la existencia y guiarnos hacia la libertad, nos ha arrastrado hacia el lado contrario. Puesto que, si bien es innegable que los avances tecnológicos ayudan a la existencia del ser humano en diversas áreas y que han influido en nuestra evolución marcando un antes y un después en la historia, estos avances tienen un lado B. Al elevar y priorizar nuestra propia especie sobre las demás generamos una serie de eventos catastróficos en el medio ambiente. Pero el problema no solo es eso, sino que actuamos casi de manera indiferente ante esos hechos. Como si creyéramos que afectar a la naturaleza no nos afecta a nosotros mismos o que las cosas que habitan en la naturaleza no pueden ser algo organizado y viviente.

En este sentido, podríamos pensar, en palabras de Bergson, que nuestra “vida se distrajo de sí misma hipnotizada por las formas que produjo” (Bergson, 2007, p. 100). Obnubilados por nuestras creaciones, nos hemos estancado o incluso hemos retornado hacia atrás en nuestro modo de existencia. Porque la aceleración y la vida superproductiva del último siglo ha llevado a vivir de ese modo, en donde acabaron por importar más los artificios que los demás modos de existencia. Sin embargo, el hecho de estar estancados o de haber retrocedido en nuestra evolución, no implica que no estemos evolucionando, ya que “la evolución no es solo un movimiento hacia adelante” (Bergson, 2007, p. 100). Pensar en la evolución como algo lineal deriva en un finalismo, en el cual todo tiene un fin o es para un fin determinado, y Bergson justamente critica al finalismo por ser insuficiente y defiende a la libertad. En este sentido, podemos pensar la evolución como un camino principal que tiene a su vez otros caminos divergentes posibles, que están también entrelazados entre sí.

Retomando lo dicho, el estancamiento o retorno de nuestra existencia es consecuencia de que nos acostumbramos a vivir en completa desarmonía con la naturaleza. Permitimos que la inteligencia prime sobre el instinto, es decir, que predomine en el actuar un proceder mecánico.

Desde la perspectiva presentada por Bergson, la vida no es un mero conjunto de procesos mecánicos en donde todo es predecible. Más bien, es concebida como una dimensión creativa y un impulso vital que va más allá de la búsqueda de supervivencia. Asimismo, la perturbación que ocasionan las acciones humanas sobre el medio ambiente, representan un desequilibrio en el flujo natural de la vida y una falta de armonía con el proceso creativo de la naturaleza. La desconexión con la creatividad, ocurre a causa de que sobrevaloramos la inteligencia a expensas de la intuición. Es decir, que se presenta un desequilibrio en la

naturaleza como consecuencia de que predomina en nosotros la inteligencia sobre la intuición. Para lograr la armonía, la inteligencia tiene que reabsorber al instinto, de modo que haya un equilibrio entre ambos conocimientos. El equilibrio, implica tener “simpatía” con la vida.

Cabe aclarar que la simpatía no se refiere simplemente a una empatía superficial o compasión hacia los demás, sino que va más allá de eso, es una forma de comunicación profunda entre los seres de la naturaleza. Implica una conexión intuitiva y una comprensión directa y real de las cosas que nos rodean. La comunicación simpática nos introduce en el dominio propio de la vida, es esencial para que logremos una comprensión auténtica de la humanidad. Ya que trasciende las barreras del egoísmo y de la individualidad. Solo a través de ella, podemos volver a reconectar con la naturaleza porque nos permite recapturar el significado real de la vida, alejarnos del automatismo que nos ha guiado bajo una nebulosa en el último siglo y comenzar a tomar decisiones conscientes. Al respecto, Bergson dice que debemos “ser conscientes de que somos capaces de tomar decisiones, porque la conciencia es síntoma de invención y de libertad” (Bergson, 2007, p. 232). Y la libertad es una fuerza fundamental para la vida y la evolución. Es la fuerza creativa que impulsa la vida... el elán vital, impulso de creación. La libertad, no se reduce a la capacidad de elección individual, sino que es una propiedad fundamental de la vida misma. Que es creativa y flexible, capaz de adaptarse de manera espontánea a las demandas del entorno.

Bajo esta lupa, lo que comenzó como un panorama tal vez sombrío y desesperanzador, nos deja un poco de esperanza de que aún podemos cambiar nuestro accionar. El ser humano no solo se pierde, sino que también se vuelve a reencontrar consigo mismo y con la naturaleza.

Los impactos negativos que hemos ocasionado en la naturaleza, que nombramos al inicio del trabajo, son innegables y no tienen retorno. Pero, así como retrocedemos, volvemos a avanzar, en los últimos años, la sociedad en general se ha vuelto más consciente de la importancia de la sostenibilidad y la conservación de los recursos naturales. Por otro lado, la innovación tecnológica también ha permitido mejoras notables en la eficiencia energética, la gestión de residuos y la producción de energía renovable, lo que representa un intento por parte de la humanidad de adaptarse y buscar soluciones creativas a los problemas ambientales. Estas acciones positivas, reflejan la capacidad humana para alinear sus acciones con la energía vital de la naturaleza.

Finalmente, la filosofía de Bergson nos invita a reflexionar sobre nuestra responsabilidad como seres humanos en la evolución del mundo que habitamos. ¿Podemos aprender a actuar en armonía con la creatividad de la naturaleza y así lograr un equilibrio sostenible? Esta es una cuestión fundamental que nos desafía a considerar nuestra relación con

el mundo natural de una manera más profunda y significativa. La relación entre el ser humano y la naturaleza es un proceso dinámico y complejo de creatividad y duración. Hemos visto que nuestras acciones pueden perturbar este proceso, pero también contribuir positivamente a él. Por eso mismo, considero que debemos dejar de ver a la naturaleza como algo separado del ser humano y comenzar a verlo como algo integrado e inherente a nosotros mismos, porque estamos todos imbuidos en esta misma fuerza vital. Que conecta a todas las vidas de la Tierra y permite que evolucionen y se adapten a su entorno. Sólo cuando comprendamos realmente que los seres humanos somos una parte integral de la naturaleza y no estamos separados de ella, lograremos un verdadero cambio a nivel social y medioambiental.

No somos nosotros quienes decidimos qué entes son más verdaderos que otros, sino que ellos se ordenan solos en vista a la libertad que albergan. De esa manera el mundo se muestra jerarquizado en base a un principio ontológico: la libertad.

Luis J. Jalfen, *El compromiso con la libertad*, p. 88

Referencias bibliográficas

Bergson, Henri (2007). *La Evolución Creadora*. Cactus.

El aspecto proteico del cuerpo y su relación con el signo en *Nietzsche y el círculo vicioso* de Pierre Klossowski

Mauro Juárez (UNLP)

Resumen: La hipótesis de lectura de este trabajo es que en la obra de Pierre Klossowski *Nietzsche y el círculo vicioso*, el cuerpo puede ser entendido como un análogo de *Proteo* –Dios marino que cambia de forma para ocultar sus conocimientos del porvenir–. El olvido, como fenómeno en el que los *signos* conscientes se hunden y se pierden de vista, constituye una dinámica vicaria del cuerpo que puede ser leída con la clave del mito arriba señalado. En este sentido, la conciencia sería aquel marino que intenta retener a la bestia mitológica. Un marino que busca a Proteo, tratando de descifrar los enigmas del océano, el cual se le resiste como el cuerpo y sus pulsiones se resisten, para Klossowski, a una reconciliación permanente.

Palabras clave: cuerpo; eterno retorno; signo; Proteo; mito; círculo vicioso.

Introducción

En el mito homérico, el dios marino Proteo posee la capacidad de leer el futuro a quienes logran capturarlo. Esta hazaña supone un reto para los aventureros, dado que su habilidad es la metamorfosis. Solo quien lo atrape en su forma original podría doblegarlo y así recibir su premonición. De allí es que lo *proteico* hace referencia a una aptitud metamorfoseante que procura el ocultamiento de signos certeros.

Por otro lado, en el mito del *Fedón* de Platón, el río *Lethe*, o río del olvido del *Hades*, contiene las aguas que hacen ocultar a las almas sus conocimientos de *vidas* pasadas. Este ocultamiento (en griego, *lethe*) no supone un borramiento total de tales signos, ya que el alma queda preparada para un desocultamiento (*aletheia*) posterior al encarnar el *nuevo cuerpo* humano.

El fenómeno del olvido, considerado a partir de estas lecturas de la tradición, no supone la desaparición de los mencionados signos de una vez y para siempre, sino un ocultamiento, el movimiento de los mismos hacia una zona liminal, para *brindar* su ausencia al horizonte porvenir. Este, de tal forma, se nutre y revitaliza –*retorna* a la vida–.

La hipótesis de lectura de este trabajo es que en la obra de Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, el cuerpo puede ser entendido como esas aguas mitológicas en las que los

signos conscientes se hunden y se pierden de vista en determinados momentos. Ocasiones en las que otro tipo de expresión busca salir a flote, en las que el cuerpo “quiere hacerse entender por intermedio de un lenguaje de signos descifrados falazmente por la conciencia” (Klossowski, 2009, p. 25). En este sentido, la conciencia sería aquel marino que intenta retener a la bestia mitológica. Un marino que busca a Proteo, tratando de descifrar los enigmas del océano. Uno que se le resiste como el cuerpo y sus pulsiones se resisten, para Klossowski, a una reconciliación permanente.

Esta resistencia deviene como el ocultamiento de series de signos conscientes, ante “una afluencia en otro momento de excitación que absorbe todas las designaciones posibles” (Klossowski, 2009, p. 26), llevando consigo al magma la serie consciente, dejando entrever el carácter fortuito de toda reconciliación de impulsos vitales. Esta veta –a partir de la cual se vislumbra el carácter azaroso de la *reconciliación*– es para Klossowski la misma que permite divisar el aspecto aparentemente irreversible de la vida humana como acontecimiento histórico. Un aspecto que intentará desmontar a partir de la invocación de la experiencia del pensamiento del eterno retorno de Nietzsche.

Algo del contexto

La obra de Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, surge en un momento de resignificación y reapropiación de la filosofía de Nietzsche por parte del pensamiento francés en el marco de los acontecimientos de mayo de 1968. En este contexto, ante la imposibilidad de responder, por la vía del marxismo tradicional, a la pregunta de por qué las acciones revolucionarias derivaron en la restauración del poder, pensadores como Foucault, Derrida, Deleuze y Lyotard, presentan de algún modo a Nietzsche como garantía de enlace teórico entre materialismo histórico y psicoanálisis (Descombes, 1979).

En efecto, la incapacidad del materialismo histórico de responder desde un punto de vista subjetivo al fenómeno del *deseo o pasión revolucionaria* habría de ser subsanada apelando al psicoanálisis. Ahora bien, dicha tarea implicaría reconocer, a juicio de Lacan, que tal deseo no tenía un origen prístino en una naturaleza humana *sana*, a la que se le opondría una sociedad enferma y represiva, sino que nacería de esa misma sociedad y en esa medida compartiría sus síntomas.

Se trata de un deseo en cierta manera contaminado, constituido históricamente al interior de una sociedad neurótica y rechazado por la realidad misma en la misma medida en que imposible de ser satisfecho. Incluso después de una revolución exitosa, las personas vuelven a encontrarse en un estado de insatisfacción y búsqueda constante, porque el romantizado deseo

revolucionario sería expresión de otro deseo reprimido latente, el *deseo encubierto de un amo* (Descombes, 1979).

Frente a esta perspectiva lacaniana, Deleuze y Guattari oponen una crítica al psicoanálisis en *Anti-Edipo* (Deleuze y Guattari, 1972). Ellos entenderán al deseo como *deseo productivo*. Se trata ciertamente de una concepción política del deseo, según la cual el deseo revolucionario es la expresión de una *voluntad de poder* en sentido afirmativo a la que se opondría el deseo de represión, expresión, por el contrario, de una voluntad de poder en sentido reactivo.

Los psicoanalistas, a juicio de estos autores, vendrían a ocupar un rol político al interior del capitalismo, por su influjo sobre el deseo revolucionario. Así como para Nietzsche (2019) *los sacerdotes*, expresión del *ideal ascético*, se habrían encargado de fomentar la culpa en quienes afirman la vida en este mundo, los psicoanalistas intentarían persuadir al deseo de su ficticia culpabilidad edípica a fin de adaptarlo a las exigencias de la vida consumista. Esto implicaría forjarle una identidad que se amolde a la presencia de *territorialidades restauradas* artificialmente desde un fundamental cinismo capitalista, sobre la base de la *decodificación* de prácticas sagradas que tradicionalmente vinculaban al individuo con la sociedad. Un ejemplo de esto último puede encontrarse en la disolución de espacios y ritos comunitarios y su reemplazo por topologías de otro tipo como la familia, o la comunicación instantánea y *descorporeizada*.

Por otra parte, Lyotard plantea que los valores revolucionarios han sido en última instancia la expresión de un deseo de verdad no fundado más que en una moral, al modo de una religión. Dado el nihilismo pasivo que signa la historia de Occidente –y que acarrea una propensión al sinsentido–, si el capitalismo precipita los valores hacia su liquidación, y cualquier intento de demorarla o de volver a viejos valores se considera una hipocresía, un *nihilismo activo* implicaría de algún modo la afirmación de la vida a partir de la *afirmación del sinsentido*.

La postura de Klossowski

Esto último no supone un problema menor, e implicará, para Pierre Klossowski una reelaboración de la doctrina del eterno retorno de Nietzsche desde una perspectiva praxeológica. En sus palabras:

Nietzsche no accede a explicar de qué manera su pensamiento se desprende totalmente de lo que califica como *nihilismo pasivo*: es decir, la *propensión al sin sentido de la vida*. Para que la

propensión al sin sentido madure como afirmación de la vida misma es necesario que el fatalismo creciera hasta llegar al extremo del *nihilismo activo*. Ahora bien, ¿en qué sentido la adhesión a la idea del retorno no era en sí activa? (Klossowski, 2009, p. 63)

Esto sugiere que, a juicio de Klossowski, la clave para concebir la posibilidad de una afirmación del sinsentido que no implique una actitud hipócrita radica en la adhesión a lo que él denomina *círculo vicioso*. Se trata de una *stimmung* -intensidad- que se presentaría de manera enmascarada como *pensamiento*.

Actuar hipócritamente implicaría asumir que existe una verdad y elegimos no asistirle por falta de criterio. Sin embargo, para Nietzsche lo que hay en última instancia no son solo “verdades” tal como las pensaba la tradición clásica –esto es, correspondencias entre lo real y el discurso– sino más bien impulsos en un conflicto constante. En el cual “el impulso dominante cualquiera sea, recurre a la astucia y al engaño para prevalecer sobre otros impulsos” (Klossowski, 2009, p. 17). Vemos cómo verdad y mentira en el fondo son dos caras de un mismo movimiento de la voluntad expresada por la vía de los impulsos.

Estos impulsos conforman a su vez nuestro cuerpo. El cuerpo es entonces el punto de partida, el hilo conductor que el francés seguirá para hacer su interpretación de la filosofía nietzscheana.

Propio del contexto literario y filosófico de la época, hay en la escritura de Klossowski una constante remisión al léxico de la semiología. El *círculo vicioso*, el eterno retorno de Nietzsche aparece como un *signo*. Lo que tal signo encubre es una intensidad propia del cuerpo, algo que el autor denomina *tonalidad del alma*: la tonalidad, en este caso, *más elevada*, tomó dominio del cuerpo bajo la forma del pensamiento del eterno retorno de lo mismo, dejando atrás otras *stimmungen*.

El pensamiento del eterno retorno le adviene a Nietzsche como “el signo equivalente a un acontecimiento válido por todo lo que alguna vez puede suceder, por todo lo que alguna vez sucedió, por todo lo que podría suceder alguna vez en el mundo, es decir, en el pensamiento mismo” (Klossowski, 2009, p. 72). Esta revelación viene a socavar toda identidad, pero a su vez aporta la manifestación sucesiva de todas las identidades posibles.

Ahora bien, ¿qué se hace con este pensamiento?

En *La gaya ciencia* (2010), Nietzsche sostiene que para que haya voluntad tiene que haber primero una representación de placer o disgusto, y que el intelecto, encargado de

interpretar tales estímulos, “trabaja en nosotros la mayor parte de las veces de modo inconsciente” (par. 127).

Sin embargo, este aspecto metamórfico e inconsciente del querer, constituye la astucia que es la condición por la cual, volviendo a querer incluso *lo no querido*, se hace posible romper con el esquema *de una vez y para siempre* propio del devenir de la historia. En la conjuración de esta artimaña, radica el aspecto praxeológico del que da cuenta Klossowski en su interpretación de la doctrina nietzscheana.

Volver a querer la totalidad de la serie de eventos propios de la existencia implica una afirmación de la vida y con ello un evento de *transformación de la voluntad* que, en tanto se manifiesta *proteica*, da cuenta de la imposibilidad de que lo que se repite lo haga enteramente de la misma forma. La misma afirmación del eterno retorno es su ruptura, la salida por fuera del círculo, “en el Círculo, la voluntad muere contemplando ese volver en el devenir y sólo renace en la discordancia fuera del Círculo” (Klossowski, 1969, p. 71).

Estados valetudinarios y pensamiento corporante

En su análisis del fenómeno de la conciencia, nuestro autor nos dice que, así como en Nietzsche el pensamiento del eterno retorno se expresa bajo la forma del signo de una intensidad corporal, de la misma manera el pensamiento en general tiene coordenadas corporales. A saber, puede entenderse que existe un *pensamiento corporante*.

El problema es que, así como una *tonalidad del alma elevada* –el pensamiento del eterno retorno– permite a la voluntad salir de un *estado de determinación del devenir de una vez y para siempre*, el mismo lenguaje de la conciencia funciona estabilizando fuerzas y, en cierta forma, falsando esos estados bajo el carácter de *la permanencia*. En palabras del escritor, “el cuerpo quiere hacerse entender por intermedio de un lenguaje de signos descifrados falazmente por la conciencia: esta constituye ese código de signos que invierte, falsifica, filtra lo que se expresa a través del cuerpo” (Klossowski, 1969, p. 38).

La conciencia toma entonces el carácter de un código de signos, que se despliega por el efecto de una condición de la vida para el desciframiento de impulsos de la vida misma. Esto queda explicitado por el autor cuando sostiene que, para la conciencia, “el sentido se forma a partir de la posición en pie, según los criterios de lo que es arriba, abajo, adelante, atrás” (Klossowski, 1969, p. 38). Esto quiere decir que la conciencia tiene un carácter corporal en el sentido de que sería una suerte de *decodificador de signos* confeccionado en una fisiología determinada: la fisiología del cuerpo humano.

Ahora bien, si los impulsos son descifrados falazmente por la conciencia, en la medida en se corresponden con una fuerza que es *anterior* a la misma –en una relación de desfase o inconmensurabilidad–, existen formas, sin embargo, en las que el cuerpo se expresa *haciendo a un lado a la conciencia*, en las cuales no procura ni permite intermediación. Estas formas, a juicio de Klossowski, se dan durante *estados valetudinarios*. Esto es, momentos de sufrimiento, momentos de enfermedad, de dolor agudo, de decrepitud.

El lugar del filósofo

A la hora de valorar una determinada concepción filosófica, Nietzsche sostiene frecuentemente que lo importante no es el producto acabado en sí, sino el dolor o sufrimiento, el estado de incertidumbre insostenible al cual él mismo busca dar respuesta.

El dolor permite dar cuenta de este *aspecto proteico* del cuerpo que no puede ser capturado definitivamente por los conceptos y que requiere un cierto arte –propio de un “Menelao filosófico”– que interprete esa pulsionalidad, una suerte de arte filosófico-adivinatoria. Cuando sentimos dolor, la conciencia “se hace a un lado”, dejando hablar al cuerpo. Es reabsorbida por el flujo de intensidades que devienen en la forma del pesar. El dolor, en este marco, no tiene sentido alguno, porque antecede a la consciencia de dolor en tanto impulso, que en caso de ser dominante la margina o pone a prueba. El sentido viene después, en orden al trabajo creativo. Así, el *martirio* como justificación ultraterrena del dolor, encubre de fondo un goce en el que la conciencia quiere ser ese impulso dominante, pero que no se afirma en la tierra sino en un ideal.

Las transformaciones son dolorosas y, para Nietzsche, habría quienes estarían más preparados para atravesarlas. El *último hombre* (el burgués) “el que todo lo empequeñece” (Nietzsche, 2003), expresión final del nihilismo implantado por la moral cristiana, busca escapar al dolor utilizando todos los recursos por él diseñados –una serie de *farmaka* que, sin embargo, envenenan la herida–. En tanto último es contemporáneo a la muerte de Dios y su hipocresía radica en que sigue cargando con valores que sabe entrados en decadencia. Así, representa a aquel camello que carga con los valores y se va con ellos al desierto, en el famoso primer discurso del *Zaratustra*.

En esa misma obra podemos encontrar el tema del dolor, trabajado desde otro punto de vista. En el pasaje llamado “El árbol de la montaña”, vemos a un joven aspirante a filósofo que se enfrenta a un acrecentamiento constante de su sensibilidad. Frente al dolor que ello le abre, el cual el joven percibe como efecto de transmutación, su melancolía surge de una imposibilidad

de asirse con lo que ha sido, esto es, de una imposibilidad de *querer hacia atrás* –“me transformo demasiado rápidamente: mi *hoy* refuta mi *ayer*” (Nietzsche, 2003).

Frente a esto, el *eterno retorno*, en el pasaje “De la tiniebla y el enigma”, aparece como condición para una transmutación de la voluntad “en la experiencia de la repetición que provoca un *desarraigo* respecto de la linealidad del tiempo” (Rella, 1992).

Romper con lo dado de una vez y para siempre, asumir la existencia con todos sus pesares y sus alegrías porque, de ser factible el *eterno retorno*, cada momento de tristeza, pero también cada momento de alegría volverán en esa eternidad del círculo que, para Klossowski, es una versión renovada de la *metempsicosis*. Esta es, la transmigración, ya no del alma, sino del cuerpo, a la manera de Artaud, de *un cuerpo que requiere ser renovado*.

El cuerpo como ocasión en el azar de los impulsos, que no tienen una dirección o un sentido determinado, es el cuerpo también del filósofo, esto hay que recordarlo. Porque una de las preguntas con las que comienza el libro de Klossowski es: “¿qué significa actualmente para nosotros la existencia filosófica?”, a lo que responde que “el filósofo no es más que una suerte de ocasión o de oportunidad para que el impulso llegue por fin a tomar la palabra”. (Klossowski, 1969, p. 16)

Referencias bibliográficas

- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1985). *El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Descombes, Vincent (1988). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*. Madrid: Cátedra.
- Homero (1993). *Odisea*. Madrid: Gredos.
- Klossowski, Pierre (2009). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Buenos Aires: Terramar.
- Liotard, Jean-François (1990). *Economía libidinal*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, Friedrich W. (2003). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich W. (2009). *La Gaya Ciencia*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, Friedrich W. (2019). *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza.

La tecnología como una nueva herida narcisista

Lucía Sclavi (UNS)

Resumen: En el siguiente trabajo explicaremos, en primer lugar, las heridas narcisistas en general, y posteriormente analizaremos la teoría que se refiere a los avances tecnológicos como una nueva herida. Para este análisis, tomaremos como punto de referencia diferentes escritos de Peter Sloterdijk. Se considera a la herida a través de las máquinas como la más importante, ya que todo artificio es una creación del hombre. Por lo tanto, se podría decir que el ser humano se generó su propia herida y ya no posee la capacidad de frenar lo que está en proceso: una inteligencia artificial que lo supera día a día. Paradójicamente, las diferentes creaciones y avances tecnológicos nos han facilitado nuestra vida diaria. Al mismo tiempo, el conocimiento tecnológico representa una forma de poder y de superación de la naturaleza. A raíz de esta cuestión, Sloterdijk formula la siguiente pregunta: ¿Cómo transformar el inconveniente de ser desclasados por robots en la ventaja de coexistir con robots? Este es el gran interrogante de nuestra época caracterizada por la fuerte presencia de las diferentes inteligencias artificiales.

Palabras clave: tecnología; máquinas; herida, técnica; hombre.

Las heridas narcisistas

Para comenzar, intentaremos desarrollar una breve exposición de las heridas narcisistas a partir de las cuales Peter Sloterdijk se refiere a “la máquina”⁹⁵ como una *nueva* herida. Siguiendo la línea del filósofo alemán, este escrito plantea un análisis de la hipótesis de lo que representan los avances tecnológicos: la herida más importante para el ser humano. Desde este punto de vista, se postula que el ser humano se generó su propia herida, ya que todo artificio⁹⁶ es una creación del hombre, quien ya no tiene la capacidad de frenar lo que está en proceso; es decir, un avance tecnológico incesante, incalculable y desmesurado que atenta contra sí mismo. Resulta pertinente aclarar que, al hablar de tecnología, se abarca, desde las máquinas evolucionadas⁹⁷ hasta las diversas inteligencias artificiales que actualmente se encuentran en uso o desarrollo (por ejemplo, ChatGPT 4).

El concepto de herida narcisista comprende “todo lo que viene a disminuir la autoestima del Yo o su sentimiento de ser amado por objetos valorados” (Baranger, 1991). Refiere a aquellas situaciones o conocimientos que cuestionan la superioridad del ser humano y no le

⁹⁵ Objeto artificial, creado por el hombre, que sirve para facilitar o realizar determinado trabajo.

⁹⁶ Vamos a utilizar el término “artificio” como sinónimo de máquina (objeto creado por el hombre).

⁹⁷ Hace referencia a la evolución de las máquinas mediante la tecnología (respecto de las primeras máquinas). Ejemplos de máquinas evolucionadas son el robot o la inteligencia artificial.

permiten alejarse de su animalidad. Sloterdijk utiliza el término “vejaciones” para referirse a estas heridas y las define como informaciones que penetran en el escudo narcisista, hieren el orgullo del individuo y lo invaden: “La humillación es el dolor de haber sido traspasado por algo que de forma momentánea o duradera resulta ser más poderoso que la homeostasis narcisista” (2011, p. 222). Sin embargo, no toda herida tiene un efecto vejatorio, sino únicamente aquellas que implican una desventaja e inferioridad para el ser humano.

En 1917, en un breve ensayo titulado *Una dificultad del psicoanálisis*, Freud presentaba las primeras tres heridas a partir de una teoría que identificaba los progresos de la ciencia moderna como una serie de progresivas humillaciones para el ser humano. En primer lugar, se encuentra aquella herida o vejación que se produce con el descubrimiento de Copérnico: el hecho de que la tierra no sea el centro del universo sino un planeta más, supone un golpe al narcisismo cosmológico. Luego, la teoría de la evolución de Darwin explica que el hombre desciende de los simios y se asemeja genéticamente a ellos. Esto lo aleja de la divinidad al mismo tiempo que le pone fin a la soberbia humana en su relación con los animales. En tercer lugar, el psicoanálisis le provoca una nueva herida a la humanidad al plantear la existencia del inconsciente, que sabe todo acerca del ser humano y lo condiciona. Estas tres heridas llevan al hombre a tomar conciencia de sus limitaciones e identificar las ilusiones implicadas en el narcisismo antropológico, tales como la centralidad, la identidad y la soberanía. En este sentido, Sloterdijk expresa: “su instrucción se hace al precio de daños severos a su escudo inmunitario cognitivo” (2012, p. 3).

Un tiempo después, en el texto *De la cuarta a la séptima vejación del ser humano: el cerebro, la evolución y la imagen del hombre (Die vierte bis siebente Kränkung des Menschen: Gehirn, Evolution und Menschenbild)*, Gerhard Vollmer planteó cuatro heridas más, de las cuales señalamos únicamente la sexta y la séptima. La sexta herida es sumamente importante ya que refiere a la manipulación genética, es decir, a la posibilidad de alterar el genoma humano. Esta posibilidad no es simplemente un descubrimiento como en el resto de los casos, sino que implica una invención. Finalmente, la séptima es la vejación a través de la computadora que, por un lado, refiere al hombre como una máquina y, por otro lado, lo degrada a la categoría de animal cultural parlante y le exige que sea consciente del hecho de que su lugar en el mundo tecnocientífico es irrelevante.

Sloterdijk llama “escudo narcisista” a la resistencia del organismo psíquico, que intenta protegerse frente a las distintas vejaciones. Este escudo permite al individuo aferrarse a la creencia de su superioridad, de su gran ventaja respecto a los demás seres vivos y sentirse orgulloso de sí mismo. Sin duda, existen más heridas que las señaladas y se puede afirmar que,

en general, todas son causadas por la desilusión violenta que implica la desautorización de la creencia mencionada de la superioridad del ser humano. Esta desautorización es generada por los progresos en el conocimiento y éstos, a su vez, están directamente relacionados con los avances científicos y tecnológicos. Toda humillación se basa, en última instancia, en la relación complicada entre el hombre y la tecnología. En consecuencia, podemos afirmar que la tecnociencia, con sus constantes progresos, profundiza cada vez más las heridas.

La relación del hombre con la tecnología

En un mundo predominantemente tecnológico, la realidad ontológica ya no es la misma que la del siglo pasado, ni siquiera la de comienzos de este siglo. El hombre descubre día a día que ya no es el mismo, considerado ontológicamente, así como el artefacto tampoco lo es. El registro de lo subjetivo y lo objetivo sufre constantes modificaciones debido a los avances permanentes; extrañado de sí mismo y del mundo material, la tecnología se le presenta como anti-humanista. En este sentido, la comprende como aquello que le impide *adueñarse* del mundo y lo obliga a sumirse y perderse en lo material y externo, en lo artificial y técnico.

Sin embargo, esta visión forma parte de una histeria anti-tecnología, impregnada de una tecnofobia⁹⁸ que perjudica al ser humano. En este sentido, planteamos que la tecnología está presente en nuestro día a día, nos facilita la vida notablemente y ha modificado nuestra forma de relacionarnos, de aprender, de informarnos, etc. Gracias a nuestro celular, con sus múltiples funciones, estamos constantemente conectados con sucesos que de otra forma no conoceríamos en absoluto; todo está al alcance de un clic. Por lo tanto, consideramos que tomar una postura tecnofóbica frente a un mundo tecnocientífico solo dificultaría nuestra vida diaria. En este sentido, Sloterdijk expresa: “los resentimientos contra la técnica no llevan más allá de la constitución de subculturas pobladas de desclasados, con sus mistificaciones típicas para ese tipo de medios espirituales; sufren de una doble moral difícilmente evitable: pensar en términos pretécnicos y vivir técnicamente” (2012, p. 18).

Asimismo, se podría decir que la relación hombre-tecnología implica una gran variedad de matices. Un hito histórico importante a mencionar es la revolución industrial que, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, inició un proceso que continúa aún en el siglo XXI. Se trata de la revolución de la tecnología y de la sustitución o reducción de los trabajadores por diferentes máquinas. Con el paso del tiempo el ser humano, acompañando los progresos

⁹⁸ Miedo o aversión hacia las nuevas tecnologías o dispositivos complejos.

tecnológicos, abandona las máquinas *antiguas* y las reemplaza principalmente por la computadora:

En la edad de las segundas máquinas, la "acción" retrocede y es reemplazada por operaciones de las puntas de los dedos. La incubadora para el hombre y la humanidad es producida por tecnologías de *hardware*, y su clima determinado por tecnologías de *software*. (Sloterdijk, 2003, p.16)

Actualmente, cuatro siglos después del inicio de la Revolución Industrial, los diversos artificios, especialmente las inteligencias artificiales, poseen la capacidad de desarrollar múltiples tareas al mismo tiempo y con una rapidez inalcanzable para el ser humano. En este marco, con el impulso de la tecnología, la técnica y las máquinas, el hombre comienza a perder el concepto de *homo* y aparece el de "tecnó". Podemos afirmar que la característica principal del hombre contemporáneo se basa en ser necesariamente operable: se manipula a sí mismo mediante la tecnología, se *crea*, modificándose mediante una relación de coproducción con la tecnociencia. Estamos insertos en la era de la auto-manipulación del ser humano, la era de la antropoplástica, en la cual la tecnología es nuestra principal aliada.

Para ilustrar lo dicho, resulta adecuado mencionar un ejemplo: las prótesis. Estas son un resultado de la tecnociencia, un *cuerpo extraño* que se introduce en el interior del ser humano para mejorar su calidad de vida. Fueron creadas para reemplazar y completar al cuerpo humano, y muchas veces son sumamente necesarias (por ejemplo, la colocación de un stent dentro de una arteria o de un marcapasos electrónico en el pecho). No obstante, estos no dejan de ser objetos artificiales que se introducen en un cuerpo *natural*.

A su vez, a raíz de los avances científicos y tecnológicos se generaron progresos en el ámbito de la cirugía plástica, que apuntan a los diferentes tratamientos estéticos, ya sea por decisiones personales o por enfermedades o accidentes como quemaduras. Modificar y moldear el cuerpo humano es una posibilidad que tenemos gracias a la *téjne*. Es innegable que tanto las prótesis como los diferentes avances en los ámbitos de la medicina, pueden considerarse una herida, porque la técnica es más *grande* que el ser humano. Sin embargo, consideramos que sus aspectos positivos son aún mayores, ya que representa un beneficio para la salud en el primer caso y una ventaja para aquellas personas que quieran acceder a cualquier clase de tratamiento estético.

Asimismo, es posible plantear un giro o inversión a la humillación: "más acá de todas las vejaciones infligidas por la máquina, se encuentra la satisfacción insuperable que ofrece la

facultad de poder construir máquinas” (Sloterdijk, 2012, p. 13). Entonces, el conocimiento sobre la tecnología, considerado en términos generales, otorga poder al individuo. Poseer la capacidad tanto de construir máquinas como de programar una inteligencia artificial, significa tener un poder técnico. El artificio en general supone la capacidad de invención del ser humano, de crear cosas nuevas, propias, a partir de su propia competencia. Al respecto, Sloterdijk expresa: “En este crecimiento progresivo del saber y de las capacidades técnicas, el hombre se auto-revela a sí mismo como el hacedor de soles y hacedor de vida” (2003, p. 11). Entonces, el poder reside en la posibilidad de crear o inventar aquello que no nace en la naturaleza ni fue creado por Dios, sino que debe ser atribuido al ser humano.

Desde este punto de vista, es posible postular dos perspectivas desde las cuales el mundo del artificio constituye la gran oportunidad del ser humano, la posibilidad de abandonar su rol *pasivo* ante un mundo terminado. En primer lugar, la comprensión de las máquinas y la posibilidad de utilizarlas supone un alejamiento y una superación de la naturaleza, en tanto el ser humano puede utilizarlas para modificar la propia naturaleza e incluso imitarla. En segunda instancia, implica una salida de la prisión metafísica que la religión le impuso al hombre, ya que las máquinas constituyen una creación propia: “en la voluntad de construir máquinas se manifiesta una rebelión global de los hombres modernos contra la restricción que les impone la heteronomía teológica” (Sloterdijk, 2012, p. 12).

La posibilidad del “pensamiento” artificial

En el artículo “El hombre operable”, se menciona la errancia de la humanidad histórica, que consiste en un acercamiento erróneo a los entes. Estos fueron divididos en subjetivos y objetivos, ubicando lo humano de un lado y al mecanismo y lo inhumano del otro. Sin embargo, luego de un análisis, esta categorización se torna insostenible porque las capacidades y propiedades asignadas a cada lado no es correcta. Especialmente, con esta división se le niega a lo material y mecánico características que en la realidad material poseen. Desde este punto de vista, Sloterdijk sostiene: “Se comienza a entender que la “materia informada”, o el mecanismo superior, pueden funcionar parasubjetivamente, y cómo es esto posible. Estos desempeños pueden incluir la aparición de inteligencia planificadora, capacidad dialógica, espontaneidad y libertad” (2003, p. 14).

En relación al planteo de Sloterdijk, proponemos un análisis respecto de la parasubjetividad mencionada. Si planteamos el hipotético caso de la extinción de la vida humana, podríamos reflexionar o preguntarnos si es posible la creación de objetos técnicos que posean habilidades cognitivas. Actualmente, una máquina o artificio posee las condiciones para

escribir este trabajo, y quizás carezca de opinión personal, de estilo propio y de un elemento creativo que lo distinga, pero es capaz de elaborarlo. Incluso podemos encontrar robots con aspecto de humanos que simulan emociones y reacciones sentimentales a los sucesos que ocurren en su vida diaria.

El problema es que el *pensamiento* que podrían lograr las máquinas no se acerca en absoluto a aquel que produce el cerebro humano, ya que este pensamiento artificial se reduce a la lógica binaria a partir de unidades de información (bits). En este sentido, el mayor *defecto* de este pensamiento reside en que no dispone de la intuición ni de las hipótesis, tampoco acepta datos imprecisos o ambiguos, ni la lateralidad que sí admite el humano. Ni siquiera posee esa necesidad y emoción con la que se genera todo pensamiento en el hombre. No alcanza con una imitación aceptable del pensamiento humano. Desde la experiencia en el uso de ChatGPT, luego de encontrarle diversos errores y limitaciones en sus planteamientos, podemos afirmar que es una herramienta útil, pero, al menos por ahora, podemos quedarnos tranquilos respecto a la posibilidad de que nos reemplace o sustituya en ámbitos laborales (como se expresa cotidianamente).

Si vamos a hablar en términos de parasubjetividad y de la posibilidad de una inteligencia planificadora, con capacidad dialógica, espontaneidad y libertad tal como propone Sloterdijk, es indispensable que el componente humano no sea eliminado, es decir, que el pensamiento artificial se genere siempre con el hombre, e inclusive para él.

Reflexiones finales

Para finalizar, podríamos decir que el artificio genera al menos dos interrogantes: ¿será esta la obra propia del ser humano y su chance? y “¿Cómo transformar el inconveniente de ser desclasados por robots en la ventaja de coexistir con robots?” (Sloterdijk, 2012, p. 8). Podríamos decir que la otra cara, el anverso de la herida a través de la tecnología, está conformada por las diversas ventajas que genera en la vida diaria. En primer lugar, el poder que supone para el hombre tanto poseer conocimiento acerca de la tecnología como el hecho de poder crear una máquina sumado al orgullo de la propia creación. En segundo lugar, en cierto punto la mecanización del mundo y la tecnocultura son favorables para el ser humano, ya que pueden estar a su servicio.

Desde esta perspectiva, las máquinas nos facilitan el día a día (quehaceres del hogar, búsqueda de información en la web, simplificación de trabajos manuales, etc.) y nos dan la posibilidad de tener tiempo libre para pasatiempos o actividades personales más allá del trabajo y las diversas responsabilidades. En conclusión, podríamos afirmar que todo ser humano es

parte de una sociedad o cultura que apostó todo a la construcción de artificios, sobre todo su futuro, por tanto, no debería sorprendernos que el mundo se desarrolle mediante una alineación y alienación técnica. En este sentido, no negamos la vejación a través de las máquinas, sino que afirmamos la necesidad de abandonar las ilusiones históricas anti-tecnología, para finalmente aceptar los beneficios visibles en nuestra vida diaria de una relación de cooperación con lo artificial: “una cultura que ha buscado su oportunidad en la máquina no debería asombrarse del extrañamiento técnico del mundo” (Sloterdijk, 2011, p. 235).

Referencias bibliográficas

- Baranger, Willy (1991) “El narcisismo en Freud”. En Joseph Sandler (comp.), *Estudio sobre introducción al narcisismo de Sigmund Freud*. Madrid: Julián Yébenes.
- Sloterdijk, Peter (2003). “El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica”, *Revista Laguna*, 14, 9-22
- Sloterdijk, Peter (2011). “La humillación por las máquinas”. En *Sin salvación: tras las huellas de Heidegger, sobre la significación de la novísima tecnología médica para la época*. Madrid: Akal (pp. 221-240)
- Sloterdijk, Peter (2012). “La vejación a través de las máquinas. Observaciones filosóficas sobre la posición psichistórica de la tecnología médica avanzada”. *Revista Artefacto, pensamientos sobre la técnica*, 7(8), 1-19.

Supuestos valorativos en la enseñanza y el aprendizaje de las ciencias naturales

Ana Couló (UBA)

Alicia Zamudio (UNLa, UBA)

Resumen: En trabajos anteriores reflexionamos acerca de ciertos supuestos epistemológicos, ontológicos y valorativos (SEOV) que intervienen en los procesos de conocimiento de los sujetos de aprendizaje, de los docentes como sujetos de enseñanza, y de las comunidades científicas como sujetos de la ciencia (Couló y Zamudio, 2022). Analizamos su incidencia en los procesos de aprendizaje y enseñanza y la posibilidad de convertirlos en objeto de reflexión en los procesos de formación de profesores. En este trabajo nos interesa profundizar en los supuestos valorativos. Incorporamos las discusiones acerca del lugar de los valores no epistémicos en la actividad científica, especialmente en el contexto de educación, tanto dentro como fuera de los contextos educativos formales.

Palabras clave: supuestos valorativos; formación de profesores de ciencias naturales; comunicación de la ciencia; contexto de educación.

¿Debe abordarse el problema de los valores en la ciencia en la formación del profesorado de ciencias⁹⁹?

Desde la segunda mitad del siglo XX, diversas disciplinas metacientíficas, los estudios CTS y la filosofía de la ciencia han puesto de relieve la cuestión de los valores en la práctica de la ciencia y la producción de conocimiento científico. También han contribuido a otorgarle relevancia, no solo social sino epistemológica, a los procesos de educación científica y difusión social de la ciencia.

En un trabajo anterior (Couló y Zamudio, 2022) señalamos cómo la presencia de asignaturas de filosofía, la inclusión de temas y problemas filosóficos en el proceso formativo del profesorado en ciencias, así como la dimensión epistemológica general en la formación del profesorado, pueden ofrecer un aporte fundamental en relación a los *supuestos epistemológicos, ontológicos y valorativos* (SEOV) que intervienen en los procesos de enseñanza y aprendizaje de las ciencias. Actualmente, existe consenso acerca de la importancia de la dimensión filosófica en la formación inicial del profesorado y en la educación obligatoria en ciencias, pero

⁹⁹ En este artículo nos referimos en general a las ciencias naturales (y no a las sociales, que requerirían reflexiones adicionales). Sin embargo, para facilitar la lectura, emplearemos en ocasiones el término “ciencias”, que debería suponer siempre “ciencias naturales”.

también acerca de las dificultades que puede encontrar en la formación continua (Matthews, 2015). Höttecke y Celestino Silva (2011) señalan que muchos docentes exhiben una autoimagen profesional donde la idea de que el propósito central es enseñar un campo científico entendido como un sistema bien estructurado de conocimiento sólido ofrece un estatus mayor que una comprensión de la ciencia como una práctica social, cuyos resultados son hipotéticos y provisionales. Estas dificultades se incrementan en la medida que los docentes no hayan participado de experiencias filosóficas en su formación inicial, que supongan un aprendizaje tanto de teorías o tradiciones filosóficas como especialmente de habilidades y actitudes de tolerancia a la incertidumbre, la disponibilidad de información incompleta, la participación en debates acerca de cuestiones controvertidas que admiten posiciones múltiples, el aprecio por la coexistencia de marcos teóricos diferentes o incluso incompatibles entre sí, la valoración tanto de los diálogos y argumentaciones convergentes típicos de las ciencias naturales, como de aquellos diálogos y argumentaciones divergentes que no alcancen un punto de llegada común (Couló, 2018).

Diversas investigaciones didácticas han trabajado sobre las cuestiones relativas a los supuestos epistemológicos y ontológicos. Si bien las cuestiones valorativas han recibido menos atención, la Didáctica de las ciencias naturales y la Didáctica de la filosofía han reflexionado desde hace tiempo acerca del rol de los valores epistémicos y no epistémicos como contenidos de la educación científica y la formación del profesorado de ciencias (Couló, 2014; Contributors, *Science & Education*, 1999). Tales antecedentes constituyen una herramienta de análisis de los valores presupuestos en la comunicación científica, y su rol facilitador u obstaculizador de esa comunicación. Analizaremos especialmente la relevancia de convertirlos en objeto de reflexión en los procesos de formación de profesores.

La dimensión valorativa en la comunicación entre comunidad científica, gobiernos y sociedad

La reciente pandemia por COVID-19 ha puesto en evidencia la importancia de la comunicación entre comunidad científica, gobiernos y sociedad, al tiempo que exhibía sus dificultades. La resistencia al aislamiento preventivo, al uso de barbijos y especialmente a la vacunación se han explicado a menudo en términos de *déficit* (Douglas, 2016; Vara, 2007), atribuyéndola a la falta de alfabetización científica y tecnológica de gobierno o público; o bien, a una deficiente aptitud comunicativa de la comunidad científica o de los ámbitos de gobierno responsables de su difusión. Por ejemplo, en una nota publicada en un periódico en octubre de 2021, un inmunólogo prestigioso afirma que

una de las maneras más eficaces de contrarrestar la proliferación de discursos catastróficos y confusos para la sociedad es mejorar la comunicación y el vínculo con la gente. Los hospitales hablan con sus pacientes, las facultades con sus estudiantes, pero *hace falta mejorar la comunicación con la población en general*, llegar a los barrios y hacer foco, entre otras cosas, en la importancia de las vacunas como parte de la medicina preventiva.

Y agrega:

La vacuna antigripal tiene un 60 por ciento de eficacia, pero no se discute como la del COVID-19. Cuando entran a jugar factores políticos, religiosos o conspirativos, que exceden el ámbito científico, se genera el conflicto. Por eso es *importante que se informe a la población con conocimientos reales*¹⁰⁰.

Esta mirada define la situación en términos de un problema claro (la ignorancia de la población) y una solución igualmente clara (la educación por vías formales, no formales o informales, de la población ignorante)¹⁰¹. Por otra parte, no distingue a los movimientos antivacunas de actitudes de reticencia o duda ante la vacunación que, en algunos casos puntuales, proponen argumentos con cierto grado de razonabilidad, vinculados con la aceleración de los protocolos habituales para la aprobación de vacunas. La explicitación de esa concepción de los interlocutores como ignorantes tiene como consecuencia frecuente un daño en la confianza dentro de la relación comunicativa lego-experto.

La idea de que esas divergencias entre la comunidad científica y la sociedad en general pueden explicarse sólo en términos de ignorancia o desinterés, se ha mostrado insuficiente, cuando no simplemente errónea. Una mirada alternativa sugiere, por una parte, visibilizar las diferencias en las perspectivas de evaluación, incluida la evaluación de riesgos, así como los obstáculos que genera el mutuo desconocimiento de los valores presupuestos por cada parte; y además, distinguir entre la oposición frontal a la vacunación en general (*vaccine refusal*), de aquellos casos de indecisión, duda o sospecha razonable (*vaccine hesitancy*). (Goldenberg, 2021, Cassam, 2023). La modificación de esta mirada acerca del rechazo o la reticencia social

¹⁰⁰ Cursivas de las autoras.

¹⁰¹ En palabras de Goldenberg “a conflict of science versus ignorance, the former unproblematic and the latter entirely flawed” (2021, p. 22).

a la vacunación (y otros casos similares) tendría relevancia entonces para la enseñanza de las ciencias en la educación obligatoria, y para la formación del profesorado.

En Argentina la vacunación ha sido una estrategia de prevención de enfermedades que puede rastrearse aun en el Virreinato. Se incluye en la ley 1420 (art. 13), cobra auge en la década del 60 con la vacunación antipoliomielítica, y constituye hoy una práctica socialmente consensuada con un calendario de vacunación obligatoria¹⁰² de quince vacunas, distribuidas en diferentes etapas vitales, más dos específicas para zonas de riesgo (fiebre amarilla y fiebre hemorrágica argentina).

Sin embargo, tanto en Argentina como en otros países, las políticas públicas coexistieron con resistencias originadas en diferentes colectivos sociales: personas o grupos preocupados por la inoculación de virus atenuados (percibida como inoculación de la enfermedad misma); profesionales y sectores políticos o estatales escépticos en relación a la eficacia relativa de las campañas de vacunación, críticos en relación a su costo, suspicaces en cuanto a las dificultades de la distribución; también aparecieron fatalismos religiosos que consideran incorrecto o infructuoso resistir a la voluntad divina¹⁰³; así como resistencias ideológicas o políticas a la intervención del Estado sobre el cuerpo de las personas.

El debate entablado entre quienes defienden la eficiencia y seguridad de las vacunas, y quienes manifiestan ambivalencia, vacilación u hostilidad, ha tenido un evento relevante a fines de la década de 1980. En ese momento se introdujo internacionalmente la vacuna triple viral (contra sarampión, paperas y rubéola, o MMR por sus iniciales en inglés), con el proyecto de alcanzar una vacunación del 95 % que lograra la inmunidad de rebaño. En 1998, sin embargo, *The Lancet* publicó un informe preliminar de investigación (Andrew Wakefield et al.) donde se planteaba un vínculo hipotético entre la MMR y el autismo infantil. El artículo no afirmaba el vínculo, pero generaba la impresión de que efectivamente existía. Investigaciones subsiguientes refutaron la existencia del vínculo, el artículo original se consideró fraudulento y a Wakefield se le canceló su matrícula médica. Wakefield no se retractó ni mostró arrepentimiento; por el contrario, se convirtió en una de las voces líderes del movimiento antivacunas, que durante dos décadas se mantuvo de manera más o menos visible en la discusión pública. En 2020, la discusión se reavivó en el marco de la epidemia de COVID-19, el diseño y producción de vacunas en tiempo récord, y las políticas públicas de vacunación internacionales y masivas.

¹⁰² <https://www.argentina.gob.ar/salud/vacunas>

¹⁰³ En el caso clásico de la vacuna antivariólica de Jenner, se consideraba antinatural la introducción en el cuerpo humano de "sustancias provenientes de las "criaturas inferiores" (vacas)".

El rechazo o la resistencia por parte del público en relación a las aseveraciones científicas relativas a la eficacia y seguridad de las vacunas (análogos a otros debates similares, como los relativos al calentamiento global o al empleo de OGM), constituye un ámbito de preocupación tanto en las esferas de gobierno como en los contextos de comunicación pública de la ciencia en los medios de comunicación, en el ámbito educativo, y más recientemente, en las redes sociales. Consecuentemente, aun antes del conflicto de MMR, se había constituido un campo de investigaciones acerca de la comunicación pública de la ciencia, interesado en indagar acerca de esas relaciones y de los obstáculos relevantes.

Investigaciones recientes señalan que la resistencia a las vacunas podría organizarse en función de un eje de clase, en dos grandes grupos (Fitzpatrick, 2004, citado en Cassam, 2023). Por una parte, la población de ingresos bajos o marginalizados, de quien se supone que es una “desertora pasiva”: personas que no se oponen activamente a la vacunación, pero tampoco se vacunan ni vacunan a sus hijas e hijos, por desconocimiento o por dificultades en el acceso a las vacunas. Ese supuesto ha sido revisado señalando que muchas personas de ingresos bajos o marginalizados tienen reticencias a la vacunación, pero su situación de opresión les dificulta resistirse activamente (por ejemplo, arriesgar el acceso de sus hijos a la escuela)¹⁰⁴. Por otra parte, se caracteriza a una población de ingresos medio-altos o altos, de quienes se supone que es una “oposición activa”. En este último caso, se trata de personas con credenciales educativas, con preocupación personal por la vida sana (no fumadores ni bebedores, con hábitos saludables de alimentación y ejercicio físico). Tienen acceso privilegiado a la comunicación de sus opiniones, y mejores posibilidades de resistirse activamente a la vacunación. En este caso, su posición en relación a las vacunas se atribuye a carencias informativas o, eventualmente, a vicios epistémicos (Cassam, 2023): falta de alfabetización científica, sesgos cognitivos, desconfianza ante los expertos, relativismo de sentido común o negacionismo científico, y en el extremo, Teorías Conspirativas¹⁰⁵ de diferente tenor. En el campo sociopolítico, se les asocia a posiciones individualistas, que consideran como un ataque a la libertad y los derechos personales cualquier intervención sobre el cuerpo de las personas y cualquier restricción política

¹⁰⁴ Si bien la baja de la tasa de vacunación parece asociarse a países de ingresos altos (la costa californiana de EE. UU., Canadá, Australia), mientras que quienes más demandan vacunas son países de ingresos bajos o medios-bajos (Bangladesh, India Etiopía, Ruanda), se encuentran resistencias en algunos países de ingresos bajos, como Nigeria (*las vacunas están infectadas con VIH y causan infertilidad en los niños musulmanes*), Gambia (*fortalecen a los niños soldados y los vuelven más violentos*) o Pakistán (*algunos agentes de salud han sido asesinados ante la sospecha de que inoculan vacunas antipoliomielíticas envenenadas*).

¹⁰⁵ Seguimos la distinción de Cassam (2019) entre "Teorías Conspirativas" y "teorías conspirativas". El uso de las mayúsculas distingue aquellas teorías acerca de una conspiración (perfectamente legítimas, y de las que pueden encontrarse múltiples ejemplos históricos tanto en el campo científico como en el campo político), de las Teorías Conspirativas (como teorías especulativas que no suelen apoyarse en datos confiables, y se asocian claramente a sesgos ideológicos, entre otros rasgos).

necesaria para la construcción de un ámbito común. El enfrentamiento entre estos grupos y las instituciones científicas suele presentarse mediante metáforas bélicas ("ataques a la ciencia", "guerra contra los científicos").

Sin embargo, cabría plantear algunos matices. Goldenberg (2021) señala la importancia de distinguir la reticencia a la vacunación (*vaccine hesitancy*) del rechazo (*vaccine refusal*). Desde un punto de vista estratégico, parece más accesible modificar la *actitud* de reticencia (que no necesariamente implica no vacunarse), que la *acción* concreta del rechazo. Señala, además, que la reticencia a la vacunación se relaciona más con desconfianza en el sistema científico que con un déficit informativo o cognoscitivo. Desconfianza que puede vincularse de manera compleja con Teorías Conspirativas, pero también con teorías que han desenmascarado conspiraciones genuinas, (como el caso Tuskegee en Estados Unidos o el caso Azul en Argentina). Esos eventos pueden minar la confianza en los valores expresados por las expertas en decisiones comunitarias. Una segunda perspectiva a tener en cuenta es la diferencia entre un punto de vista epidemiológico y comunitario en la toma de decisiones (los efectos de la vacunación en un porcentaje elevado de niños), y la perspectiva individual y personal (los efectos de la vacunación en mi hijo), y los valores que consecuentemente resultan jerarquizados.

Por su parte, refiriéndose a las Teorías Conspirativas, Cassam (2019) señala que es prácticamente imposible modificar las creencias de creyentes comprometidos, en tanto no se trata de "teorías" en el sentido cognitivo, sino más bien de un modo valorativo de comprender el funcionamiento del mundo, asociado a compromisos éticos y políticos, cuya modificación implicaría un cambio general en esa comprensión. Por consiguiente, parece más relevante (sin renunciar a discutir públicamente las diversas Teorías Conspirativas) centrarse en políticas preventivas en el campo educativo. Esto implicaría enseñar, desde los niveles educativos básicos, a distinguir información de desinformación (en sus dos sentidos, voluntaria e involuntaria), a seleccionar y distinguir dentro del torrente de información disponible (o impulsado) por múltiples canales digitales o no digitales, y a la consideración crítica y matizada del rol de los valores epistémicos y no epistémicos en juego en la actividad científica.

Sin embargo, la formación para el profesorado de ciencias naturales, y su enseñanza en la educación obligatoria han entendido tradicionalmente la formación científica como la enseñanza de conceptos y teorías, desde variadas construcciones didácticas. Más recientemente, la Didáctica de las ciencias naturales (especialmente con perspectiva de Historia y Filosofía de las Ciencias) recupera la relevancia de indagar en la función de los valores epistémicos y no epistémicos como contenidos de la educación científica y el rol de los valores en la formación

del profesorado de ciencias en general (Adúriz y Izquierdo-Aymerich, 2021; Couló, 2014), aunque en las prácticas cotidianas no se ha verificado masivamente.

¿Efecto paradójico?

La reflexión sobre la naturaleza de la ciencia que puede transmitirse en las clases de filosofía y de ciencias sociales, pero también de ciencias naturales, apunta frecuentemente al modelo tradicional que destaca (o supone) criterios de objetividad, imparcialidad y neutralidad en la actividad científica (Lacey, 1999). La primacía otorgada al conocimiento científico y sus requisitos de objetividad y racionalidad encuentran su sentido último en un compromiso valorativo (implícito) que Carnap (1992) formula en su autobiografía intelectual a modo de tres grandes principios:

Primero, que el hombre no tiene protectores o enemigos sobrenaturales y que por lo tanto todo lo que puede hacerse para mejorar la vida corresponde al hombre mismo.

Segundo, la convicción de que la humanidad es capaz de cambiar las condiciones de vida de manera tal que puedan evitarse muchos de los sufrimientos de hoy y que la situación externa e interna de la vida del individuo, la comunidad y, finalmente, la humanidad puede mejorarse sustancialmente. Y tercera, la opinión de que toda acción deliberada presupone conocimiento del mundo, que el método científico es el mejor método para adquirir conocimiento y que por lo tanto la ciencia debe considerarse como uno de los instrumentos para mejorar la vida. (Carnap, 1992, p. 144)

Estos principios se han expresado en el aula bajo la forma del discurso de plena autoridad de las ciencias. Paradójicamente, esas condiciones epistémicas del aula que inhiben el surgimiento de respuestas, explicaciones alternativas o modos de enunciación que resultan productivos para la configuración y reconfiguración de los sistemas de creencias (Gupta, 2017) implica que algunas alternativas estén desautorizadas desde el inicio, lo que hace imposible su examen y análisis crítico.

Por otro lado, tanto los debates públicos como algunas formas de inclusión en la enseñanza de discusiones relativas a conflictos de intereses presentes en las prácticas científicas, puede producir un efecto de desconfianza y sospecha sobre la ciencia y sus productos. En particular, en el ámbito de la vacunación se ponen en juego los intereses de la industria farmacéutica, tanto en la presión para las autorizaciones aceleradas de vacunas o medicamentos, como en el patentamiento de los productos de la investigación, y en el ocultamiento de accidentes o consecuencias perniciosas de sus productos. Aún más complejo,

cabe señalar un cierto relativismo ingenuo, que no distingue las características propias de la ciencia como actividad que dispone de criterios rigurosos de validación y aceptación. El relativismo ingenuo socava a menudo la posibilidad de distinguir los discursos pseudocientíficos (que suelen asociarse a las Teorías Conspirativas), y retacea elementos para la evaluación crítica de esos discursos.

Formación del profesorado y una enseñanza de las ciencias para la ciudadanía

Como señalamos al inicio, la pandemia de COVID-19 exhibió diferentes dificultades relacionadas con procesos de difusión y comunicación de la ciencia y su relación con la toma de decisiones tanto individuales como sociales, privadas como de políticas públicas. Pero la divergencia entre reticentes razonables y opositores dogmáticos ha sido poco reconocida por parte de las campañas de difusión.

Esta situación conduce a repensar la relevancia de una formación docente orientada a la pregunta por las finalidades: ¿para qué enseñar ciencias? Pregunta que se enmarca en consideraciones filosófico-pedagógicas orientadas al ámbito valorativo general (no solo en la actividad científica, aunque la incluye), y recupera la pregunta acerca del conocimiento valioso que está en el centro de la conformación del curriculum escolar.

La formación docente en ciencias debería explorar, entonces, qué es lo que las sociedades democráticas pueden demandar de la enseñanza de las ciencias en la escuela obligatoria, en la formación docente y en la formación de investigadores. Preparar al profesorado para poner en discusión en el aula la confianza acrítica en la ciencia expresada en el uso publicitario de “ciencia” o “científico” así como de las imágenes tradicionalmente asociadas a la actividad científica. Y al mismo tiempo dar lugar a la expresión y análisis crítico de cuestionamientos a la ciencia: la desconfianza sobre los valores que representa, el compromiso con el mercado de laboratorios o empresas de agrotecnología, la influencia de la política y el complejo militar. Esto supone conocer y enseñar el rol de valores epistémicos y no epistémicos en la toma de decisiones: aceptación de las condiciones de eficiencia y bajo riesgo de las vacunas (en relación al riesgo inductivo). También debería ofrecer habilidades para distinguir una autoridad confiable de una que no lo es, analizar críticamente argumentos y explicaciones y explorar actitudes y valores relevantes en el ejercicio de esas habilidades. Esto habilitaría una evaluación razonable de la responsabilidad pública de científicos, expertos y tomadores de decisiones, examinando qué valores son aceptables y cuáles no, y en qué contextos. Reconocer cuál es la prioridad de los valores epistémicos en la aceptación de modelos y teorías, pero también el rol indirecto de los valores no epistémicos que permiten

decidir cuándo la evidencia disponible resulta suficiente dadas las consecuencias posibles de aceptarlos o rechazarlos, especialmente si fundamentan una política pública.

Por lo tanto, el profesorado tiene que acceder a la reflexión teórica, así como a la configuración de prácticas de enseñanza que reconozcan cuestiones valorativas. Es aquí que habilidades y actitudes filosóficas vinculadas al preguntar crítico, la argumentación sólida y el rigor conceptual pueden enlazarse con el campo filosófico de la axiología, y otros campos filosófico-prácticos como la ética y la filosofía política para ofrecer marcos y prácticas reflexivas, fundadas y críticas (aunque naturalmente no únicos) para el abordaje de las cuestiones valorativas. En particular, para reconocer la complejidad de esos abordajes, y su distancia crítica con los dogmatismos o relativismos de sentido común acerca de las cuestiones valorativas. Aportan también en la expresión de un marco más general y una toma de posición explícita y argumentada para la enseñanza de las ciencias naturales orientada a la reflexión sobre sus fines, y especialmente para su relevancia en la formación para una ciudadanía democrática. Es aquí donde la educación filosófica tendrá mucho que aportar en la formación de docentes de ciencias naturales.

Referencias bibliográficas

- Aduriz Bravo, A. & Izquierdo-Aymerich, M. (2021). “Tres concepciones educativas sobre el pensamiento crítico: Notas útiles para la enseñanza de las ciencias de la vida y la salud”. En A. Estany, A. y D. Casacuberta (2021), *Epistemología e innovación en medicina*. Madrid: Plaza & Valdés (pp. 117-124).
- Carnap, R. (1993). *Autobiografía Intelectual*. Barcelona: Paidós.
- Cassam, Q. (2023). “Misunderstanding vaccine hesitancy: A case study in epistemic injustice”, *Educational Philosophy and Theory*, 55(3), 315-329.
- Cassam, Q. (2019). *Conspiracy Theories*. Cambridge: Polity Press.
- Contributors (2018). *Science & Education*, 8, 105-106.
<https://doi.org/10.1023/A:1017105517101>
- Couló, A. y Zamudio, A. (2022). “Supuestos epistemológicos, ontológicos y valorativos en el aprendizaje y enseñanza de las ciencias”. En Z. Monroy Nasr, R. León Sánchez y G. Álvarez Díaz de León (eds.), *Epistemologías intuitivas en la enseñanza y aprendizaje de la ciencia y de la filosofía*. México: Facultad de Psicología y DGAPA, UNAM.

- Couló, A. (2018). "Philosophy of Science in Science Teacher Education: Meeting some Challenges". En M. E. De Brzezinski Prestes y C. Celestino Silva (eds.), *Teaching Science with Context. Historical, Sociological and Philosophical Approaches*. Cham: Springer (pp. 389-404).
- Couló, A. (2014). "Philosophical Dimensions of Social and Ethical Issues in School Science Education: Values in Science and in Science Classrooms". En M. Matthews (ed.), *International Handbook of Research in History, Philosophy and Science Teaching*. Dordrecht: Springer, Vol 2, Part IX (pp. 1087-1117).
- Douglas, H. (2016), "Science Communication: beyond the deficit model". En *The rightful place of science. Science, values and democracy*. Consortium for Science, Policy & Outcomes: Arizona State University (pp. 121-151).
- Goldenberg, M. (2021). *Vaccine hesitancy. Public trust, expertise and the war on science*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Höttecke, Dietmar y Celestino Silva, Cibelle (2011). "Why Implementing History and Philosophy in School Science Education is a Challenge: An Analysis of Obstacles". *Science & Education*, 20, 293-316.
- Lacey, H. (1999). *Is Science Value Free?* Nueva York: Routledge.
- Matthews, M. R. (2015). *Science teaching: The contribution of history and philosophy of science*. Nueva York: Routledge.
- Vara, A. M. (2007). "El público y la divulgación científica. Del modelo de déficit a la toma de decisiones", *Revista Química Viva*, 2 (6), 42-52.
- Wakefield, A. J., Murch, S. H., Anthony, A. ... y Walker-Smith, J. A. (1998). "Ileal-Lymphoid-Nodular Hyperplasia, Non-Specific Colitis, and Pervasive Developmental Disorder in Children". *Lancet*, 351 (9103), 637-41.

La autodeterminación como cualidad inmanente y condición de posibilidad de la libertad

Josefina Mazzoni Aranda (UNGS)

Resumen: Este trabajo pretende analizar, desde una perspectiva escéptica de las estructuras de poder, el lugar que ocupa la filosofía en la enseñanza y transmisión del conocimiento. Tiene, por tanto, un objetivo epistemológico, pues pretende ser un punto de partida que sirva de fundamento a la presencia y los propósitos de la filosofía en la enseñanza. Con esta intención, he decidido servirme de la crítica de Max Stirner al idealismo, así como incorporar algunos elementos de la pedagogía libertaria.

En relación al primer punto, el objetivo es visitar la noción de libertad expuesta en *El Único y su propiedad*, en el marco de la concepción del aprendizaje presente en la obra. Esta servirá de base para pensar una propuesta educativa que tenga por objetivo la emancipación de los individuos. Por otro lado, se examinarán diversos aspectos del corpus de la pedagogía libertaria para explorar cómo podemos integrar la perspectiva de Stirner en este contexto. Asimismo, se pretende destacar la relevancia del pensamiento filosófico stirneriano en la enseñanza, en tanto significa un quiebre con las estructuras metafísicas que dan forma a la realidad y nos convierten en sus *poseedores* con el fin de perpetuarse.

Palabras clave: educación; libertad; autodeterminación; nihilismo; pedagogía libertaria.

Introducción

Este trabajo pretende analizar, desde una perspectiva escéptica de las estructuras de poder, el lugar que ocupa la filosofía en la enseñanza y transmisión del conocimiento. Tiene, por tanto, un objetivo epistemológico, pues pretende ser un punto de partida que sirva de fundamento a la presencia y los propósitos de la filosofía en la enseñanza. Con esta intención, he decidido servirme de la crítica de Max Stirner al idealismo, así como incorporar algunos elementos de la pedagogía libertaria.

En relación al primer punto, el objetivo es visitar la noción de libertad expuesta en *El Único y su propiedad*, en el marco de la concepción del aprendizaje presente en la obra. Esta servirá de base para pensar una propuesta educativa que tenga por objetivo la emancipación de los individuos. Por otro lado, se examinarán diversos aspectos del corpus de la pedagogía libertaria (como la noción de autoridad) para explorar cómo podemos integrar la perspectiva de Stirner en este contexto. La idea es trazar puntos de encuentro entre el nihilismo stirneriano y los elementos básicos de las propuestas educativas anarquistas. Asimismo, se pretende destacar la relevancia del pensamiento filosófico de Stirner en la enseñanza, en tanto significa un quiebre

con las estructuras metafísicas que dan forma a la realidad y nos convierten en sus *posesos* con el fin de perpetuarse.

Autodeterminación: un punto de partida para pensar la libertad

Stirner realiza una ontología del individuo a través de la cual devela las estructuras metafísicas en las cuales estamos inmersos. Su filosofía hace patente el nihilismo en el cual los seres humanos nos encontramos. En base a ello, su idea de libertad discrepa de aquello que normalmente entendemos por dicho concepto. Lo que hará Stirner es, entonces, redefinir el concepto de libertad. “He fundado mi causa en nada” (1976, p. 13) expresa en la introducción de su obra. Inmediatamente relata cuáles son las causas por las cuales lucha el individuo: Dios, la libertad, la justicia, la verdad, la patria, entre otras. Cualquier causa es legítima, excepto la propia causa. En el fondo, dirá Stirner, toda causa es egoísta. La distinción entre aquellos que abrazan una causa abstracta y aquellos que defienden su propia causa radica en el grado de conciencia sobre el egoísmo personal. El primero a menudo carece de esta conciencia, lo que puede llevarlo a someterse a la servidumbre. En contraste, la libertad se manifiesta como la disposición de despojarse de las ideas impuestas, junto con la capacidad de cuestionarlas.

Todas estas categorías mencionadas (dios, patria, pueblo, verdad, libertad) no son para Stirner más que palabras carentes de un contenido real. Por eso, al final de la introducción declara: “nada está por encima de mí” (1976, p. 15), reconociendo así un estatus ontológico superior en el individuo concreto, que no es el individuo universal, ni el sujeto, ni el hombre. Estas categorías formarían parte de las abstracciones de las que Stirner pretende librarse; se refiere, en todo caso, a un *yo* que escapa a cualquier construcción o estructura ideal.

El reconocimiento del estatus ontológico del individuo nada tiene que ver con una idea de libertad ilimitada, al contrario, según Stirner no podemos gozar de libertad absoluta: el sólo hecho de querer volar y no poder a causa de nuestra incapacidad natural de hacerlo es un ejemplo de ello, con lo cual, una libertad de tales características es impensable. Aquí se hace patente no solo la crítica a la noción de libertad como idea y, en consecuencia, como *fantasmagoría*, sino también la crítica a aquellas teorías sociopolíticas que han defendido esta perspectiva, a saber, el liberalismo y el comunismo, que se encuentra detallada en su obra capital. Nada ni nadie puede arrebatarme mi individualidad, ni siquiera la comunidad. Distingue, entonces, dos tipos de sociedad: aquella que limita mi libertad, es decir, aquella que se basa en la unión o asociación de individuos, y aquella que me arrebatara mi individualidad y que pretende un poder para sí misma por encima de mí. En la primera, la restricción de mi libertad asegura mi individualidad, en la segunda, en cambio, lo abstracto ocupa mi lugar.

En base a lo anterior, Stirner sostiene que la sociedad no puede definir el concepto absoluto del bien, por lo tanto, no debe imponer su visión del bienestar a los individuos. Cada uno de nosotros tiene su propia noción de lo que es el bien y la capacidad de discernir lo que nos beneficia. No necesitamos que la sociedad, el Estado o la religión nos indique cómo alcanzar nuestro bienestar. Con respecto a esto, Stirner enuncia lo siguiente sobre la niñez:

Nos deslizamos poco a poco a través de todo lo inquietante, a través de la fuerza temible del látigo, a través del rostro enojado de nuestro padre, y detrás de todo descubrimos nuestra *ataraxia* y ya nada nos incomoda, ya nada nos espanta; tenemos conciencia de nuestro poder de resistir y vencer, descubrimos que nada puede violentarnos. (1976, p. 19).

Aquí aparece por primera vez en el texto lo que el autor va a entender por aprendizaje en un sentido general, aquello que nos permite establecer un contraste entre lo bueno y lo malo. Al respecto de la intención absurda de definir desde una poltrona el bien y el mal, Stirner sostiene que ni uno mismo ni la propia causa pueden definirse según lo bueno y lo malo. En otras palabras, las acciones individuales no deben verse doblegadas a posiciones metafísicas como la construcción del bien y del mal desde los parámetros de la moral, ya que sería poner un sistema en lugar del individuo. Así surge la noción de *fantasmagoría*, a saber, una idea que, en tanto idea, no tiene una existencia real pero que, aun así, será el espectro que mantenga poseso al individuo. Esto constituye un atentado contra el pensamiento crítico, e implica subestimar nuestra capacidad de autodeterminación.

Por otra parte, la noción que Stirner tiene de la propiedad refiere a la capacidad de hacernos cargo de las interpretaciones humanas del mundo: ni la organización bajo un Estado, ni la religión, ni la idea de pueblo son cosas ajenas, externas o místicas, sino abstracciones, en última instancia creadas por el hombre. Nada está por encima del creador, dirán algunos, lo cierto es que en lo que respecta a la reducción del mundo, de la vida, el ser humano es, en palabras de Nietzsche¹⁰⁶, un astuto creador de ficciones de las que se ha olvidado que lo son.

Crítica al sistema educativo y una propuesta desde las pedagogías libertarias

La crítica de Stirner al modelo educativo se centra en su objetivo de implantar sentimientos a entidades consideradas sagradas, desde la sociedad hasta el bien común y el Estado. En ese sentido, no se enseña a los niños a servirse de los mecanismos disponibles, sino

¹⁰⁶ En el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873) Nietzsche presenta la verdad como un conjunto de metáforas y metonimias (una ficción del lenguaje) que se ha olvidado lo que es. Podríamos considerar la propuesta de Stirner como un antecedente a esta idea.

a quererlos por sí mismos en tanto son intrínsecamente buenos. A esta lógica educativa responden, en general, los programas de estudio implementados en las escuelas. Si bien la denuncia del autor es enunciada en base a la crítica de la educación de su tiempo durante el siglo XIX, podemos observar esta intención incluso en los objetivos de la educación secundaria argentina actual según su diseño curricular, a saber “la formación de ciudadanos y ciudadanas, la preparación para el mundo del trabajo y para la continuación de estudios superiores”¹⁰⁷ (Bracchi y Paulozzo, 2011, p. 5).

Stirner va a desconocer cualquier objeto sagrado que se encuentre por encima del individuo concreto de carne y hueso. En definitiva, la crítica al sistema educativo no reside en el contenido en sí, sino en la intención de la enseñanza. En relación a esto, sostiene:

Todas las verdades inferiores a mí son bienvenidas; pero aquellas verdades que se ponen por encima de mí, aquellas verdades por las cuales debería guiarme, las desconozco. No hay verdad por encima de mí, porque por encima mío no hay nada. (1976, p. 360).

En el momento en que el ser humano deja de servirse de las convenciones para su propio bienestar es cuando se subordina ante ellas, en lugar de subordinarlas para sí. A Stirner, más que proponer un proyecto político o educativo, le interesa indagar en las condiciones de posibilidad de esta “servidumbre voluntaria”. Aquí podemos evidenciar uno de los orígenes de dicha problemática, a saber, que el valor que nos otorgan las instituciones no va más allá de la cosificación. Nos enseñan que no somos más que recipientes vacíos que tanto ellos, en primer lugar, y luego nosotros, debemos llenar con sus ficciones. Una vez detectadas las causas de esta enfermedad es que será posible erradicar el problema.

Ahora bien, la educación según el paradigma anarquista no puede estar privada del rechazo a la autoridad ni, en consecuencia, del valor de la libertad y la autonomía: así como no debería aceptar ser sometido en contra de mi voluntad por otro particular, tampoco debería admitir esto por parte de un Estado, de una religión o de cualquier institución. En todo caso, retomando la idea de asociación de Stirner, puedo renunciar a ciertos aspectos de mi libertad en la medida que eso contribuya a la realización de mi individualidad y en tanto lo considere beneficioso. Sin embargo, no puedo pretender que esta forma de organización valga para todos. En la teoría anarquista esto se conoce como asociación libre y voluntaria, lo que para Stirner

¹⁰⁷ La crítica de Stirner a la formación de meros eruditos y/o ciudadanos puede encontrarse en su texto *El falso principio de nuestra educación o Humanismo y Realismo* (1842), análisis del cual nos ocuparemos con más detalle en otro trabajo.

sería la asociación de egoístas. De esa manera también debe funcionar la educación, es decir, debe ser autogestionada por las personas que forman parte de la escuela, lo cual supone un dominio de los contenidos y de la metodología en base al estudio objetivo de las necesidades humanas. En otras palabras, lo que se implemente en materia educativa no debe estar contaminado por las exigencias de las instituciones, sino que las personas que se encuentran en la escuela deben ser capaces de juzgar la utilidad y el valor de los contenidos. En ese sentido, la educación, para Stirner, no tiene un valor en sí misma e incluso puede entorpecer la formación de personas libres:

El principal problema de la sociedad moderna es que está repleta de gente educada y no de gente libre. La escuela es el lugar de aprendizaje de la sumisión, una primera institución que prepara para la iglesia, el Estado, el partido, etcétera. (Cuevas Noa, 2003, p. 89).

El problema que aquí se presenta es la santificación del objeto, es decir, cuando el individuo deja de reconocerse como su creador. Esto hace que el primero se vuelva independiente del segundo (D'Angelo, 2018) y, de esa forma, la libertad y la autonomía son interpretadas como dadas desde afuera. Al reconocer en el objeto creado un estatus ontológico superior al creador, el individuo se convierte en dependiente de su propia *fantasmagoría*. Los fundamentos del Estado moderno, basados en un hipotético estado de naturaleza, han otorgado a este monstruo amorfo una soberanía respecto del ciudadano. El ciudadano es, entonces, objeto del Estado, y como objeto no puede cuestionar su poder y mucho menos su existencia: nacemos, crecemos, aprendemos y vivimos bajo su dominio. Es por esto que, en tanto santidad, le debemos fe y homenaje. El individuo se convierte en ciudadano en el momento en que se transforma en un instrumento servil y útil para su perpetuación (del orden, de la ley, del Estado mismo).

Si la educación tiene por objetivo la formación de buenos ciudadanos, entonces, no es una educación libre. En cambio, prestar atención a las necesidades que como seres humanos compartimos garantiza el bienestar individual y colectivo. Los contenidos escolares lejos deberían estar de la intención de perpetuar estructuras sociopolíticas y sistemas económicos, en tanto, según lo anteriormente dicho, no son más que ideas en contraste con la inagotabilidad del mundo. Entonces, cabe preguntarse, qué contenidos debería impartir la escuela. Quien puede darnos una respuesta a esta incógnita es M. Bakunin, al expresar:

Cuando se trata de zapatos, prefiero la autoridad del zapatero; si se trata de una casa, un canal o de un ferrocarril, consulto la del arquitecto o del ingeniero [...]. Pero no dejo que se impongan a mí ni el zapatero, ni el arquitecto, los escucho libremente y con todo el respeto que merecen su inteligencia, su carácter, su saber, pero me reservo mi derecho incontestable de crítica y de control. [...] no reconozco autoridad infalible, ni aún en cuestiones especiales; por consiguiente, no obstante, el respeto que pueda tener hacia la honestidad y la sinceridad de tal o cual individuo, no tengo fe absoluta en nadie. (2008, p. 32).

Es menester, en este sentido, reconocer la autoridad de quien tiene el conocimiento para llevar adelante una tarea. Sin embargo, lo que debe ponerse en cuestión, es el carácter ilimitado de la autoridad. Este es un punto en el cual la escuela debe hacer hincapié desde la primaria: si bien existen profesionales que poseen conocimientos que nosotros no, eso no significa que le debamos fe absoluta a su persona o a su saber. Más allá del conocimiento especializado, la escuela debería preocuparse por formar individuos con pensamiento crítico respecto de las decisiones cotidianas en pos de su autodeterminación. Así, si pensamos en lo que respecta a la medicina, es más importante cuidar individualmente la salud y no depender únicamente del veredicto del médico. Este último es, más bien, un complemento a los cuidados que uno mismo debe asegurarse. La salud no es objeto exclusivo de la medicina, la salud es objeto de cada uno de nosotros: desde la alimentación y la higiene, pasando por la forma correcta de respirar, hasta el ejercicio corporal y el buen descanso.

Es paradójico que, en una sociedad como la nuestra, con sus avances tecnológicos y científicos, los individuos sean cada vez menos libres y estén cada vez más enfermos. Ivan Illich es muy claro al respecto cuando sostiene que el ser humano moderno está confundido sobre aquello que entiende por salud, educación y bienestar. Se supone que el avance del conocimiento nos hace más libres, sin embargo, somos cada vez más dependientes de las instituciones. En palabras de Illich: “Se confunde el tratamiento médico tomándolo por cuidado de la salud, el trabajo social por mejoramiento de la vida comunitaria, la protección policiaca por tranquilidad, el equilibrio militar por seguridad nacional, la mezquina lucha cotidiana por trabajo productivo” (2021, p. 191). En definitiva, hemos permitido que las instituciones modernas moldeen nuestra visión del mundo. Somos espectadores de un paradigma que debemos perpetuar, brindándole culto sin la posibilidad de cuestionarlo o pensar que podría ser reemplazado por otra cosa. Al fin y al cabo, la educación bajo el monopolio de las instituciones no hace más que producir sujetos útiles para el consumo de los productos de todas sus estructuras: religión, política y mercado. En tanto no veamos a los niños como seres autónomos

y promulguemos una educación libre, estaremos transformando la educación en un negocio promotor de un nuevo tipo de esclavitud.

La filosofía: una disciplina desplazada y pervertida

Al comienzo de este trabajo se puso de manifiesto el propósito principal del mismo, a saber, la justificación de la presencia de la filosofía en la educación, en el marco de la crisis educativa que anticipó Stirner en el siglo XIX. El interés de la filosofía parece ser inexistente, en tanto los saberes que la componen no responden a lo que comúnmente entendemos por utilidad. Sin embargo, si pensamos la utilidad según su raíz etimológica que refiere a la cualidad de poder ser usado, la utilidad de la filosofía bajo el paradigma stirneriano estaría al servicio de la autodeterminación. Por lo general, nos negamos a pensar que la filosofía tenga utilidad alguna en el marco de una sociedad como la nuestra, es por eso que es menester invertir los roles: es a través de la filosofía que somos capaces de juzgar la utilidad de los saberes. Es a través del pensamiento crítico y verdaderamente libre que podemos pensar y juzgar aquello que sirve a mi causa, pues incluso si consideramos que el conocimiento posee un valor en sí mismo, estaremos refiriéndonos a una retribución intelectual.

Ahora bien, es curioso que la filosofía sea una disciplina que tenga tan poca presencia en la escuela. Deberíamos, en todo caso, preguntarnos por qué y a quién le conviene que eso suceda de esta forma. Pero más allá de eso, deberíamos procurar ser poseedores de argumentos que verdaderamente justifiquen la impartición de dicha disciplina. Si son los filósofos los encargados de pensar y construir las estructuras del mundo, entonces, desde la filosofía se debería pretender formar individuos que sean capaces de cuestionar y pensar nuevas estructuras del mismo, se puede apreciar en esto una tendencia a afianzar la igualdad entre las personas. Asimismo, si desde la filosofía pretendemos dar respuesta a los problemas que nos aquejan como sociedad, es necesario ser conscientes de ellos y no reducir el ejercicio filosófico a un mero ejercicio ocioso. En otras palabras, es necesario encontrar el lado práctico de la filosofía puesto en contexto. Aunque parezca contradictorio a las afirmaciones de Stirner, debido a que sostiene la legitimidad de la defensa de la propia causa, mientras que la educación está pensada más allá de uno mismo (del *yo*), ambas perspectivas se encuentran en la siguiente consideración: la filosofía en el contexto educativo debe perseguir el propósito de formar seres libres que sean capaces de ser propietarios de sí y de su propia causa. Puede haber aquí un punto de partida para pensar cuáles son los contenidos que deben ser enseñados en la escuela.

Referencias bibliográficas

Bakunin, Mikhail, (2008). *Dios y el Estado*. Utopía libertaria.

D'Angelo, Valerio (2018). “San Max releído. Una defensa de Stirner contra Marx”. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 13, 235-255.

Diseño Curricular. 2. Educación Secundaria. 3. Filosofía I. Bracchi, Claudia, coord. II. Paulozzo, Marina (coord.).

Illich, I. (2021). *Obras reunidas, I*. Fondo de Cultura Económica.

Cuevas Noa, Francisco José (2003). *Anarquismo y educación: la propuesta sociopolítica de la pedagogía libertaria*. Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.

Stirner, Max (1980). *El falso principio de nuestra educación*. S-D.

Stirner, Max (1976). *El Único y su Propiedad*. México: Pablos Editor.

La afirmación del Otro como alumno a partir de Lévinas y Cerletti

Ailén Obreque Morales (UNS)

Resumen: Emanuel Lévinas postula la necesidad de una “filosofía de la heteronomía” a partir de una crítica al modo de hacer filosofía en Occidente. Alejandro Cerletti, por otra parte, insiste en la necesidad de un vínculo entre la enseñanza de la misma y el ejercicio mismo de filosofar. Resulta fructífero tanto didáctica como filosóficamente que la actividad del docente se lleve a cabo a partir de los aportes de Lévinas en su filosofía de la alteridad o, en otras palabras, que el ejercicio del enseñar filosofía (por ende, de filosofar) se realice desde dicha alteridad levinasiana. Esto se lleva a cabo reconociendo la alteridad del alumno como Otro, es decir, enfocando la relación enseñanza-aprendizaje en la figura de los estudiantes teniendo en cuenta que cada uno de ellos es un mundo de subjetividades que no puede reducirse a las representaciones del docente.

Palabras clave: Lévinas; Otro; alumno; Cerletti; docente.

Introducción

Esta producción se propone establecer una relación entre el campo de la didáctica y el campo filosófico, más específicamente, dentro de este último, el campo ético. Como futura docente de filosofía, considero que es fundamental establecer un vínculo con los estudiantes considerando los aportes del último campo mencionado dentro del terreno filosófico. Teniendo esto en cuenta, mi objetivo principal será establecer un modo de acercarse al alumno a partir de los aportes de Emanuel Lévinas.

El filósofo considera que el pensamiento occidental no ha hecho más que silenciar otras miradas y que han subsumido otros modos de accionar a sus propias representaciones. Por lo tanto, invita a lo que en *Descubriendo la Existencia con Husserl y Heidegger* (2006) llama “lanzarse al desierto” del mismo modo en el que lo hizo la figura bíblica de Abraham. Este lanzamiento representa un arrojarse hacia el Otro, es decir, afirmarlo como tal, suspender las representaciones de Lo Mismo para abrirse a la alteridad. Este tópico es profundizado en *Totalidad e Infinito* (2002).

Por otra parte, Alejandro Cerletti en *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico* (2008), aborda el problema de cómo enseñar filosofía e insiste en una relación constante entre hacer esto último y el ejercicio de filosofar. De esta manera, el docente muestra

(y al mismo tiempo se muestra) en una acción en la cual expresa el filosofar interviniendo constantemente sobre textos, problemáticas o sobre determinadas temáticas con una determinada mirada filosófica. Analizaremos cómo influye en el estudiantado la manera en la que se lleve a cabo este ejercicio.

Ética levinasiana en contextos educativos

A lo largo de su obra, Cerletti hace un constante hincapié en la relación entre lo que se enseña y el cómo se enseña, es decir, para él la concepción que todo docente tenga sobre la filosofía influirá activamente sobre el modo en el que se enseñe la misma. Por su parte, Lévinas categoriza a la ética como filosofía primera. Esta denominación remite a una separación con Heidegger, cuyo foco de importancia se encontraba en la ontología y cuyas obras han influenciado considerablemente al filósofo lituano a pesar de que en este caso decide tomar una vía distinta. Paula Gil Jiménez lo explica del siguiente modo:

Lévinas propondrá pensar de nuevo la filosofía entendiendo a ésta no ya como amor a la sabiduría, sino a la inversa, como la sabiduría que nace del amor. [...] Por ello, hemos de tomar distancia del cogito, del sistema y de lo lógico, pues estos tres términos son los que habían caracterizado al pensamiento occidental hasta el momento, y crear una filosofía de la diferencia ya que lo importante no es el ser, lo concreto, sino la diferencia. (2005, p. 3).

Con “diferencia” la autora se refiere al separar al Otro del Yo, de las representaciones de este último. Lévinas considera que el Yo, así como todo lo significado, es tal porque hay un Otro que nombra, y si no hay quien nombra y significa entonces no hay esencia posible.

Si aplicamos esta importancia de la ética al contexto educativo, entonces tendremos como resultado que para enseñar filosofía será necesario fomentar en los estudiantes principios éticos y no sólo eso, sino también que el docente enseñe a partir de esos mismos principios éticos. Si nos basamos en principios levinasianos, tenemos como resultado que la enseñanza de la filosofía deberá poner el foco de importancia en el Otro; si entendemos al docente como un Yo, entonces dicho foco estará en el “Otro alumno”.

Jiménez afirma que “el punto de partida del pensamiento filosófico no ha de ser el conocimiento, sino el reconocimiento” (2005, p. 5). En este sentido, hay una responsabilidad frente al Otro de la cual no puedo escapar, el Otro me exige respuesta. Con el “Otro alumno” sucede exactamente esto: el Yo docente tiene frente a él un estudiante con una alteridad que exige no ser encasillada, no ser silenciada. A su vez, como docente se ve sumergido en una

responsabilidad con ese alumno de la que no puede escapar y que, de hecho, él mismo ha elegido asumir. Tiene la responsabilidad de guiarlo, de enseñarle, de ofrecerle un acompañamiento desde su propia concepción de la filosofía que, considero, resulta enriquecedor si se toma la ética levinasiana como dicha concepción.

El desarrollo de esta ponencia analiza la obra de Cerletti poniéndola en relación con elementos levinasianos con el objetivo de exponer la importancia de ofrecer un diálogo entre la ética levinasiana y la enseñanza de la filosofía.

La filosofía y el alumno como Otro

Además de la alteridad del alumno tenemos otro foco interesante: si leemos la obra de Cerletti nos encontraremos con que la misma filosofía aparece como un Otro frente al cual el Yo tiene una responsabilidad.

El autor da cuenta de que, para profundizar en la manera de enseñar filosofía es necesario preguntarse qué es la filosofía para uno como docente, la cual es una pregunta que, como sabemos, no tiene una respuesta única y certera. El hecho de que Cerletti conciba una problemática en la delimitación como objeto de la filosofía al pensar cómo transmitirla, habla de la imposibilidad de penetrar por completo en su esencia.

Para hablar de lo impenetrable, Lévinas utiliza la metáfora del rostro: el rostro es aquello que es único del Otro, es lo irreplicable, lo irrepresentable, el símbolo de lo infinito, de lo que no se puede delimitar.

La pregunta lógica que surge frente a esta perspectiva es: si pensamos a la filosofía como “Otra” ¿Cómo tomarla como objeto de transmisión? El capítulo primero de *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico* tiene esta pregunta presente constantemente. Parecería ser que la misma filosofía no se deja conceptualizar y, de hecho, parecería ser que es ella quien me invita a mí a que me adentre en ella, no soy yo quien elige hacer filosofía, sino que es esta la que me elige a mí. Yo, por mi parte, decido abrirme a ella, decido dejar que me angustie, que se me presente como inaccesible.

La pregunta, por lo tanto, sería más bien cómo hacer para que los estudiantes dejen entrar a la filosofía. El docente, más que tomarla como un objeto de enseñanza estrictamente delimitado, invita al estudiante a abrirse a la misma y a asumir la responsabilidad que ella exige, así como en Lévinas el Otro exige responsabilidad al Yo.

De lo anterior podemos decir que el enseñar filosofía tendría que ver, entonces, con mostrar las limitaciones de lo real y tratar de que los estudiantes se vean interpelados por ciertos interrogantes. La cuestión, entonces, es el preguntar filosófico que no se conforma con las

primeras respuestas ni con un saber que siga conteniendo supuestos. Por esto, “no habría, entonces, un preguntar filosófico ‘en sí’ como si las preguntas filosóficas pudieran ser objetivadas sin el compromiso que supone asumirlas en toda su magnitud” (Cerletti, 2008, p. 25).

Para el autor, sin embargo, esto no representa una desventaja, por el contrario, considera que la insatisfacción de no poder dar con un saber sin supuestos tiene como consecuencia la riqueza del campo filosófico, ya que ese vacío que nunca se termina de llenar es lo que mueve a filosofar desde distintas perspectivas.

Lo mismo ocurre con los estudiantes: cada uno de ellos es una subjetividad que el docente nunca termina de conocer; en términos levinasianos, cada uno de los alumnos trae consigo un rostro, una particularidad a la cual el docente nunca termina de acceder, que nunca puede encasillar en sus propias limitaciones. Como ocurre con la filosofía, la alteridad de los alumnos es, también, una ventaja; ya que la diversidad de miradas y contextos aumenta el campo de posibilidades de las cuales partir para filosofar y para enseñar a filosofar, y habilita, también, a que el docente sea quien aprenda desestabilizando la asimetría entre la figura del profesor como transmisor y la figura del estudiante como receptor.

Cuando el docente no percibe este ventajoso campo de subjetividades en los alumnos y en la filosofía, cuando se arraiga a métodos tradicionales, cuando no cuestiona su manera de enseñar ni busca fomentar una perspectiva crítica en los alumnos ignora esa responsabilidad que lo llama y hace oídos sordos a la alteridad que le ofrece nuevos aprendizajes y nuevas posibilidades de enseñanza para encasillarse en su Yo. En otras palabras, el terror al Otro alumno, al lanzamiento al desierto de Abraham, muchas veces conlleva un encasillamiento en lo tradicional y una negación de la subjetividad del alumno que no permite percibir que la diversidad de subjetividades es, también, parte de la riqueza filosófica.

La filosofía y lo “útil”

Cerletti refiere a una cuestión que hasta el día de hoy continúa resonando: el por qué enseñar filosofía. En relación con esto problematiza el tema de lo útil: parecería ser que la filosofía no tiene las posibilidades de uso suficientes como para ser valorada en el contexto educativo y laboral. Sobre la utilidad de la filosofía Cerletti plantea lo siguiente:

Por otro lado, también podría apelarse a una respuesta que durante mucho tiempo la filosofía misma se dio. Aquella que asume explícitamente que ella no es ‘útil’ (en el sentido que sirva

para algo específico), sino que es supra-útil, ya que no se ocuparía de las cosas particulares sino del *ser* de las cosas. (2008, p. 45)

Si esta supra-utilidad que conceptualiza el autor no se valora, se debe a que vivimos en un contexto en el cual “lo útil” se relaciona con el funcionamiento del mercado. Limitar la utilidad de las disciplinas a este campo tiene que ver con la conveniencia de la lógica occidental, cuestionada por Lévinas a lo largo de su obra. En otras palabras, la filosofía no sirve porque no concuerda con lo que el Occidente delimita como útil, lo cual reafirma lo que plantea Lévinas cuando muestra que partimos de una lógica que consiste en subsumir los conceptos y las distintas miradas al Yo occidental. La filosofía no “sirve” porque es ella misma la que establece sus finalidades. Por otro lado, está siendo constantemente reinventada y situada en determinados contextos culturales, políticos, sociales, etc. los cuales establecen nuevos usos constantemente.

La enseñanza de la filosofía y el mercado

En el sexto capítulo de *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico* (2008) Cerletti propone algo interesante: cualquier saber o práctica que se enseñe en instituciones oficiales y que deba incluirse en planes de estudios o en diseños curriculares parecería tener que negociar sus condiciones de inclusión en el ámbito educativo. En este sentido, el cuestionamiento filosófico se ve limitado por su necesidad de incorporación al Estado, el cual responde a los objetivos del liberalismo los que, a su vez, se vinculan directamente con la delimitación del Otro, pues buscan crear sujetos exclusivamente funcionales al mercado. En relación a esta cuestión, afirma Cerletti, los objetivos de las escuelas actuales siguen siendo los mismos que promovía el contexto moderno, lo cual se explicita en la relación entre la transmisión y la adquisición de conocimientos (2008, p. 67).

No se puede, por ende, insertar la filosofía en la institución sin cruzarse con estos conflictos:

Si se asocia la filosofía con la difusión de aquel tipo de prácticas, es decir, con lo que *hay que* o *se debe* transmitir, o con la fundamentación de lo que *se debe hacer*, se la convierte en un medio. Se la transforma en un mero instrumento, eminente quizás, pero un instrumento al fin, de justificación y medicación entre ciertos objetivos socioculturales y políticos. (Cerletti, 2008, p. 68)

El autor ejemplifica lo problemático de la inserción de la filosofía en las instituciones con la diferencia entre la enseñanza de la disciplina filosófica “Ética” y “Formación Ética y ciudadana”. Esta última evidencia la intención de vincular lo ético y lo político a partir de una valorización en las decisiones y acciones individuales y no en lo colectivo (pp 68-69). En términos levinasianos, podríamos decir, fomenta la formación de ciudadanos funcionales a la lógica del Yo. Por esto, dice Cerletti, la filosofía tiene la función de ofrecer recursos para pensar el mundo y eventualmente transformarlo. Desde mi consideración, teniendo esto en cuenta, es importante que el docente se cuestione y promueva el cuestionamiento en los estudiantes de esta lógica del Yo para fomentar la importancia de ser sujetos éticos.

El autor, a su vez, sostiene que la exigencia de las autoridades no impide la enseñanza filosófica. Sin embargo, el docente debe buscar cómo, en ese contexto, crear un espacio propio para el cuestionamiento.

Lévinas habla, en relación a esto, de “el Otro del Otro”, el cual Jiménez describe como “un tercero por el que se condicionan las leyes y se instaura la justicia” (2005, p.6). Es necesario tener a este tercero en cuenta, pues para que el Otro entre en relación con el Yo, es necesario un regulador: el Estado, la institución. Ahora bien, es importante que este tercero también se regule por la ética porque, caso contrario, volveríamos a la lógica del Yo.

En general, las normativas escolares y los Diseños Curriculares suelen dirigirse a un alumno ideal sin tener en cuenta factores importantes como la clase social, la distinción de género, etc. Podemos interpretar, en este sentido, un silenciamiento de la alteridad.

Es un buen comienzo, para despertar el deseo de filosofar en el estudiante, promover el cuestionamiento a esta lógica del Yo, a la Institución que regula el vínculo entre el docente y el alumno ya que es este el punto de partida por el cual se dificulta establecer una relación de alteridad entre el docente y los estudiantes. No se puede fomentar la necesidad de ser sujetos éticos sin fomentar la necesidad de ser sujetos críticos.

El lanzamiento al Otro desde la autocrítica

Finalmente, Cerletti resalta la necesidad de que el docente parta de una perspectiva autocrítica a partir de cuatro momentos: primero, un momento reflexivo-crítico en el que se revisen las propias miradas filosóficas y didácticas; segundo, el momento teórico-propositivo en el que se problematice la enseñanza de la filosofía desde diversas perspectivas filosóficas; tercero, el momento didáctico en el cual se seleccione aquello que se va a enseñar; y, finalmente, el cuarto momento que se relaciona con el primero: el docente vuelve a revisar sus miradas, pero teniendo en cuenta su trayecto por la reflexión de su propia práctica.

El lanzamiento al desierto no será fácil ni mucho menos cómodo, la enseñanza de la filosofía tampoco lo es ni tampoco la autocrítica, pero al fin y al cabo termina siendo lo más enriquecedor no sólo en el contexto áulico e institucional, sino también, incluso en un contexto global. El lanzamiento al Otro implica la revisión constante del Yo en la cual se cuestione si efectivamente ha logrado esa apertura.

Conclusiones

Por todo lo dicho, podemos ver que lo enriquecedor del diálogo didáctico-ético en general y entre Cerletti y Lévinas en particular se evidencia en los siguientes puntos:

1- Permite concebir tanto a la filosofía como al estudiante en su riqueza de contextos, posibilidades y puntos de partida. De esta manera, la enseñanza de la filosofía va más allá de lo que sea conveniente para el docente, para la institución y para el Estado; se trata de dar apertura a las diversas disciplinas filosóficas y al mundo de cada uno de los alumnos para descubrir nuevos horizontes. Esto permite un aprendizaje no sólo para los estudiantes, sino también para todos los actores didácticos.

2- Fomenta la ética en los sujetos y la solidaridad en una cultura basada en los objetivos de un mercado liberal que, por el contrario, fomentan valores como la libertad individual, aunque esta conlleve silenciar a otro. De esta manera, promueve una perspectiva crítica de esta lógica occidental que ha perdurado a lo largo de la historia.

3- Demuestra las utilidades de la filosofía que se niegan a ser funcionales a una lógica capitalista del mercado oponiéndose a la mirada de que la filosofía no tiene usos prácticos.

4- Promueve una perspectiva crítica y auto-crítica, en la cual el docente cuestiona y revisa sus metodologías constantemente, e incita al estudiante a cuestionarse a sí mismo, así como también el contexto cultural, político, educativo, institucional y social en el que vive y convive.

Referencias bibliográficas

- Cerletti, A. (2008). *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Gil, Jiménez, P. (2005). “La teoría ética en Lévinas”, *Cuaderno de Materiales* (22). <https://www.filosofia.net/materiales/num/num22/levinas.htm>
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme Salamanca.
- Lévinas, E. (2006). *Descubriendo la Existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.

El arte como maestro de la *Gelassenheit*

Germán Agudiak (UNS)

Resumen: En la filosofía de Heidegger hay una cierta inclinación a dejar que las cosas sean lo que son en sí mismas (*Seinlassen/Gelassenheit*). Contrario al enfoque moderno que reduce las cosas a objetos predecibles para un sujeto cognoscente, Heidegger propone una apertura al acontecimiento. Este enfoque moderno suprime la autenticidad al anticipar y representar y, por ello, es incompatible con el arte, que es la negación de esta actitud gnoseológica. Mediante los conceptos de percepto y afecto¹⁰⁸, busco demostrar que el arte puede ser un maestro para alcanzar aquella serenidad propuesta por Heidegger. Para ello, contrasto los postulados modernos, centrados en la representación objetivante, con las ideas de Heidegger expresadas en «Serenidad» y «La cosa». En «El origen de la obra de arte», la obra de arte se presenta como algo que no puede ser reducido a un simple objeto, ya que lo desborda en un constante traer-a-presencia el acontecimiento. Desde esta perspectiva, el arte revela la ilegitimidad de la representación moderna, ya que guarda una estrecha relación con el acontecimiento y va más allá del sujeto cognoscente.

Palabras clave: Heidegger; arte; modernidad; acontecimiento.

Imagen del mundo

En su ensayo “La época de la imagen del mundo”, Heidegger observa ciertos fenómenos que surgen en la modernidad europea: la aparición de la ciencia moderna y de la técnica mecanizada; la reducción del arte a la estética –entendida como mera vivencia– y del obrar humano a la cultura; y lo que llama desdivinización: un estado de indecisión respecto a dios, en el que la relación con este –al igual que la relación con el arte– se reduce a una vivencia. Este diagnóstico es relevante en tanto varios de sus elementos parecen estar vigentes en la actualidad. Por eso, es importante preguntarnos, como lo hace Heidegger, qué concepción de lo ente subyace a la época moderna.

Para responder a la pregunta, el autor se centra en otra, un tanto más acotada –pero no por eso menos representativa–: ¿en qué consiste la esencia de la técnica moderna? Y la responde mediante la exposición de tres caracteres esenciales: la investigación, el método y la empresa.

En la investigación, el propio conocer aparece como «proceder anticipador», y se instala en un ámbito de lo ente –ya sea la naturaleza o la historia– a partir de proyectar un rasgo fundamental que deben tener los fenómenos naturales. El proyecto se vincula con el sector

¹⁰⁸ Conceptos que trabajan Deleuze y Guattari en «¿Qué es la filosofía?».

abierto de lo ente mediante el rigor de la investigación, que varía en cada proyecto. Por ejemplo, en las ciencias matemáticas de la naturaleza “todos los procesos que quieran llegar a la representación como fenómenos de la naturaleza han de ser determinados como magnitudes espacio-temporales de movimiento” (Heidegger, 2012, p. 66).

El método, por su parte, es donde proyecto y rigor se despliegan y se convierten en lo que son. Para que el sector proyectado se torne objetivo, dice Heidegger, hay que «empujarlo a salir» en su multiplicidad de niveles. Entonces, si los hechos deben tornarse objetivos, pero en su ámbito todo se muestra en el horizonte de una transformación permanente, el representar anticipador debe conseguir fijarlo, representarlo. Lo hace mediante el método: una aclaración en la que, por un lado, lo conocido –esto es, una ley natural, que se pone como hipótesis– fundamenta lo desconocido –un hecho particular– y lo desconocido garantiza lo conocido (la ley se cumple). Así, «el método tiene como meta representar aquello que es constante» (Heidegger, 2012, p. 68).

La empresa, por último, organiza los métodos. Tiene que ver con el hecho de que una ciencia solo sea ciencia en tanto se desarrolle en institutos de investigación. Aquí los métodos, lejos de limitarse a acumular resultados, se utilizan para un nuevo proceder anticipador, de modo que la ciencia se rige –*debe* regirse– por sus propios resultados. De esta manera, se asegura la primacía del método por encima de lo ente, y este se convierte en algo objetivo.

Ahora bien, cabe preguntarnos, ¿cuál es la concepción de lo ente que subyace a todo esto? La respuesta es simple: «solo aquello que se convierte de esta manera en objeto *es*» (Heidegger, 2012, p. 72). Estamos, entonces, ante una objetivación de lo ente, que se da mediante una re-presentación. En ella, se coloca lo ente ante el hombre, de modo que el hombre que calcula pueda tener *certeza* de él. De este modo, la verdad es –desde Descartes, autor de esta interpretación de lo ente– *certeza de representación*.

Pero toda re-presentación requiere, desde aquella interpretación metafísica, un «yo» en donde lo ente se representa. Ese «yo» es el hombre; pero no cualquier hombre, sino el hombre convertido en *subjectum*: aquello «que, como fundamento, reúne todo sobre sí» (Heidegger, 2012, p. 73). Así, lo ente en su totalidad –el mundo– se convierte en imagen: en algo –un objeto– estático, *disponible* para el sujeto que se lo representa. He aquí la concepción de lo ente de la modernidad: una imagen del mundo.

¿Saliendo? de la imagen: el pensar meditativo

La ciencia (moderna) no piensa: la ciencia calcula, reduce lo real a lo calculable. En nuestra época, cada vez más signada por este (no)pensar, resuena el diagnóstico heideggeriano:

estamos –agrego yo: aún hoy– en un momento de huida ante el pensar. No hacemos otra cosa que refugiarnos en nuestra conciencia siempre conocida, siempre consciente; nunca misteriosa, nunca incalculable. Pero, ¿cómo hacer para pensar de otro modo?

Heidegger distingue, en su conferencia «Serenidad» (Gelassenheit), entre el pensar propio de la ciencia –el pensar calculador– y la reflexión meditativa. El primero, ya desarrollado aquí, nunca se detiene, no para a meditar, y es útil en tanto se orienta al desarrollo práctico de la técnica; el segundo, por el contrario, carece de utilidad práctica, y exige esfuerzo, entrenamiento, cuidados y espera. Este es el pensar del que estamos huyendo.

La huida respecto a este pensar implica, para el pensador alemán, un alejamiento de la naturaleza humana, pues el hombre es el «ser pensante, esto es, meditante» (Heidegger, 2002, p. 19). Así, el hombre se mantiene fiel a su esencia en tanto medita sobre lo que le concierne *aquí y ahora*. Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias de esta huida?, ¿es peligroso para el hombre separarse de su esencia?

Pareciera que sí. Nuestro mundo –en esto no muy diferente al de Heidegger– está atravesado inevitablemente por los objetos técnicos que, según el pensador, nos “estimulan, asaltan y agitan hora tras hora” (Heidegger, 2002, p. 21) y, debido a esto, se vuelven lo más próximo. Desde aquella época hasta la nuestra, esta tendencia no ha hecho más que incrementarse: desde los celulares hasta las inteligencias artificiales, todo constituye un progreso de la tecnificación del mundo. El problema, sin embargo, no es que el mundo se tecnifique, sino que no podamos afrontarlo meditativamente, es decir, que no podamos *pensarlo*.

Dado que los objetos técnicos acechan al hombre en todas partes, la relación de este (un *sujeto*) con el mundo se vuelve fundamentalmente técnica: la naturaleza se vuelve «una estación de gasolina» –esto es, un objeto a conocer para dominarlo–, las distancias se suprimen, desde la radio hasta los celulares, mientras el pensar calculador del sujeto cognoscente sigue intentando, con la luz de la razón, iluminar –esto es, dominar– hasta el último rincón del mundo. Todo esto sucede, además, cada vez más rápido.

El problema radica en la unilateralidad de esa relación técnica con el mundo. El verdadero peligro consiste en que el pensar calculador, ese que reduce el mundo a una imagen, sea el único válido y practicado: si esto sucede, nos quedaremos atrapados en esta relación técnica con el mundo-imagen; relación que nos hace perder nuestra esencia, nuestro arraigo – pues lo más próximo ya no es *aquí y ahora*– y nuestra libertad: estamos atados a los objetos técnicos, en una relación de servidumbre.

Una vez más, el paso del tiempo intensifica la relación técnica con el mundo y, por tanto, la fuerza del diagnóstico heideggeriano. Pensemos, por ejemplo, en nuestra actual dependencia respecto a los celulares, y en cómo esta dependencia nos emplaza en un lugar de total disponibilidad, del cual no podemos salir –esto es, una relación de servidumbre. Pero entonces, ¿cuál es la salida? La salida es la Serenidad (*Gelassenheit*): una nueva relación con los objetos técnicos que consiste en dejar que descansen en sí: decir «sí» al uso inevitable y «no» al requerimiento excesivo, es decir, no a la servidumbre.

Esta actitud, como se puede observar, tiene más que ver con un dejar ser, con un desasimiento, que con una actitud activa. A mi juicio, constituye la antítesis de la postura de la ciencia moderna, que reduce el mundo a una imagen para poder disponer de él. La *Gelassenheit*, además, se encuentra en una relación de copertenencia –una no puede ser sin la otra– con la apertura al misterio, actitud que consiste en mantenernos abiertos al sentido oculto del mundo técnico. Para Heidegger, estas dos actitudes nos abren la perspectiva hacia un nuevo arraigo, y “solo crecen desde un pensar incesante y vigoroso” (Heidegger, 2002, p. 29).

Ahora bien, es justo preguntarse, ¿cómo llegamos a este “otro pensar”? ¿Cómo dejamos de ver objetos y comenzamos a ver cosas? Un intento de respuesta, dado por Heidegger, se encuentra, justamente, en “La cosa”. En dicho ensayo llama la atención, primero, sobre la supresión de las distancias del (su) mundo contemporáneo, para luego afirmar: “esta apresurada supresión de las distancias no trae ninguna cercanía” (Heidegger, 1994, p. 143). Y dado que, para él, lo que nos parece más cercano son las cosas, la pregunta deviene en la pregunta por la esencia de la cosa.

La cosa es algo que está en sí, algo autónomo. Por eso, no puede ser un objeto, pues este solo es para el ser humano. La ciencia, por tanto, no puede encontrar la esencia de la cosa, ya que “nunca encuentra nada que no sea aquello que el propio modo de representación de ella ha dejado entrar” (Heidegger, 1994, p. 147). Restringiendo la pregunta a la jarra –como ejemplo de cosa– llega, luego de una serie de disquisiciones, a la conclusión de que la jarra, en «el obsequio de lo vertido» hace permanecer a la cuaternidad que conforma el mundo –cielo, tierra, divinos y mortales– en tanto puede servir como bebida o libación. Sin embargo, cercanía no es, aquí, ausencia de distancias, porque «la cercanía acerca lo lejano, y lo acerca en cuanto lejano» (Heidegger, 1994, p. 154): esa es la verdadera cercanía.

En definitiva, dado que, para Heidegger, la cuaternidad es lo que compone al mundo, podríamos decir que la cercanía no está dada por supresión de la distancia, sino por un *estar aquí y ahora*, involucrado con “lo que concierne al hombre”, es decir, la cosa (la *res*) en el sentido original del término latino. La verdad, ese *estar aquí y ahora*, es acontecimiento: una

apertura de mundo en la que está involucrado el hombre. Eso es lo que genera el hacer cosa de la jarra.

Esta solución –tomar a las cosas como cosas– parece demasiado fácil; sin embargo, experimentar esta relación con el mundo no es tan simple como tomar la decisión. Las cosas aún pueden seguir siendo tomadas como objetos en la medida en que seamos incapaces de salir de la visión miope del representar anticipador. Nuestra relación con el mundo cambiará solamente si dejamos atrás la imagen del mundo y la dinámica sujeto-objeto que la hace posible; esto es, si pensamos más allá del *sujeto*. Pero, ¿cómo hacemos eso?

Ir más allá: el arte como maestro

Si estamos dispuestos a ir más allá, si nos abrimos –como ejercicio de la escucha– a las posibilidades infinitas que nos ofrece el devenir incesante del mundo, existe un “objeto” particular capaz de enseñarnos otro modo de relación con las cosas, con el mundo y con los otros, que se distancia de la univocidad de la imagen moderna del mundo. Ese objeto es la obra de arte.

¿Qué es la obra de arte? Tanto para Heidegger como para Deleuze y Guattari, la obra de arte es algo más que una cosa; es decir que, a pesar de haber sido creada al igual que, por ejemplo, un utensilio, excede ese carácter y lo sobrepasa: la obra de arte es creación en sentido eminente, pues “en la obra, el ser-creación ha quedado expresamente dentro de lo creado” (Heidegger, 2012, p. 47).

Así, cuando entramos en contacto con una obra de arte, sabemos inmediatamente, intuitivamente, que ella ha sido creada. Lo sabemos porque la obra lo *dice*. Para Heidegger, lo que «obra dentro de la obra» es “la apertura de lo ente en su ser, el acontecimiento de la verdad” (Heidegger, 2012, p. 27). La obra de arte, entonces, tiene algo que ver con la verdad. Por ello, lo creado de este modo no desgasta su material, sino que, gracias a esta configuración, el material sale a relucir: es gracias al poeta que la palabra se torna verdaderamente palabra, y dado que «todo arte es en esencia poema» (Heidegger, 2012, p. 52), todo arte *dice* algo. Lo importante aquí es qué dice y cómo lo dice.

Detengámonos por un momento en la noción de acontecimiento. ¿Qué es un acontecimiento? A grandes rasgos, podríamos definirlo como aquello que se escapa de las determinaciones causales, aquello que no se inserta en la sucesión lineal de los hechos: ahí donde tiene lugar lo inexplicable, donde «pasan cosas» que de ninguna manera podrían haberse previsto como conclusiones necesarias, tiene lugar el acontecimiento.

Ahora bien, si el acontecimiento es impredecible, entonces una cosa es clara: el «representar anticipador» de la modernidad es incompatible con el arte. Desde dicha óptica, no hay otra opción más que entender los acontecimientos –por ejemplo, los acontecimientos históricos– como excepciones a la regla en un mundo absolutamente predecible; en un mundo que, en definitiva, no cambia. El arte, como acontecimiento, es lo incalculable: el punto ciego de la modernidad. Es por eso que, desde aquella época hasta nuestros días, se encuentra reducido a una *mera vivencia*. Sin embargo, puede ser más que eso.

Para lograr que el arte, que una obra de arte, se nos manifieste como algo más que una mera vivencia, es necesario –como dije antes– abriarnos a las posibilidades del devenir. Para ello, es necesario un cierto cuidado para con la obra: “el cuidado por la obra es, como saber, el lúcido internarse en lo inseguro de la verdad que aparece en la obra” (Heidegger, 2012, p. 49). Paradójicamente, para Heidegger, es la obra y solo ella la que enseña la correcta manera de cuidarla. Creo que la clave, aquí, reside en ese «internarse» en la verdad de la obra que, a mi juicio, puede entenderse mejor a partir de las tematizaciones de Deleuze y Guattari.

Para dichos autores –al igual que para Heidegger– la obra de arte guarda una estrecha relación con el acontecimiento. Así, “el monumento no conmemora [...] sino que susurra al oído del porvenir las sensaciones persistentes que encarnan el acontecimiento: el sufrimiento eternamente renovado de los hombres, su protesta recreada, su lucha siempre renovada” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 178). El «monumento», que es la obra de arte, encarna el acontecimiento, es el cuerpo del mismo. Pero, ¿cómo llega a ser un monumento?

Un monumento (una obra) es un conjunto de perceptos y de afectos. Estos no son percepciones y afecciones, sino que tienen una característica particular: están *despojados del hombre*. De esta manera, “los afectos son [...] devenires no humanos del hombre, como los perceptos son los paisajes no humanos de la naturaleza” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 170). Así, la finalidad del arte consiste, para estos autores, en “arrancar el percepto de las percepciones de objeto y de los estados de un sujeto percibiente [...] Extraer [...] un mero ser de sensación” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 168).

El artista, entonces, es un creador de perceptos y de afectos; pero, en la medida en que estos están despojados del hombre, “no solo los crea en su obra, nos los da y nos hace devenir con ellos, nos toma en el compuesto” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 177). De esta forma, mediante estos «seres de sensación», el artista añade variedades al mundo, esto es, nos hace percibir, nos hace experimentar algo nuevo, nos muestra otros mundos posibles.

Con todo lo anterior, podría decirse que el arte, en tanto compuesto de perceptos y de afectos que desborda las nociones de sujeto y objeto en un constante traer-a-presencia el

acontecimiento, es una suerte de salida del mundo-imagen en el que nos adentró la modernidad. El proceder anticipador no puede calcular el acontecimiento y, aunque pudiera, aún precisa un *subjectum* que reúna todo sobre sí, en el que se re-presente el mundo en forma de imagen prístina e inamovible, lo que no puede tener lugar en el arte -siempre y cuando ejercitemos el cuidado por la obra.

Dada esta imposibilidad de re-presentación, el arte nos saca -forzosamente- de aquella relación con las cosas (y personas) consistente en emplazarlas en un lugar fijo para disponer de ellas. Nos presenta, en cambio, una alternativa para relacionarnos con el mundo, otra modalidad de relación (o pensamiento) esta vez no de sometimiento, sino de serenidad y apertura al misterio: dejar que las cosas reposen en sí mismas, siendo aquello que son en su devenir constante.

Ahora bien: sabemos que esto ocurre en contacto con la obra de arte, pero podría ocurrir que las enseñanzas del maestro no fueran aplicables en otra esfera ajena a la suya propia. Entonces, ¿cómo trasladar esta nueva modalidad de relación hacia el resto de nuestra existencia?

Hacia una estetización del mundo

Una salida posible, hace tiempo practicada por el Zen, consiste en no separar el arte de la vida, de la experiencia cotidiana, sino en (como quería Nietzsche) convertir la propia vida en una obra de arte. En el Zen, lo determinante no es ya aquello que se observa, sino el cómo se lo observa: la creación está en la propia mirada.

Si tenemos en cuenta el señalamiento heideggeriano de que el utensilio comparte con la obra el hecho de haber sido creado, la solución no suena tan descabellada: solo hace falta aprender a percibir ese ser-creación en todo lo que existe. Quizás, como punto de partida, podría recuperarse la raíz de *physis* –*fyō*–: ese brotar incesante, esa creación continua de la naturaleza, que da cuenta de su devenir perpetuo.

Referencias bibliográficas

Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

Heidegger, Martin (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Del Serbal.

Heidegger, Martin (2002). *Serenidad*. Barcelona: Del Serbal.

Heidegger, Martin (2012). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza.

La recepción de Gombrich de la estética hegeliana

Sofía Milagros Altamirano (UNC)

Resumen: Las dos fuentes fundamentales de este trabajo son la *Estética* de Hegel y *La historia del arte* de Gombrich. Si tenemos en cuenta que las *Lecciones de Estética* son una lectura imprescindible de cierto corpus que compone a la filosofía del arte, y que *La historia del arte* de Gombrich es un ejemplar canónico de la historia del arte en general, resulta significativo preguntarse si el libro de Gombrich aún conserva algunos de los hilos que entretejen la *Estética* de Hegel. En otras palabras, esto sería plantear la pregunta de si *La historia del arte* es hegeliana, lo que daría alguna pauta de la influencia y vigencia de la *Estética* de Hegel hasta el siglo pasado. Para dar respuesta a esa pregunta nos centramos en el ideal hegeliano de las formas particulares de la belleza en el arte porque parece que ahí reside el mayor punto de cercanía en cuanto a los temas que tratan ambos autores. Como cada una de estas formas se corresponde con un período específico en la historia del arte, resulta factible hacer una comparación con las descripciones de Gombrich sobre los mismos períodos.

Palabras clave: estética hegeliana; historia del arte; forma simbólica; forma clásica; forma romántica.

De la forma simbólica

Para Hegel la belleza se trata de una creación del espíritu, por eso la belleza del arte es superior a cualquier producción de la naturaleza, porque justamente “ninguna existencia real expresa lo ideal como lo hace el arte” (Hegel, 2008, p. 88). Pero en tanto que la obra de arte no deja de ser un elemento sensible se puede decir que se encuentra en el punto medio entre la percepción sensible y la abstracción racional. Así, la idea absoluta de belleza lleva consigo ciertos momentos esenciales que deben realizarse de manera exterior, es decir, manifestarse físicamente. Esas manifestaciones no son otra cosa que las tres formas particulares del arte: la forma simbólica, la clásica y la romántica. Estas presentan distintos grados de adecuación con la idea por lo que la perfección o imperfección de la forma artística está enteramente ligada al grado de verdad al que pertenece la idea. Esto es así porque la idea primero debe ser verdadera por sí misma para que luego pueda encontrar la forma adecuada.

La forma simbólica es la que da comienzo al arte y es la que se caracteriza por una falta de correspondencia entre la idea y la forma, que se debe a que la idea en esta instancia es vaga e indeterminada, por eso no encuentra ninguna forma real que le convenga. La realización histórica de la forma simbólica es el arte egipcio. En este periodo del arte hay una clara separación entre el cuerpo y el espíritu, por eso los egipcios se han ocupado en vida de la

conservación de su alma a través del arte para cuando llegue el día de su muerte, por lo que parece no haber mucha diferencia entre la idea y la forma artística. En consonancia, se puede decir que los faraones le dan la misma importancia tanto a la conservación del cuerpo como del alma. Ahí es donde se nota la imperfección y vaguedad de la idea, por lo que puede decirse que “la religión y el arte se esfuerzan para espiritualizarse; no consiguen su objeto, pero lo vislumbran y aspiran a él” (Hegel, 2008, p. 212). Esa inadecuación entre idea y forma se traduce en el arte como la ausencia de libertad que presenta la figura humana egipcia por su completa rigidez, falta de expresión y de vida, pero que, sin embargo, está colmada de espíritu.

En cuanto a Gombrich, si prestamos atención a los capítulos de *La historia del arte* dedicados a los egipcios podemos encontrar distintas concepciones que recuerdan inmediatamente al sistema de Hegel. Una de estas tiene que ver con la noción que refiere a aquella idea imperfecta que no puede conciliarse con la obra misma, lo que deviene en que se le preste la misma atención al cuerpo que al alma. Si bien Gombrich no alude explícitamente a esta concepción, sí hace referencia a una consecuencia que se desprende de ella que es el gran trabajo que dedicaban los faraones a perpetuar su imagen corporal a través de pinturas. Es decir, creían que la imagen corporal representada en las pinturas ayudaría a mantener vivo al faraón. Entonces, parece que espíritu e imagen fueran una sola cosa, lo que encarna esencialmente la forma simbólica de Hegel, pero esta vez en el libro de Gombrich.

De la forma clásica

El fin de la forma simbólica se da cuando la idea se perfecciona y deja de ser una unidad con la imagen. En la forma clásica la idea deja de ser vaga, ahora es libre y por eso el espíritu puede manifestarse completamente en el objeto. Eso significa que la forma exterior le hace justicia a la idea y se identifica con ella. Para que se dé la unión perfecta el espíritu no puede aparecer en su forma infinita, sino que debe manifestarse en una existencia sensible. Pero eso hace que la manifestación sensible pierda su propia determinación en la medida en que se convierte en mera expresión del espíritu, por eso se dice que el espíritu vuelve a la naturaleza, pero solo para dominarla porque hay una pretensión de idealizar y espiritualizar la naturaleza.

La perfecta unión encuentra su expresión en la forma humana y su realización histórica se encuentra en el arte griego. En la civilización griega se creía que las esculturas de los dioses eran la encarnación misma del dios, que el dios estaba en ese pedazo de bronce o mármol esculpido. Esto quiere decir que se llevaba a cabo efectivamente esa unión y correspondencia perfecta entre la idea y la manifestación sensible.

Sobre *La historia del arte*, hay muchas nociones de Gombrich que remiten a la forma clásica. Como esa que dice que cuando se recorren las salas de los museos repletas de esculturas griegas se suele olvidar que se está enfrente de los ídolos que se mencionan en la biblia en la medida en que las personas les ofrecían oraciones y sacrificios, incluso viajaban desde lejos para hacerlo porque “para esas gentes, tales estatuas e imágenes grabadas del profeta eran, al propio tiempo, dioses” (2011, p. 70). Sostengo que en esta noción se puede leer aquella premisa de la forma clásica en donde idea y forma sensible se identifican a la perfección porque de otra manera Gombrich no haría alusión a la fusión entre la obra de arte y la divinidad.

En otro momento Gombrich dice sobre las esculturas griegas que a mayor contorsión menor es la rigidez de las figuras. Esto se puede apreciar en esculturas como las de Praxíteles en las que ya no hay ninguna huella de la rigidez del arte egipcio. Ese efecto se logró porque los escultores elegían de muchos modelos solo las partes que consideraban hermosas y omitían aquellas que no les gustaban. Por eso “hay quien dice que los artistas griegos idealizaban la naturaleza como un fotógrafo retoca un retrato borrando los pequeños defectos” (2011, p. 83). Acá Gombrich usa exactamente el mismo concepto de idealizar la naturaleza que Hegel usa y podría decirse que lo usa en el mismo sentido que Hegel, que tiene la misma idea por detrás porque a través de esa fina selección el artista logra representar la divinidad y dominar la naturaleza. Lo que deviene en que la forma sensible, en este caso el mármol, pierda su individualidad, deje de ser un pedazo de mármol para convertirse en la divinidad, para estar completamente al servicio del espíritu. Se puede decir entonces que acá Gombrich hace un claro guiño a Hegel.

Un último comentario sobre el historiador en relación a la comparación entre el arte egipcio y el griego dice que “el relieve griego ha soslayado todas esas embarazosas limitaciones reteniendo la limpidez y la belleza en la distribución, que ya no es geométrica ni angulosa, sino holgada y flexible” (2011, p. 78). Creo que la clave está en ese “soslayado” que denota cierta superación y no un cambio, una mejoría de la representación griega con respecto a la egipcia en tanto que la forma dinámica de representación del arte griego le da más realidad a sus figuras. Esa relación de superación y mejoría también está presente en el sistema hegeliano en tanto que la forma clásica es superior a la forma simbólica porque en la forma clásica se logra representar mucho mejor el espíritu en tanto que la idea se identifica con la manifestación sensible. Pero también para Gombrich el arte griego es superior al arte egipcio porque el arte griego presenta más realidad que el arte egipcio.

De la forma romántica

A pesar de la perfecta sintonía en la que se encuentran la idea y la forma sensible en la forma clásica, esta no ha penetrado en la esencia de la naturaleza divina, no ha sabido comprender en profundidad los desgarramientos del alma porque como la unión se produce en el ámbito de lo sensible, se niega la misma esencia espiritual. Por eso es que se abre lugar para la última de las formas particulares del arte: la forma romántica. Acá el espíritu encuentra la realidad que le pertenece en su propio ámbito, el espiritual; ahora el espíritu puede pensarse a sí mismo pero esto genera una negación de todo aquello que sea considerado finito y particular, y el problema que eso genera es que al haber un exceso de idea, el arte, al ser sensible, no puede hacerle justicia a la idea en su representación.

El arte del ideal romántico deja la pluralidad de dioses para reconocer a un ser absoluto que depende de sí mismo. Como esencia absoluta, es propio de esta deidad realizarse, lo que debería traducirse en una manifestación sensible. Esta expresión aparece en los hombres como su alma y su principio de vida. Entonces, si el hombre es una manifestación de Dios, el arte adquiere el derecho de usar las formas sensibles y la existencia humana para representar lo infinito del espíritu. En pocas palabras, el arte está habilitado a representar el espíritu, solo debe buscar la forma de hacerlo porque el arte que en verdad es bello y libre se preocupa poco por la forma exterior porque su atención está depositada en la idea y el espíritu.

La realización histórica de la forma romántica se encuentra en el arte del cristianismo por el carácter tan íntimo y la profundidad de su sentimiento. Me gustaría hacer especial foco en la pintura flamenca y holandesa. Hegel dice que los artistas flamencos ya no tienen la necesidad de que los temas de sus pinturas sean estrictamente religiosos, pueden representar los temas más cotidianos de la vida con una carga espiritual inigualable. Así, ese “sentido de la vida real, en lo que tiene a la vez de honrado y alegre, es lo que los pintores holandeses aplican también a la representación de los objetos de la naturaleza” (2008, p. 129). Eso implica que el arte ha logrado captar la esencia y el espíritu de las cosas de la manera más viva posible, alcanzando un grado de verdad y perfección que no se ha visto en otro lado. La libertad artística de los maestros holandeses permite conocer la verdadera naturaleza humana a través de la representación de las acciones más mundanas, acciones en las que “el hombre muestra que es hombre” (2008, p. 131).

Por supuesto que *La historia del arte* de Gombrich tiene algo que decir sobre este periodo. Según Gombrich, los pintores holandeses son bien conocidos por sus exquisitas naturalezas muertas, exquisitas porque era tanto el espíritu que ahí ponían que “sin saberlo, estos especialistas comenzaron a revelar que el tema de un cuadro es mucho menos importante

de lo que se había creído [...], objetos vulgares podían componer un cuadro perfecto” (2011, p. 328). Podemos pensar que esta concepción refiere a aquella noción hegeliana en la que los artistas holandeses ya no necesitaban representar escenas religiosas, una simple naturaleza muerta basta para poder transmitir su profundísimo sentimiento espiritual y religioso.

Esta particularidad de los pintores holandeses se explica mucho mejor en el caso de Rembrandt. Para Gombrich, el rostro del autorretrato del pintor no era de los más bellos, pero eso no es algo que Rembrandt quisiera ocultar, “se contempló con absoluta sinceridad en un espejo; y a esta misma sinceridad se debe el que dejemos de preocuparnos en seguida de la belleza o del aspecto exterior. El suyo es un rostro de un verdadero ser humano” (2011, pp. 321-322). Puede muy bien pensarse que esta cita tiene sustento en los principios de la forma romántica porque alude explícitamente a restarle importancia al aspecto exterior para concentrarse en el aspecto más mundano, pero a la vez más profundo, que es mostrarnos el ser humano tal y como es. Por esto, uno puede aprender por sus cuadros lo que es ser hombre. Para Gombrich, los cuadros de Rembrandt hacen que uno se sienta enfrente de verdaderos seres humanos, con todas sus flaquezas y padecimientos. Todo esto va en perfecta sintonía no solo con la descripción hegeliana de la pintura holandesa, sino con el más alto ideal romántico: que una representación tan trivial emane en exceso el espíritu del hombre, que no es otra cosa que la manifestación de Dios.

Consideraciones finales

Después del recorrido hecho, tenemos la información suficiente para inclinar la balanza en favor de la noción de que los relatos de Gombrich todavía conservan ciertos tintes hegelianos, al menos en el recorte elegido de cada obra. La razón para hacer esta afirmación viene de todas esas similitudes encontradas en las ideas de Gombrich con respecto a las de Hegel; similitudes que no son vagas o una mera coincidencia porque parece que la *Estética* le comparte a *La historia del arte* su espíritu y sus ideas más primordiales. Por eso, es posible encontrar la esencia de algunas ideas hegelianas en la obra de Gombrich. Esto explica un poco el énfasis puesto en el número de citas de ambos autores para que pueda apreciarse en sus propias palabras que en muchas ocasiones las nociones de Gombrich tienen por detrás un sustento en la filosofía de Hegel. Así, el hecho de que *La historia del arte* ha sido ampliamente difundida, tanto entre historiadores como entre cualquier otro tipo de persona que simpatice con los temas, hace que el pensamiento hegeliano que encuentra asilo en el libro de Gombrich sea también ampliamente difundido. Así que no solo una obra filosófica tan importante para el siglo XIX influye todavía en obras prestigiosas y significativas como lo es *La historia del arte*, sino

que a partir de esta las ideas de Hegel siguen cobrando vida en las producciones de los importantes lectores del libro de Gombrich.

Por último, resulta significativo recordar en este momento que el mismo Gombrich es un crítico de la teoría hegeliana porque señala más de una arbitrariedad en las relaciones entre las obras de arte y el espíritu de la época, y denuncia una influencia intoxicante tanto para el mundo del arte como para el de la historia del arte. Sin embargo, es imposible negar que la forma en la que Gombrich piensa y hace historia es, en esencia, hegeliana. De esta manera, Gombrich se posiciona como una figura que no es un mero receptor pasivo del sistema hegeliano, pero sin embargo lo reproduce.

Referencias bibliográficas

Gombrich, Ernst Hans Josef (2011). *La historia del arte*. Colonia del Valle, México: Phaidon.

Gombrich, Ernst Hans Josef (1991). “III “padre de la historia del arte” lectura de las *Lecciones sobre estética*, de G. W. F. Hegel (1770-1831)”. En *Tributos*. México: Fondo de cultura económica (pp. 53-67).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2008). *Estética I - II*. Buenos Aires: Losada.

La intencionalidad y la originalidad en el arte humano y el arte generado por IA. ¿Un abismo insalvable?

Ezequiel Aráoz Martínez (UNT)

Sofía B. Barón D'Arpino (UNT)

Resumen: Este estudio propone llevar a cabo una detallada exploración, tanto filosófica como estética, en torno a la compleja relación entre la expresión artística generada por la inteligencia artificial y la producida por la creatividad humana. Se destaca la atención particular hacia las intrincadas problemáticas asociadas a la intencionalidad y originalidad inherentes a la creación artística. El objetivo central de esta investigación consiste en someter esta conexión a un minucioso examen, sirviéndonos del análisis profundo proporcionado por destacados filósofos como Theodor Adorno, Jacques Derrida y Bruno Latour. Estos filósofos, no solo aportan un sólido marco teórico, sino que también brindan las herramientas conceptuales necesarias para penetrar en las complejidades aparentes que caracterizan la divergencia entre los enfoques artísticos impulsados por la inteligencia artificial y los generados por la sensibilidad humana. Al abordar esta dicotomía, se abren ante nosotros nuevos horizontes que permiten una comprensión más profunda de la naturaleza misma del arte, la tecnología y nuestra relación intrínseca con ambas esferas.

Palabras clave: Intencionalidad; originalidad; arte; inteligencias artificiales; paisaje cultural; arte posaurático.

Introducción

En primer término, se abordará la cuestión de la intencionalidad artística. Según Adorno, el arte humano se caracteriza por una intencionalidad consciente, una capacidad para plasmar intenciones y transmitir significados personales y subjetivos. Sin embargo, estimamos que la inteligencia artificial (IA) carece de esta intencionalidad artística, ya que se basa en algoritmos y patrones preexistentes para generar obras en respuesta a pedidos humanos. Derrida nos permite reflexionar sobre las implicancias de esta falta de intencionalidad humana en el arte generado por IA, cuestionando la autenticidad y el valor artístico de estas creaciones desprovistas de subjetividad y experiencia humana. Asimismo, Latour nos otorgará una perspectiva que nos llevará a contemplar la IA como un actor que carece de la capacidad de establecer relaciones e interactuar con el mundo de manera significativa, destacando así la distancia que separa a la IA de la esencia del arte humano.

En segundo lugar, se abordará la noción de originalidad y su relación con la influencia del contexto en la creación artística. La teoría de Adorno daría cuenta de que las obras generadas por IA carecen de originalidad genuina, ya que se basan en datos y patrones existentes, un

aspecto que también se puede rastrear en Benjamin a partir de la época de la reproductividad técnica y su noción posaurática. Por otro lado, Derrida nos impulsa a cuestionar el concepto mismo de originalidad en el arte humano, argumentando que toda creación está inevitablemente influenciada por el legado cultural y las obras preexistentes.

Un ejemplo fascinante de esta intersección entre intención y originalidad, que abordaremos en este trabajo, es el caso de Pablo Picasso, quien se inspiró en las obras egipcias, entre otras, para reinventar y transformar los elementos encontrados en su propio lenguaje visual.

De la intencionalidad al paisaje cultural

Theodor Adorno caracteriza al arte humano como una forma de resistencia frente a la simplificación y conformidad de la sociedad moderna. Él sostiene que en el arte humano existe una intencionalidad dirigida hacia la resistencia, o una necesidad de transformar la cultura o las normas sociales.

Adorno está convencido de que los parámetros que definen a una obra de arte están vinculados con su intencionalidad en el sentido más profundo de la palabra, ya que la intención representa el deseo humano materializado en un producto, como lo ejemplifica cualquier enfoque materialista. En este sentido, el arte requiere apuntar hacia un fin específico, y este fin está relacionado con la resistencia social frente a la hegemonía y la subsunción del capitalismo y la cultura de masas. La resistencia, desde una perspectiva materialista, siempre tiene un matiz revolucionario que busca transformar la realidad y modificar la naturaleza: “Arte, moralidad, amor sublime, son máscaras de la naturaleza, mediante las cuales ésta regresa transformada y se convierte en expresión en su propia antítesis.” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 297). Esta transformación de la realidad es una característica necesaria para que una obra de arte sea lo que es. Ante la pregunta de qué es el arte, Adorno no podría dejar al azar cualquier definición vaga y engañosa.

Una perspectiva crítica nos obliga a seleccionar solo ejemplares que posean características específicas; por ejemplo, la primera debe relacionarse con la intención del autor de transformar la realidad. En este sentido, la crítica a la cultura de masas presente en la “Dialéctica de la Ilustración” revela un arte corrompido por esta cultura. En lugar de funcionar como un fenómeno de resistencia, contribuye únicamente a la alienación. Tal vez podamos denominar arte al arte comercial, pero estaríamos viendo solo su faceta más corrompida. Producido en masa y diseñado para el consumo rápido, forma parte de la cultura industrial cuyo

único objetivo es generar ganancias y distraer a las masas, con el riesgo de perder la apreciación auténtica y reflexiva del arte.

Este tipo de arte suele carecer de originalidad, ya que se conforma a las tendencias dominantes y busca satisfacer las necesidades de audiencias lo más amplias posible, recurriendo a fórmulas predecibles y simplistas. Por esta razón, a diferencia del arte, las obras comerciales carecen de un carácter disruptivo, al menos según la postura de Adorno. Dicho autor caracteriza al verdadero arte como un modo de resistencia a la estructura social. Esto implica que en el arte humano existe una intencionalidad orientada a la crítica o a la reformulación de estructuras y normas sociales. El autor transforma esta intencionalidad del arte en un paisaje cultural, un paisaje que se vincula directamente con la historia de una cultura y potencia el fenómeno de resistencia:

El paisaje cultural parece obtener su fuerza de resistencia más profunda cuando la expresión de la historia que se manifiesta estéticamente en él está adobada con el sufrimiento real del pasado. La figura de lo limitado hace feliz porque no se debe olvidar la coacción de lo limitador; sus imágenes son un memento. (Adorno, 2004, p. 191)

Podemos decir que en el arte generativo hay una falta de intencionalidad en este sentido. Encontramos aquí un paralelismo con los planteamientos de Adorno en relación al arte comercial. Esto se debe a que, a diferencia del arte humano, que contiene valor intrínseco por el mero hecho de ser arte y producto de la intencionalidad de resistir a la cultura, el arte comercial y el arte generado por inteligencias artificiales no parecen poseer tal valor. No hay en ellos dicha intención desafiante y disruptiva del status quo.

La genialidad en la originalidad del autor a partir de su experiencia del mundo

La intencionalidad artística también se refleja en la originalidad de las obras, la cual implica un proceso llevado a cabo por el artista que consiste en la reunión y selección de elementos presentes en la cultura. En el caso del arte generativo, esta selección también ocurre, pero de manera diferente, ya que la inteligencia artificial recopila datos y, mediante algoritmos, produce sus obras. La diferencia en estos procesos radica en que, en el caso del artista humano, la selección proviene de la valoración personal del artista y de lo que pretende plasmar desde su construcción subjetiva y contextual. En cambio, la inteligencia artificial carece de esas particularidades que caracterizan a los artistas humanos.

Latour (2005) nos ofrece una perspectiva que nos lleva a considerar la IA como un actor que carece de la capacidad para establecer relaciones y para interactuar con el mundo de manera significativa, resaltando así la distancia que separa a la IA de la esencia del arte humano. La IA parece no formar parte del fenómeno de construcción de un paisaje cultural. No ha vivido la historia de los pueblos ni se ha inspirado en lo subjetivo de las experiencias vividas en el mundo humano.

Desde la perspectiva de Latour, la distancia entre la IA y el arte humano podría atribuirse a la falta de conciencia, intencionalidad y emociones en la IA. Mientras que los artistas humanos crean obras de arte impulsados por experiencias personales, emociones y reflexiones, la IA simplemente sigue instrucciones programadas. Aunque esta distinción con la IA no es directamente de Latour, se puede apreciar en su obra la necesidad de mostrar que toda selección debe tener un cierto matiz político, cierta calidez o al menos cierta conciencia para ser humano. La crítica de Latour al positivismo tiene que ver con la idea de olvidar la conciencia y quedarse meramente con datos "fríos", de manera que el proceso de selección de la IA se asemejaría a este criterio. Aunque el mayor error del positivismo tiene que ver con lo que pasa más allá de esto (su fallo político), Latour da a entender que es necesaria una interpretación más allá de la mera selección y objetivación del hecho, en lugar de un criterio de velocidad:

El positivismo –en su forma natural o social, en su forma reaccionaria o progresista– no está errado porque olvida la "conciencia humana" y decide quedarse con los "datos fríos". Está errado políticamente. Ha reducido las cuestiones de interés a cuestiones de hecho demasiado rápido, sin el debido proceso. Ha confundido las dos tareas del realismo: la multiplicidad y la unificación. Ha borroneado la distinción entre desplegar las asociaciones y recolectarlas en un colectivo. Esto es lo que han sentido con justicia los partidarios de una sociología hermenéutica pero sin saber cómo salir de la trampa, de tan estafalarias que eran sus ideas acerca de las ciencias naturales y el mundo material. (Latour, 2005, p. 356)

La inteligencia artificial lleva a cabo precisamente este proceso: reduce las cuestiones de interés a cuestiones de hecho, transformando órdenes, arte, pedidos y "cuestiones de interés" en datos, sin ninguna intención política. La intencionalidad puede manifestarse fuertemente al cuestionar los parámetros de los cuales se nutre la IA. ¿La IA, en su carácter creativo, carece realmente de toda ideología, o simplemente carece de conciencia? ¿Su falta de resistencia también es parte de una estructura política no revolucionaria, como la cultura de masas que describe Adorno?

La teoría de Adorno sostendría que las obras generadas por la IA carecen de una originalidad genuina, ya que se basan en datos y patrones existentes, un aspecto que se puede rastrear también en Benjamin desde la época de la reproductividad técnica y su noción posaurática. Todos podemos acceder al arte; en cambio, pareciera que el arte ha perdido algo valioso. ¿Ha sufrido una nueva pérdida debido a la IA, o es la IA un instrumento que permite nuevas formas de arte? Necesitamos cuestionar este aspecto, que se tiene muy en cuenta en la perspectiva benjaminiana al pasar de la Mona Lisa original a la que está colgada en la casa de una persona perteneciente a cualquier estrato de la sociedad.

La necesidad de cuestionar la originalidad de la obra se refiere tanto a lo que respecta a los derechos de autor como a la capacidad de innovación que posee la obra y que la destaca del resto. Derrida nos impulsa a cuestionar el concepto mismo de originalidad en el arte humano, argumentando que toda creación está inevitablemente influenciada por el legado cultural y las obras preexistentes. Esta influencia tiene que ver con lo que los humanos obtienen del mundo en su admiración y, posteriormente, inspiración para construir obras de arte. Reflexionar sobre si la IA puede actuar como una fuente de inspiración y un instrumento creativo para ampliar las perspectivas artísticas amerita nutrirse de ejemplos concretos que muestren la influencia del mundo en el artista.

Como ejemplo concreto, consideramos al famoso artista Pablo Picasso y parte de su producción. El autor de obras como "Guernica" y "Las señoritas de Avignon", al igual que el resto de artistas humanos, toma como punto de partida diversos focos de inspiración para sus producciones. En esta ocasión, recordamos una de sus influencias: el arte egipcio. Este recorte cultural permitió a Picasso experimentar con la simplificación de formas y figuras geométricas (perspectiva aséptica). Durante este periodo en su producción como artista, el llamado "periodo egipcio", sus obras se caracterizaron por la representación de figuras humanas y objetos en formas planas y estilizadas, con contornos geométricos y un énfasis en la bidimensionalidad. Toda su obra estará atravesada por su subjetividad y experiencias de vida.

Diferente es el caso del arte generativo que, como mencionamos antes, funciona a partir de la selección y recorte de datos, pero carece de cierto valor desprendido de la originalidad e intencionalidad de una obra humana. Si bien es cierto que si solicitamos a un programa de inteligencia artificial que genere una obra similar a las de Picasso, sería capaz de realizarla, respondiendo a una petición que orienta el recorte que ha de realizar el algoritmo, pero nunca podría hacerlo por cuenta propia.

Reflexiones finales

Las consideraciones expuestas en este análisis más bien conciso insinúan que la autonomía de la inteligencia artificial parece imponer ciertos límites a su capacidad para satisfacer plenamente las categorías de intencionalidad y originalidad tenidas aquí en cuenta. En una perspectiva pos-humana, estas características pueden tornarse esquivas para la inteligencia artificial en su estado autónomo, planteando interrogantes sobre su capacidad intrínseca para alcanzar niveles óptimos en estas dimensiones artísticas.

Sin embargo, emerge una perspectiva intrigante cuando la inteligencia artificial se convierte en una herramienta manipulada por agentes humanos a través de narrativas específicas. En este contexto, se desvela su potencial para desempeñar un papel significativo en la expresión artística. A pesar de que la autenticidad de las obras generadas puede ser objeto de amplios debates debido a su construcción a partir de elementos preexistentes, es imperativo señalar que esta circunstancia no necesariamente implica una carencia absoluta de originalidad en términos de innovación.

En el ámbito de la intencionalidad, persiste una incógnita intrigante acerca de la capacidad de la inteligencia artificial para traducir con precisión el lenguaje humano y captar las sutilezas de las complejas intenciones de la mente humana. Las creaciones que emergen de la producción autónoma de la inteligencia artificial podrían carecer de esa proximidad a la imaginación personal del artista, lo que plantea un desafío considerable en el camino hacia la comprensión y expresión completa de las intenciones humanas.

En última instancia, este análisis destaca de manera enfática la dualidad inherente al papel desempeñado por la inteligencia artificial en el ámbito artístico. Resalta las limitaciones que enfrenta en términos de autonomía, pero simultáneamente sugiere que su auténtico potencial se manifiesta cuando se integra como una herramienta complementaria bajo la guía creativa de agentes humanos. Esta simbiosis entre tecnología y creatividad humana se erige como un espacio fecundo donde las limitaciones intrínsecas de la inteligencia artificial pueden ser superadas para alcanzar cotas más elevadas de expresión artística.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. W. (2004 [1970]). *Teoría estética*. Madrid: Akal.

Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (1994 [1947]). *Dialéctica de la Ilustración*. Fragmentos Filosóficos. Trotta.

Latour, B. (2005). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.

Derrida, J. (2005). *La verdad en pintura*. Siglo XXI.

Deleuze y Beckett: el teatro como imagen y agotamiento

Nicolás Perrone (CONICET - Mendoza)

Resumen: La ponencia aborda un breve ensayo de Gilles Deleuze, *L'Épuisé*, donde el filósofo analiza cuatro piezas teatrales-televisivas de Samuel Beckett y despliega la problemática del agotamiento de la palabra en la obra del dramaturgo irlandés. Este agotamiento refiere cuatro elementos: las cosas, la voz, el espacio y la imagen. Desde nuestro punto de vista, entendemos que este trabajo evidencia la última figura con que el filósofo piensa el teatro y su devenir ante la imagen audiovisual. Los elementos que se ven agotados en las piezas de Beckett son el índice, además, de un tipo de teatralidad que implosiona la representación dramática en favor de un devenir hacia la imagen.

Palabras clave: Deleuze; Beckett; teatralidad; imagen; lenguaje; agotamiento.

Introducción

L'Épuisé (1992) es un texto breve, compuesto por Deleuze a propósito de cuatro piezas que el dramaturgo irlandés Samuel Beckett había preparado para televisión: *Ghost Trio* (1975), *...but the clouds...* (1976), *Quad* (1981) y *Nacht und Träume* (1982). La producción de Gilles Deleuze en relación al teatro y la teatralidad no es abundante, aunque sus consideraciones son relevantes y coherentes con su proyecto filosófico. Encontramos estas referencias en la introducción de *Différence et répétition* (1968) y en *Un manifeste de moins* (1979), quizás el texto más importante sobre la temática. Allí, el filósofo aborda la poética del director italiano Carmelo Bene y plantea su teatro como una crítica a la representación desde las ideas de sustracción de los elementos de poder, de variación continua de los componentes teatrales y desde la aminoración de la lengua. En *L'Épuisé* se presentan algunas preocupaciones similares a las de *Un manifeste de moins*, pero con algunos matices diferenciales que llevan el problema mucho más allá. Si en el texto sobre Bene Deleuze interroga al teatro desde la idea de sustracción de los elementos de poder, con el fin de producir una aminoración que ponga todo en estado de variación continua, en el trabajo sobre Beckett, el filósofo analiza puntualmente el fenómeno del agotamiento de todas las posibilidades, cuestión que coloca al teatro en un interrogante acerca de su propia posibilidad y de su exclusiva propiedad.

A continuación, analizamos el ensayo *L'Épuisé* para destacar los elementos teatrales que se desmiembran a partir de las piezas de Beckett, con el objetivo de comprender que esta teorización del filósofo responde a una lectura de la teatralidad que ha abandonado por completo

los caracteres representacionales. En este sentido, entendemos que el teatro produce un desvío hacia la imagen como un modo de superación de cierto esquema dramático.

El agotamiento y sus modalidades

Las piezas escritas por Beckett indagan las posibilidades de un dispositivo (el soporte audiovisual) que agote la primacía de las palabras. Es allí donde se puede resolver “la dificultad particular de ‘perforar agujeros’ en la superficie del lenguaje, para que aparezca por fin ‘lo que está agazapado detrás’” (Deleuze, 1992, p. 103; trad. propia). No se trata de suponer que en el revés de la palabra se halle un sentido originario, sino de mostrar el sin fondo sobre el que éstas se apoyan. Las operaciones de agotamiento, que veremos en adelante, dejan al descubierto un proceso de vaciamiento de la palabra. Ésta se encuentra cargada de significaciones, referencias, memorias e intenciones. Toda una superposición de capas que, en algún punto, se cimientan, anquilosan y trazan un límite más allá del cual se dificulta el paso. Deleuze observa que el trabajo beckettiano intenta desatar un encorsetamiento en el que la palabra pone al lenguaje. En este sentido, entendemos que tal clausura es la misma que acontece en el teatro cuando se queda adherido al régimen de la pura representación. De este modo, los experimentos realizados por la escritura de Beckett aportan una perspectiva en la cual el teatro se diluye en relación a su dispositivo de representación y se desplaza hacia la imagen teatral. El ensayo del dramaturgo es una puesta en marcha de una disolución de la palabra en las posibilidades de la imagen audiovisual y, en este sentido, una intromisión de un escenario liminal que sacude la posibilidad misma del teatro.

A partir de aquí, Deleuze se pregunta cuáles son las modalidades para agotar lo posible. Encuentra que hay cuatro formas: constituir series exhaustivas de cosas, secar los flujos de voces, extenuar el espacio y disipar la imagen (1992, p. 78).

El agotamiento de las cosas tiene que ver con lo exhaustivo y lo exhausto. Se trata, en este caso, de comprender el alcance de una combinatoria. “La combinatoria es el arte o la ciencia de agotar lo posible, mediante disyunciones inclusivas” (Deleuze, 1992, p. 61; trad. propia). Esto quiere decir que se establecen series de cosas, combinaciones entre cosas y, también, acciones en forma de disyunción incluyente. No se conforman estas series en virtud de un objetivo, pues éste ha desaparecido. La combinatoria es una suerte de programa carente de sentido. En tanto tal, conlleva una conformación exhaustiva de las series, es decir, se constituye con enorme precisión una especie de exploración que intenta agotar todas sus posibilidades.

Podemos ver todo esto en la obra *Quad*. En ella, Beckett plantea un espacio escénico configurado por un cuadrilátero por el que circulan cuatro actores siguiendo una serie de desplazamientos muy estrictos. Aquí Beckett señala las diferentes alternativas de combinación de los desplazamientos. Están planteadas de forma exhaustiva. Se exploran todas las combinaciones de manera inclusiva. Dicha exhaustividad provoca el agotamiento. Se anulan todos los posibles en la medida en que se ha descartado el orden de preferencias. Como señala Chevallier, la inclusión tiene ese doble sentido: “se agotan todas las posibilidades de movimiento y, por eso mismo, no solamente se empuja la conjunción a su máxima potencia (...), sino también se la vuelve inclusiva, pues se la experimenta *realmente*” (Chevallier, 2015, p. 85; trad. propia).

Una segunda modalidad de agotamiento de lo posible corresponde a la desecación de la voz. Esto tiene que ver con otro tipo de metalenguaje, “una *lengua II*, que no es más la de los nombres, sino la de las voces, que ya no procede con átomos combinables, sino con flujos mezclables. Las voces son las ondas o flujos que guían y distribuyen los corpúsculos lingüísticos” (Deleuze, 1992, p. 66; trad. propia). Esta lengua II atañe a las voces, entendidas como aquellos canales que son capaces de transportar el flujo de las palabras en enunciados significantes. Aquí esto se vuelve imposible. La relación entre el enunciado y lo que éste enuncia se copta, entre ambos se produce un hiato. La voz que habla simplemente pone en distribución los corpúsculos lingüísticos, pero no es ya la voz de un sujeto. Ésta ha perdido su carácter personal y es tratada como un flujo asubjetivo. De modo que las palabras mismas se agotan en cuanto ya no pueden ni siquiera construir series combinables. Hablar se vuelve agotador. Justamente por eso, el silencio se vuelve una constante. La voz queda abolida en la presencia del silencio.

En *Ghost Trio*, la voz aparece en una función presentadora. Es simplemente un flujo externo que no expresa relaciones enunciativas, sino que presenta los objetos de la escena, mientras la cámara los muestra. El pasaje de un objeto a otro, o de un sector del espacio a otro, se da en la pura fragmentación. Lo que la voz logra con esto es mostrar los innumerables hiatos que el agotamiento de la palabra produce. El pasaje se da entre vacíos. La fragmentación y el vacío perduran en *...but the clouds...*, donde la voz deviene poema; ésta pronuncia los últimos versos de un poema de W. B. Yeats, que dan título a la obra, a la vez que articula otros textos poéticos que no tienen que ver con la acción. La voz es un flujo anodino que se superpone a la imagen y a la oscuridad.

El tercer agotamiento corresponde al espacio, el cual pierde todo carácter referencial. Se trata de una espacialidad cualquiera, una extensión no significativa. “El espacio aparece a

quien lo recorre como un ritornelo motriz, posturas, posiciones y andares” (Deleuze, 1992, p. 75; trad. propia). Esto quiere decir que la espacialidad se constituye como el *locus* de una distribución de movimientos que tienden a agotarlo paulatinamente. La forma de recorrerlo es repetitiva y gestual, la marca de un andar sin rumbo o sentido. Simplemente se trata de explorar las potencialidades espaciales en un nivel en el que éstas no estén determinadas por las palabras. El uso del espacio es en tanto espacio y nada más. No hay una instrumentalización del mismo en cuanto significante. Se encuentra simplemente emplazado; en cierto modo, abandonado e inafectado. Allí es donde radica su extenuación. “Agotar el espacio consiste en extenuar su potencialidad, haciendo imposible cualquier encuentro” (Deleuze, 1992, p. 83; trad. propia). Así, el espacio se determina en función de nada, es decir, al desaparecer la lógica dramática de la trama, los personajes y la representación, aquel no se pone en función del dispositivo dramático, sino que es simplemente un espacio cualquiera, un desierto que se agota a sí mismo. Dado este orden de cosas, el espacio tiene un doble aspecto: ser un espacio cualquiera y ser, a la vez, la vastedad. Como el desierto, es lo abierto sin referente y, por tanto, tan sólo agotamiento.

En estas obras, Beckett suele determinar el espacio de forma geométrica. En *Quad* es un cuadrado, en *Ghost Trio* una suerte de rectángulo, en *...but the clouds...* un círculo. En todos ellos, su uso va agotándolo hasta sus últimas posibilidades. En el caso de *Quad*, por ejemplo, la extenuación del espacio se vincula con la determinación de series exhaustivas, se da a través de ellas. Como vimos más arriba, en esa pieza Beckett dispone todas las posibilidades de desplazamiento por el cuadrilátero que configura el escenario, explicitando series de movimientos entre los puntos del cuadrado. El espacio es recorrido por líneas rectas y diagonales y por velocidades hasta consumir los posibles tránsitos espaciales. Se trata de un ritornelo motriz, determinado por el espacio cualquiera e inafectado por el cual transitan los cuerpos.

La última modalidad de agotamiento que describe Deleuze se da en la disipación de la imagen. Aquí el filósofo piensa esta última como la constitución de un afuera del lenguaje, lo que categoriza como lengua III. En efecto, esta lengua se define por la producción de una imagen con el espacio (poniendo especial atención a ese “con”). Hay una imbricación entre ambos; el espacio aparece y es visible en tanto imagen. Pero a esta última hay que hacerla. No es la imagen de un espacio, pues éste se encuentra agotado. No se trata, por tanto, de vincularla a un objeto, sino de entender su carácter procesual. La lengua III bosqueja el ámbito de un desvío, el quiebre de las adherencias que la imagen puede tener en relación a los índices de referencialidad. Por tanto, la imagen da cuenta de un afuera del lenguaje y, para el filósofo, en

la obra beckettiana, es algo tanto visual como sonoro. A propósito de esto, Deleuze afirma lo siguiente:

Es que la imagen no se define por lo sublime de su contenido, sino por su forma, esto es, por su ‘tensión interna’, o por la fuerza que moviliza para producir el vacío u horadar agujeros, desapretar el dominio de las palabras, secar la exudación de la voz, para liberarse de la memoria y de la razón, pequeña imagen alógica, amnésica, casi afásica, que unas veces se mantiene en el vacío y otras se estremece en la intemperie. (1992, p. 72; trad. propia)

La lengua III, que reúne las palabras y las voces con las imágenes, se presenta, entonces, en las piezas teatrales-televisivas de Beckett, como una manera de dislocar la representación dramática. Deleuze (1992, pp. 73-74) señala que la voz se deshace en la imagen en diferentes operaciones. A veces se transmuta en silencio, el lenguaje verbal se hunde en un vacío total, tal como ocurre en *Quad* o *Nacht und Träume*. Otras veces aparece de manera fragmentaria, en la forma de un término, un verso perdido entre el montaje que se repite, como puede apreciarse en *...but the clouds...* También la voz adquiere un carácter anodino, frío, neutral, preexistente, como cuando se muestra en la forma de una presentadora en *Ghost Trio*, cuya función es puramente descriptiva de la imagen venidera. Finalmente, la voz puede devenir una imagen musical cuando es acompañada por un *lied*, como en *Nacht und Träume* o aparecer en el ritmo de un poema, como en *...but the clouds...*

En este orden de cosas, Deleuze indica que la potencia propia de la imagen radica en su condición efímera, en su desaparición en cuanto se produce. “La energía de la imagen es disipativa. La imagen acaba rápido y se disipa, porque ella misma es el medio para acabar. Capta todo lo posible para hacerlo estallar” (1992, p. 77; trad. propia). En este sentido, la imagen se hace en cuanto se desvía y huye. Para el autor, “hacer la imagen” es estar frente a su extinción. Apenas se produce, ya ha desaparecido. Es esa disipación lo que la hace horadar el lenguaje. Éste se quiebra en tanto es desplazado por una imagen que desaparece. En este sentido, esta última da cuenta del agotamiento; ya no hay posible alguno en la lógica de la imagen disipativa. Las palabras, entonces, encuentran su límite. Así, la imagen se caracteriza por su intensidad. No es figurativa, sino que da cuenta de lo que pasa y se desgrana. La imagen se produce por un movimiento de fuerzas. En el agotamiento, esas fuerzas están en la potencia autodisipativa de la imagen, que huye constantemente.

Las imágenes no pertenecen al ámbito de la representación, pero tampoco están confinadas al orden de lo totalmente invisible, pues éstas existen en cuanto se disipan. De modo

que la imagen no corresponde con una operación de simbolización que permita verla con un sentido codificable. Es, más bien, un orden formal de la imagen sin contenido, un orden de la tensión interna de fuerzas.

El devenir imagen del teatro

Las piezas que Deleuze analiza tienen la particularidad de mostrar una dislocación del esquema dramático tradicional, y la representación mimética es acechada por la presencia de la imagen. El agotamiento y sus modalidades muestran aspectos de la teatralidad que, en consonancia con las poéticas no realistas y experimentales, evidencian un desplazamiento de los elementos teatrales. Este teatro del agotamiento indica que, ante el asedio de las palabras, es posible configurar una lengua donde la imagen perfora el sistema de lenguaje que estructura el drama. Producidos estos agotamientos, la representación se desplaza hacia la presentación de una imagen en constante disipación; por lo cual, la teatralidad se abre hacia una lógica completamente diferente y desentendida del dispositivo representacional mimético. Desde esta perspectiva, entendemos que el acercamiento a estas dramaturgias indica el último estadio en que Deleuze puede pensar el teatro como una práctica que fractura la representación. En *Différence et répétition* lo había señalado en relación a una imagen del pensamiento que considera el movimiento real y la dramatización del concepto; en *Un manifeste de moins*, lo piensa como parte de una poética que sustrae los elementos de poder del teatro (entre ellos la representación) en favor de la variación continua y el devenir menor de los elementos teatrales; en *L'Épuisé*, la cuestión se dirime en el agotamiento de ciertos aspectos que dejan a la imagen como *locus* de lo teatral.

Otro aspecto que motiva a Deleuze a interesarse por el Beckett de este tipo de piezas escritas para televisión, tiene que ver con que, en ellas, se produce más que en ninguna de sus otras obras teatrales, una borradura del sujeto. En estos trabajos, el dramaturgo deviene más impersonal que nunca. La noción tradicional de personaje se disuelve por completo. Esto responde a un decantado, fruto de un proceso de desintegración de los elementos convencionales del teatro. Deleuze interpreta las funciones del silencio o los usos extracotidianos, fragmentarios y anodinos de la voz, como una modalidad de volver impersonal la imagen teatral. En este caso, determinadas estrategias escénicas conducen a la producción de una imagen impersonal y pura, no anclada en la razón ni en la imaginación, alógica y no fabuladora. Pero es precisamente esta impersonalidad la que devuelve la imagen al lenguaje, un lenguaje fisurado. En la obra de Beckett, Deleuze observa que la imagen se inserta en el lenguaje agotando sus posibilidades. Dicho de otro modo, el agotamiento de los mundos

posibles, hace que la imagen sea la imagen de la nada, la apertura de lo abierto. El lenguaje queda desposeído de su función de designación, lo cual transmuta su forma en la de una imagen sin metáfora. Las piezas de Beckett, entonces, se caracterizan por plantear una arreferencialidad de la imagen.

De acuerdo con esto, podemos considerar que el aspecto disipativo de la imagen es propio, también, de la teatralidad. La producción de una imagen teatral se caracteriza por su desaparición al mismo tiempo que se produce. La imagen es fortuita y furtiva en el teatro. Es muy interesante que los elementos fundamentales del agotamiento, es decir, los que producen un horadamiento del lenguaje en la lengua III, sean para Deleuze la imagen y el espacio en una imbricación indisociable. Desde nuestro punto de vista, las poéticas teatrales no realistas producen dispositivos de visibilidad que hacen confluír la teatralidad en la imagen. Las sucesivas dislocaciones de la representación, materializadas en diferentes operaciones teatrales, de acuerdo a la singularidad de la obra y sus hacedores, muestran un desplazamiento de la representación hacia la presentación. Consideramos que esto último es posible mediante una producción de lo teatral en tanto experimentación de los agenciamientos que desvían el lenguaje de su cauce designativo hacia formas en las que la presencia del cuerpo escénico habla con otra voz. Allí aparece la imagen teatral con toda su potencia disipativa.

Podemos ver que en Deleuze esta imagen teatral se presenta en la disipación misma de la imagen, esto es, en la visión y audición. Él reitera que la imagen es tanto visual como sonora en estas piezas teatrales-televisivas. Nosotros consideramos que esta cualidad disipativa puede ser enriquecida teniendo en cuenta otro aspecto fundamental de la imagen teatral: la disipación de la imagen en el cuerpo. En estas piezas, el cuerpo, como presencia de la imagen teatral, aparece en una perpetua huida. Todo esto deja al descubierto un resto que, al no representar, es pura imagen. No obstante, este cuerpo-imagen, o esta imagen teatral, detenta una presencia que se disipa en el acto mismo de su producción. De modo que la imagen teatral, en tanto cuerpo, es una presencia intensiva y el destello de una huida.

Conclusión

El teatro del agotamiento aparece con una cuádruple raíz: exhaustivo respecto a las cosas, desecado respecto a la voz, extenuado respecto al espacio y disipado respecto a la imagen. Con estas operaciones, Deleuze quiere dar cuenta de un ejercicio de consunción del lenguaje en la obra beckettiana. El dramaturgo irlandés evidencia, a lo largo de su trabajo, cada vez una mayor aversión a la palabra, en tanto ésta se encuentra excesivamente sedimentada de sentidos, referencialidades, identidades y formas personales. Sin embargo, los límites del

lenguaje sólo pueden sortearse a través del lenguaje, en un ejercicio de hendir su superficie. Para superar el ahogamiento que producen las palabras, Beckett ensaya procedimientos donde éstas son desplazadas por la ausencia, el silencio, la función presentadora y enumeradora, el ritmo musical, el susurro, la inexpressión del tono. Todo ello en virtud de perforar la superficie del lenguaje, lo cual culmina en la constitución de un teatro del agotamiento.

Las modalidades de agotamiento que describe Deleuze, ponen en evidencia una figura de la teatralidad que ha soltado los lazos con el esquema tradicional de la representación dramática. En este sentido, algunas funciones como la trama o el personaje se desplazan. Y, sobre todo, el esquema estructurante de la representación se diluye. En este sentido, la teatralidad deviene hacia la imagen. Esto implica una lógica diferente, dentro de la cual la teatralidad se define por la presentación, es decir, por la presencia intensiva de cuerpos que no representan miméticamente nada, sino que presentan una imagen en permanente disipación. Esta figura de lo teatral da cuenta de otra posibilidad de pensar la teatralidad, donde Deleuze encuentra una zona intersticial entre el teatro y la imagen audiovisual. Por lo tanto, ese espacio ambiguo, desde nuestro punto de vista, constituye un devenir imagen de la teatralidad, esto es, una figura poética que se desvincula de la estructura dramática y dialoga con otras poéticas teatrales de índole experimental y performática. Con esto, el lenguaje queda conjurado en el agotamiento y la representación teatral se diluye en la imagen.

Referencias bibliográficas

- Chevallier, J.-F. (2015). *Deleuze et le théâtre. Rompre avec la représentation*. Besançon: Les Solitaires Intempestifs.
- Deleuze, G. (1992). “L'Épuisé”. En: S. Beckett, *Quad et autres pièces pour la télévision suivi de L'Épuisé par Gilles Deleuze*. París: Éditions de Minuit (pp. 58-99).
- Deleuze, G. (2020). “Un manifiesto de menos”. En: G. Deleuze y C. Bene, *Superposiciones*. Buenos Aires: Cactus (pp. 13-37).
- Garcin Marrou, F. (2015). “Gilles Deleuze, le théâtre et sa politique. L'idée d'une déreprésentation théâtrale”. En Adnen Jdey (dir.), *Gilles Deleuze. Politiques de la philosophie*. Ginebra: Métis Presses (pp. 243-263).
- Pombo Nabais, C. (2012), “Deleuze et Beckett: l'image comme épuisement du mot”. En Pombo y Guerreiro (org.). *Da Civilização da Palavra à Civilização da Imagem* Lisboa: Fim de Século (pp. 99-117).

Conceptos densos: un enfoque crítico sobre la separación

Guillermo Gastón Arce (UNC)

Resumen: Una de las discusiones metaéticas actuales giran en torno a si los conceptos densos ("*thick concepts*") pueden separarse fácilmente en un componente evaluativo y otro descriptivo. A partir de esa cuestión hay dos posiciones: los separacionistas ("*separationism*"), quienes sostienen que efectivamente sí pueden separarse ambos componentes; y los no-separacionistas ("*non-separationism*"), que sostienen que ambos componentes están íntimamente entrelazados. En este trabajo haré una introducción al problema del separacionismo en los conceptos densos. Luego explicaré los diferentes términos técnicos que se utilicen y abordaremos un argumento de Philippa Foot en contra de la "ley de Hume" y su vínculo con el argumento del "desenredo" de John McDowell. Estos dos argumentos derivarán en algunas respuestas de los separacionistas que evaluaremos qué tan robustas son.

Palabras clave: thick concept; Ética; ley de Hume; argumento del desenredo; cognitivismo; no-cognitivismo.

Introducción

Bernard Williams publicó en 1985 *Ethics and the Limits of Philosophy*. En ese libro introduce la expresión *thick concepts* (de ahora en adelante "conceptos densos") para referirse a un conjunto de conceptos éticos que no solo son una guía para la acción (*action-guiding*) en el sentido de que brindan razones para actuar de una determinada manera, sino que además se encuentran limitados por lo que sucede en el mundo (*guided by the world*). Parece entonces que los conceptos densos están compuestos por dos componentes distinguibles. Uno es el componente evaluativo, un enunciado compuesto por algún *thin concept* (de ahora en adelante "concepto fino") como "bueno", "malo" o palabras normativas como "debería", "correcto" e "incorrecto"; y otro es el descriptivo, un enunciado que describe las circunstancias del mundo en las que se aplica el concepto, pero sin utilizar concepto evaluativo alguno. Palabras como "rojo", "grande", "fuego" o "sólido" podrían ser ejemplos de términos puramente descriptivos.

Frente a la distinción en dos componentes separables de los conceptos densos los conocidos como no-cognitivistas sostienen dos tesis. Una es el "no-factualismo semántico" que niega que las oraciones morales predicativas expresen proposiciones, es decir, sean oraciones que puedan ser verdaderas o falsas. Un predicado moral no denota ni expresa propiedades, por lo tanto, no predicando propiedades de un sujeto. La segunda tesis es el "no-cognitivismo psicológico" que niega que las frases morales que pronuncian las personas expresen estados

mentales cognitivos como las creencias. En su lugar, expresan actitudes no cognitivas como deseos, aprobación o desaprobación. Los que sostienen ambas tesis hacen una “distinción fuerte”, mientras que hay algunos que niegan la primera tesis pero mantienen la segunda, a ellos se los suele denominar como “distincionistas débiles” (van Roojen, 2018).

Argumento de Foot en contra de la ley de Hume

La introducción de los conceptos densos inspiró a Foot a superar lo que se conoce como “ley de Hume” o el *gap is-ought* (“brecha Ser-Deber Ser”). La ley de Hume podría resumirse en la norma de que no se puede derivar un “deber ser” del “ser”. En otras palabras, Hume sostenía que lógicamente no se podría derivar un enunciado que exprese una obligación moral (“debería hacer x”) a partir de un enunciado puramente descriptivo que presente hechos objetivos sobre el mundo (“x es de tal y cual modo”). La razón detrás de esto es que los enunciados descriptivos describen hechos objetivos sin hacer juicios morales, mientras que los enunciados valorativos implican juicios morales, como condenar o elogiar. Si se intentara inferir un juicio moral a partir solo de premisas descriptivas, se implicaría un juicio moral en las premisas, lo que sería problemático debido a la dificultad de establecer una conexión lógica directa entre declaraciones de hechos y declaraciones de valores morales. Un ejemplo podría ser el siguiente: (i) Si la planta no recibe cierta cantidad de agua a la semana, muere; (ii) la planta está por secarse por completo; (iii) por lo tanto, debo regarla. Para Hume, el argumento para regar la planta quebrantaría la brecha porque tendría que haber un juicio de valor en las premisas para lograr derivar el deber ser, de premisas puramente descriptivas.

Según Foot, los que sostienen esa brecha entre el “ser” y el “deber ser” incluyen dentro de los ejemplos que utilizan para argumentar, conceptos finos. Al percatarse de esto, contraargumenta la “ley de Hume” incluyendo dentro de su ejemplo el concepto denso de “grosero”. El término “grosero” es una palabra valorativa que tiene todas las características que un no-naturalista necesita: expresa desaprobación, es usada cuando se quiere desalentar una acción, debe ser un comportamiento que en la medida de lo posible debe evitarse, etc. Decir que alguien es grosero es una afirmación evaluativa porque implica una actitud negativa o de condena, al igual que términos como “malo” e “incorrecto”. Foot ignora los casos en los que se admite hacer algo a pesar de considerarse grosero; incluso se puede pensar en algún escenario donde un poco de grosería viene al caso, aunque no le quita a la palabra “grosero” su matiz reprobatorio.

La palabra “grosero” solo puede usarse cuando se aplican ciertas descripciones. Un comportamiento es grosero, dirá Foot (1994, p. 124), cuando se causa una ofensa al indicar una

falta de respeto. A veces es una falta de respeto por cuestiones convencionales como no quitarse la gorra al entrar a un aula; otras veces es por naturaleza irrespetuoso, por ejemplo, que alguien empuje a otra persona para quitarla de su camino. La grosería no agotaría la "etiqueta", hay cosas que no son groseras y, sin embargo, "no deben hacerse". Por ejemplo, jugar al fútbol con traje no se debe, pero no es grosero. ¿Cuál es la relación entre O (afirmar que las condiciones de la ofensa se cumplen) y G (declarar que un comportamiento es grosero)? ¿Alguien puede aceptar O y rechazar G? Si se rechaza el criterio de la ofensa como condición para decir que algo es grosero, la palabra "grosero" pierde su significado. Para Foot (1994, p.124) es como decir "estoy sentado sobre un montón de libros" y doy como evidencia que el objeto en el que estoy sentado tiene rueditas, apoyabrazos, un respaldo, etc. Nadie me creería.

Podríamos resumir el argumento de Foot diciendo que si alguien admite que D1: "x causa ofensa al indicar una falta de respeto" es una afirmación descriptiva y verdadera pero luego se negase afirmar que "x es grosero" entonces sería incoherente y la palabra "grosero" carecería de significado. Pero si se aceptase D1 y que también "x es grosero" entonces podríamos derivar de una mera descripción, una premisa evaluativa superando la brecha "es-deber ser".

Foot sostiene que existen descripciones que son suficientes para aplicar correctamente los términos densos. Sin embargo, quizás esas descripciones no sean necesarias para su correcta aplicación. En el caso del argumento del *disentangling* que veremos en el siguiente apartado, no existiría una descripción necesaria ni suficiente para la correcta aplicación de un término denso. Para aplicarlo correctamente deberíamos añadir a la definición del término un componente evaluativo para aplicarlo correctamente. Recordemos que, para un separacionista, los conceptos densos pueden separarse en dos componentes más básicos, uno evaluativo y otro descriptivo; por este motivo también son considerados como reduccionistas. Esa separación para algunos es fuerte y para otros es débil por lo que podríamos también distinguir, dos tipos de reduccionismo que volveremos a categorizar como fuerte y débil respectivamente. Dentro del reduccionismo débil, resulta difícil distinguirlo de las posturas de algunos no-separacionistas.

El reduccionista fuerte tiene dificultad para catalogar o explicar la existencia de términos como "asesinar" y que se utilizan en lugar de otros términos como "matar". Esto pone en duda de que pueda separarse del concepto denso de "asesinato" un componente evaluativo negativo. Al menos uno puede preguntarse ¿Esta distinción es válida en todos los casos?

Argumento del “desenredo” de McDowell

McDowell va a dirigirse exclusivamente a los reduccionistas fuertes esgrimiendo su argumento del “desenredo”. En el argumento se plantea una pregunta sobre la capacidad de un observador externo que no comparte la perspectiva evaluativa asociada a un término denso para anticipar su uso en nuevos casos. Según el reduccionista fuerte, el contenido descriptivo de un concepto determina su alcance, mientras que el contenido evaluativo es una etiqueta actitudinal o prescriptiva que explica la perspectiva evaluativa del concepto; la evaluación está de adorno y solo nos dice una actitud del hablante que emite esa palabra.

Utilicemos el mismo término denso que utilizó Foot -grosero- en su argumento para desarrollar también el de McDowell. Este argumento sugiere que, si el punto de vista reductivo fuerte fuera correcto, el observador externo (*outsider*) no necesitaría comprender o simpatizar con la perspectiva evaluativa del término "grosero". Simplemente, captaría el contenido descriptivo y observaría que se aplica a todas y solo a las características que aquellos que están familiarizados con el término llaman "grosero". Algunos filósofos, como Bernard Williams, sostienen que los observadores externos deben al menos "captar imaginativamente" (*grasp imaginatively*) el punto de vista evaluativo del concepto denso (Williams, 1985, p. 142). Pero esto sería un punto de vista reduccionista más débil que el que estamos tratando.

El argumento de McDowell consiste en decir que (i) un antropólogo u observador externo que sostenga un reduccionismo fuerte cree que solo captando el contenido descriptivo de un concepto denso podrá anticipar su uso sin saber qué tipo de evaluación tiene ese concepto para los usuarios de la palabra. (ii) El antropólogo, desconociendo la perspectiva evaluativa del concepto, no podrá anticipar su uso. Como conclusión, será necesario saber la perspectiva valorativa del hablante para poder anticipar el uso del concepto en nuevos casos y no bastará con saber solo el contenido descriptivo.

Una hipótesis denominada “hipótesis de la falta de forma” apoya a la premisa número dos del argumento del desenredo y explica por qué es plausible que sea verdadera. Esta hipótesis sostiene que los conceptos evaluativos no pueden ser completamente definidos en términos puramente descriptivos. En otras palabras, no podemos encontrar una descripción exhaustiva y precisa que abarque todos los casos en los que se utiliza un concepto evaluativo porque siempre existirá la posibilidad de nuevos casos que requieran una reinterpretación o actualización de nuestras definiciones (Kirchin, 2013 p. 9).

Por ejemplo, intentar definir el concepto denso de “amabilidad” en términos puramente descriptivos sería un desafío ya que existen múltiples características y situaciones que pueden

considerarse amables: limpiar la vereda de un vecino, hacerle un cumplido a un amigo, hacer la cena para la familia, etc. Aunque no en cualquier circunstancia una acción que suele considerarse amable lo es, en ocasiones, para ser amables con alguien debemos hacer lo contrario de lo que es considerado usualmente como tal; por ejemplo, si bien decir la verdad suele ser amable en la mayoría de los casos, en ocasiones hacer una acción amable consistirá en hacer una mentira piadosa. Parece que elaborar definiciones largas y detalladas que incluyan diferentes combinaciones de características pueden desembocar en una clasificación amorfa e inútil para utilizarla en nuevos casos que no hayan sido detallados (Kyle, 2016, p. 32).

La discusión entre no-separacionistas y separacionistas suele desarrollarse sobre esta hipótesis. Según los no-separacionistas nunca podremos eliminar la frase "y así sucesivamente" de las suposiciones filosóficas que nos llevan a crear nuevas cláusulas que justifiquen acciones correctas como incorrectas (Kirchin, 2013, p.10). Mientras que para los separacionistas la hipótesis de la falta de forma es falsa y la frase "y así sucesivamente" efectivamente tiene un final y se podrá captar a los conceptos evaluativos de forma puramente descriptiva.

Argumento de Hare

Richard Hare es de los filósofos que creen que efectivamente la frase "y así sucesivamente" tiene un final y se posiciona en contra de Foot y McDowell rechazando la segunda premisa del argumento del desenredo. Hare se percata, al igual que Foot lo hizo en su argumento, que la clave está en los ejemplos que se utilizan a la hora de argumentar. Hare (1963, p. 188) sostiene que si cambiáramos el ejemplo por un insulto o palabras con una connotación peyorativa añadida como es *nigger* en inglés para referirse a los hombres con "pelo rizado, la piel negra y los labios gruesos" (1963, p.188) o *kraut* ,que se ha utilizado históricamente en relación con personas de origen alemán pero también con la añadidura de ser un término despectivo, entonces llegaríamos a conclusiones indeseadas. Tomando el ejemplo de "kraut", si aceptamos D*: "x es originario de Alemania" no deberíamos necesariamente aceptar que algo sea un "kraut"; entendiendo kraut como un término peyorativo. El ejemplo de Hare y de Foot tienen la misma forma y eso lo hace concluir que al menos debemos sospechar que ambas inferencias probablemente caigan en alguna falacia lógica porque parecen derivar en conclusiones no deseadas como despreciar a alguien solo por su origen.

Hare afirma que las personas que rechazan la actitud de desprecio asociada a "kraut" pueden sustituirla por una expresión evaluativamente neutra, como "alemán", que no las compromete con la actitud de desprecio. Hare sostiene que, aunque rara vez tengamos expresiones evaluativamente neutras que correspondan a términos densos paradigmáticos, tales

expresiones son al menos posibles. Para Hare, las calumnias o insultos son evaluativos de la misma manera que los términos densos. Sin embargo, puede resultar poco intuitiva esta conclusión de Hare. Un posible motivo que podríamos considerar en oposición a Hare podría ser que el término grosero ha nacido con intenciones tanto descriptivas como morales, mientras que las calumnias o insultos simplemente intentan dañar con la palabra al crear una con una evaluación peyorativa derivada de alguna palabra neutra. Sin embargo, Hare podría reforzar su argumento utilizando lo que se conoce como términos densos "objektables" como "casto", "blasfemo", "perverso" y "lascivo". Estos términos son objektables porque encarnan valores que deberían rechazarse, aunque aún parece debatirse si son verdaderamente objektables. Los argumentos a favor y en contra que se esgrimen con esta clase de términos densos quedarán para un futuro trabajo, sin embargo, daremos una breve descripción de las discusiones que se tratan alrededor de ellos.

Väyrynen (2013), en su libro *The lewd, the rude, and the nasty*, se ocupa de defender lo que se conoce como "visión pragmática" y se vale de estos términos densos objektables para argumentar en contra de lo que se denomina "visión semántica" en la que encontraríamos a McDowell y Foot. El punto de vista pragmático se apoya en la idea de que los términos densos son variables en cuanto a las evaluaciones que expresan. Además de utilizar los términos densos objektables, se valen de expresiones como "demasiado..." y "no lo suficiente" para que, al combinarlas incluso con expresiones no-evaluativas parece que se vuelven evaluativas de repente (al menos en apariencia). Por ejemplo, si se afirma que "Lucía es demasiado ordenada" podríamos interpretar que se expresa un predicado peyorativo sobre Lucía.

Por otro lado, la visión semántica considera que las evaluaciones forman parte de las condiciones de verdad de un término denso. Si se afirma (f): "Fernando es generoso y no es bueno en ningún sentido" parece que estamos cayendo en una contradicción. Podría haber otras maneras de explicar por qué parece que caemos en una contradicción sin afirmar que la evaluación forma parte de las condiciones de verdad de los términos densos. Una puede ser que "generoso" presupone o convencionalmente implica una evaluación que incorpora la bondad-de-alguna-manera. Otra objeción que puede hacerse es que no en todos los contextos, f sonaría extraño, por ejemplo, si hubiese un contexto en el que la persona que dijese f fuese Ebenezer Scrooge quien considera que ser generoso es malo, entonces no sonaría extraño en lo absoluto (Kyle, 2016, pp. 31-32).

Conclusión

El trabajo podría continuar con otras objeciones como las que tiene la visión pragmática para ofrecer. El argumento del desenredo de McDowell es necesario para introducirse en la discusión sobre el rol que tienen los conceptos densos en metaética y si es posible comprender un concepto denso sin su componente evaluativo. Las teorías que defienden los separacionistas y no-separacionistas poseen muchas variantes y matices, por lo que abordar con la profundidad debida los argumentos se torna extenso. La posición de Hare en contra de los no-separacionistas no ha resultado suficiente para conducirnos a rechazar el argumento del desenredo, hay muchos más detalles por revisar. Además, como hemos visto, el argumento de Hare podría ser más efectivo con el uso de conceptos densos objetables en lugar de calumnias.

Referencias bibliográficas

- Foot, P. (1994). "Argumentos morales". En *Las virtudes y los vicios* (pp. 117-131). UNAM.
- Kayle, B. G. (2016). *Thick Concepts*. Internet Encyclopedia of Philosophy
- Kirchin, S. (2013). "Thick and Thin Concepts". En S. Kirchin (ed.), *Thick concepts* (pp. 1-19). Oxford University Press.
- McDowell, J. (1981). "Non-Cognitivism and Rule-Following". En *Mind, Value, and Reality* (pp. 198-218). Harvard University Press.
- Van Roojen, M. (2018). *Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Väyrynen, P. (2013). *The lewd, the rude, and the nasty: A study of thick concepts in ethics*. Oxford University Press.
- Williams, B. (1985). *La ética y los límites de la filosofía*. Cátedra.

Los No-Haceres del Sabio. Comparación y análisis de los diversos sentidos de *wuwei* en el taoísmo clásico

Pablo Barbagelata (UNS)

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo explorar la noción de *wuwei* (no-hacer) en el taoísmo clásico (*Dao De Jing* de Laozi y *Zhuangzi* de Zhuangzi) y poner de manifiesto sus diversos sentidos. Partiendo de reconocer que el concepto de *wuwei* no presenta una unidad semántica, sino que es un conglomerado de diversas y hasta contradictorias formas de “no-hacer” que presentan una cierta resonancia, se procede a la clasificación de las diversas interpretaciones del mismo. Se realiza primero una división entre las formas de *wuwei* que promueven una inacción absoluta y aquellas que solo recomiendan una disminución de la acción. Estas se subdividen luego en otras más pequeñas de acuerdo con las diversas manifestaciones de dicha acción, las posibles actitudes del Sabio taoísta respecto de la finalidad de su actuar y la representación moral del mundo. A lo largo del análisis se mencionan asimismo los puntos de contacto y de tensión entre estos distintos sentidos.

Palabras clave: Taoísmo; *wuwei*; Laozi; Zhuangzi.

Introducción

El taoísmo, pensamiento de la antigüedad China de una influencia inabarcable, guarda aún valiosas lecciones para nuestro filosofar contemporáneo. Nos proponemos presentar una de sus nociones centrales, *wuwei* (“no-hacer”), que concentra y se relaciona con todo el resto del *sistema*. Pero también señalar cómo una noción tan fundamental reúne una gran riqueza de posibilidades interpretativas, para mostrar que el acercamiento a este tipo de filosofías no se hace construyendo sobre sus fundamentos sino adentrándose en la profundidad de los mismos.

El *wuwei* es el modo de darse del Dao (o Tao), el orden cósmico que el Sabio aspira emular. Pero no es UN concepto: es más bien la sumatoria de varias ideas, prescripciones, observaciones e imágenes que tienen una cierta resonancia, o, por lo menos, es una unidad compleja, con partes que cooperan y otras que tensionan, que coalescen bajo esa carátula casi accidentalmente.

En el presente trabajo intentaremos desglosar algunos de los sentidos que puede tomar el “no-hacer” en las dos obras fundamentales del taoísmo clásico: *Dao De Jing* de Laozi (DDJ) y *Zhuangzi* de Zhuangzi (ZZ). Para ello realizaremos una clasificación (no exhaustiva ni excluyente) de los modos del *wuwei* de acuerdo con la forma de actuar o no actuar que presentan

y la actitud del Sabio frente a la acción y sus objetivos. Asimismo, mencionaremos las maneras en que dichos modos se relacionan entre sí y presentaremos la idea de que esta manera de ser disgregada de las nociones taoístas responde al modo taoísta de hacer filosofía.

Absoluto no-hacer

Dentro de esta primera gran categoría encontramos las instancias en las que el *wuwei* implica una verdadera abstención de la acción. Aquí, el camino a la sabiduría se presenta como un progresivo acercamiento a la quietud, alejamiento de la política y abandono de los deseos privados. Se niega la acción, ya sea remarcando que no es necesaria para lograr los fines propuestos, ya sea negando esos fines y proponiendo nuevos valores.

No-hacer-optimista

Wuwei puede significar no actuar por saber que los problemas se resolverán solos, de acuerdo a un ciclo natural u orden universal. El Sabio “No hace nada, y nada se queda sin hacer” (DDJ, cap. 48). Sin intervención, las cosas se acomodan hasta llegar a un orden armónico que nos resulta satisfactorio (cf. ZZ 12). Así se ve, por ejemplo, en la concepción del gobierno ideal:

Para ganar el mundo/ hay que estar libre de toda actividad./ (...) Cuantas más prohibiciones haya,/ tanto más empobrecerá el pueblo./ (...) Cuantas más personas cultiven el ingenio y la astucia,/ tanto más abundarán los signos nefastos./ Cuantas más leyes y órdenes se decreten,/ mayor será el número de ladrones y malhechores.// Por eso, el Sabio dice: «Si no hacemos nada,/ el pueblo evoluciona por sí solo./ Si amamos la quietud,/ el pueblo encuentra por sí solo el recto camino./ Si no emprendemos nada,/ el pueblo se enriquece por sí solo./ Si no tenemos deseos,/ el pueblo retorna por sí solo a la simplicidad». (DDJ 57)

Todas las cosas tienden a volver a la calma, a retornar a su raíz (cf. DDJ 16, 22). El Sabio sabe esperar a que las cosas se resuelvan solas, sin necesidad de intervenir o alterarse: “Si quieres debilitar algo,/ procura que cobre fuerza primero” porque “Lo flexible vence a lo rígido./ Lo débil triunfa sobre lo fuerte” (DDJ 36).

Además, al no intervenir se obtiene el beneficio de no desgastarse en la realización de la obra y no correr peligro (cf. DDJ 38, 50, 52). Asimismo, al no actuar el Sabio puede percibir y disfrutar de todo lo que de otro modo se perdería en la acción: “Quien practica el No actuar/ se ocupa de la desocupación,/ y encuentra gustoso lo insípido,/ ve la grandeza en la pequeñez/ y la profusión en lo escaso” (DDJ 63).

Vemos que en este modo de *wuwei* la no-acción tiene por objetivo la idea de bien original, esto es, no necesariamente modifica los ideales y aspiraciones del hombre no sabio, sino solo la manera de obtenerlos.

No-hacer-desencantado

Frente a la postura optimista, encontramos instancias en las que se recalca que aquel orden universal no tiene por qué adecuarse a nuestros objetivos personales. “El Cielo y la Tierra no son benevolentes./ Para ellos los seres humanos son como perros de paja” (DDJ 5). El Sabio no actúa contra estas fuerzas titánicas porque sabe que nada puede enfrentarlas, pero tampoco espera que estas lo beneficien.

Alternativamente, se propone el no-actuar porque en verdad todo es relativo y nada vale más que otra cosa. Cuando se distingue lo bueno, se da lugar también a lo malo, lograr un objetivo genera también su opuesto. Este punto se puede apreciar en la tradicional Parábola del Granjero, donde aquel se abstiene de reconocer las buenas o malas noticias como tales por saber que sus frutos últimos son impredecibles.

Esta postura es llevada al extremo por Zhuangzi, quien en muchas oportunidades pone en duda el valor de los valores cuestionando la idea de identidad y la posibilidad de distinguir la realidad de la apariencia (cf. ZZ 2, 6).

El no-hacer-desencantado no parece ser la postura final de ningún pasaje, sino solo un momento en el viaje espiritual del Sabio (cf. DDJ 20). Implica la destrucción de la posibilidad del bien personal. El Sabio “Es indiferente a las ganancias, a las pérdidas,/ es indiferente al esplendor, a la desgracia” (DDJ 56) con lo que se prepara para el no-hacer-conformista.

No-hacer-conformista

La argumentación conformista intenta mostrar que el conocimiento del *Dao*, del modo en que funcionan las cosas, nos hacen replantearnos el valor de los “bienes” que la gente común persigue mostrando que la vida conforme al *Dao* es el bien mayor. En esta reestructuración moral la acción carece de sentido y se abandona. “El mundo pertenece al espíritu;/ por lo tanto, no debe ser manipulado. Quien lo manipula lo corrompe, quien pretende conservarlo lo pierde.” (DDJ 29. También DDJ 64). El Sabio se contenta con lo natural, y aprende a percibirlo como un bien en sí.

Tanto los bienes como los males son parte de la totalidad que el *Dao* abarca, por eso “todos los seres se presentan ante él y a ninguno se niega” (DDJ 2). Abrazando de esta manera

la unidad, el Sabio abandona la propia personalidad (cf. DDJ 7, 22, 23) y aprende a disfrutar todas las posibilidades del cambio y hasta la muerte (cf. ZZ 6). Por eso el Sabio se contenta con lo que es y abandona los deseos: “No hay mayor pecado que el de tener muchos deseos./ No hay mayor mal que el de no saber contentarse” (DDJ 46)¹⁰⁹.

No-hacer-queriendo

Comprendiendo el valor de lo natural, el Sabio debe aprender a reducir sus deseos, que son solo estorbos y distracciones (cf. DDJ 19, 26, 34, 37, 50, 64). Es importante notar que se marca una diferencia entre el deseo de saciar una inclinación natural y la necesidad de perseguir objetivos vacuos y artificiosos (cf. DDJ 18). El gobernante sabio en particular debe, en su rol de ejemplo, evitar los deseos para cultivar la simplicidad del pueblo (cf. DDJ 57).

La ausencia de deseos no solo permite apreciar lo natural, sino que además permite obtener mejores resultados prácticos. Por ejemplo, en la guerra gana quien no quiere pelear (cf. DDJ 69), y quien embriagado se cae de un carro evita lastimarse por no estar consciente (cf. ZZ 19). Vaciar la mente nos lleva al “estado de perfecta conciencia”, que nos permite lograr resultados perfectos. Es decir, el ejercicio de purificación y calma mental puede ser útil no solo para quien desea amoldar la totalidad de su vida al fluir del *Dao*, sino también para quien no ha abandonado sus objetivos y valores. Con esto nos adentramos ya en el campo del no-hacer relativo.

Relativo-no-hacer

En el caso de los no-haceres relativos hay acción, pero es comparativamente poca. El Sabio imita el modo de actuar del *Dao*. Este, en cuanto principio cosmológico, no es que verdaderamente no haga nada, puesto que si no nada sería producido. Es sólo que su actuar es sutil, casi invisible, pero a la vez potente e inagotable (cf. DDJ 6, 32). En estos no-haceres no necesariamente cambia la idea de bien personal.

No-hacer-mucho

El no-hacer-mucho es quizás el más amplio sentido de *wuwei*. Se promueve la menor acción posible a partir de observaciones del modo en que funciona la naturaleza que pueden resultar anti-intuitivas. Así, vemos repetidamente cómo se pregona el poder de lo poco, lo

¹⁰⁹ Sobre el contentarse véase también DDJ 26, 33, 44.

pequeño, lo blando y lo bajo. El actuar busca ser una sutil influencia con un gran resultado (cf. DDJ 32).

Lo blando puede resistir los golpes sin romperse. Los recién nacidos son blandos y llenos de vida, y todos los seres vivos mueren tiesos (cf. DDJ 10, 76). Además, lo blando puede penetrar en lo rígido y vencerlo (cf. DDJ 43). “No hay nada en el mundo entero/ más blando y débil que el agua./ No obstante, nada como ella/ para erosionar lo duro” (DDJ 78). También puede amoldarse y adaptarse a las nuevas situaciones sin agotarse (cf. DDJ 45).

Se busca considerar la totalidad de la situación y determinar cuáles son los lugares más importantes para ejercer la acción, en lugar de intentar imponer un plan totalitario armado de antemano. El punto clave muchas veces es algo tangencial a la obra, y difícil de notar. Así por ejemplo, en DDJ 8 se muestra que en la construcción de una vivienda, el punto más determinante está previo a todo construir, en la elección del lugar. Lo vemos también en la manera de obtener conocimiento del Sabio: “Se puede conocer el mundo/ sin salir de la casa” (DDJ 47) porque la clave está en comprender el omnipresente fluir del *Dao*. Distinguiendo lo esencial y lo superfluo, el Sabio planifica su acción solo a grandes trazos que puedan actualizarse al aplicarlos: “La red del Cielo es de mallas muy amplias,/ pero a través de ellas nada se escapa” (DDJ 73).

El Sabio es humilde, “femenino”, y así todos acuden a él. Así, “Si un gran reino se subordina a otro pequeño,/ lo gana./ Si el pequeño se subordina al grande, es aceptado.” (DDJ 61). La gente sigue por propia voluntad a quien se rebaja, como los ríos van al mar; y “como no compite, nadie puede competir con él.” (DDJ 66). Como dirigente no se impone, como enemigo no lucha, es sólo reactivo (cf. DDJ 30, 31, 68, 69).

En el gobierno, la intervención debe ser prácticamente nula, dejando a los gobernados libres de acomodar sus vidas con la menor cantidad posible de leyes, castigos e impuestos (cf. DDJ 17, 18, 19, 37, 60, 75; ZZ 11). El gobernante ante todo sirve de ejemplo para sus súbditos: preocupándose por las necesidades básicas y desdeñando las riquezas y otras artificialidades (moralidad, conocimiento, fama) que solo generan discordia. “El Sabio es un modelo, mas no coarta” (DDJ 58).

No-hacer-tarde

Un caso particular del no-hacer-mucho es la idea de afectar a las cosas cuando son gérmenes blandos, antes de que crezcan y se transformen en un problema. “¡Debes planear lo difícil mientras es fácil!/ ¡Lleva a cabo lo grande mientras es pequeño!” (DDJ 63). Así, con

atención previsor, el Sabio multiplica sus fuerzas: “Sólo la moderación trata las cosas en su justo momento./ Así, se acumulan y duplican las energías VITALES” (DDJ 59).

El *Dao* mismo es descrito como el germen de todas las cosas (cf. DDJ 14), es lo que dicta cómo deben desenvolverse por sí mismas. El Sabio puede asimismo ser la semilla de un cambio, disponiendo las cosas para que se den espontáneamente como las desea.

Lo que aún está quieto es fácil de agarrar./ Lo que aún no se manifiesta es fácil de tener en cuenta./ Lo que aún es frágil se puede quebrar con facilidad./ Lo que aún es pequeño puede dispersarse fácilmente./ Hay que influir en lo que no existe todavía./ Hay que ordenar lo que aún no está desordenado. (DDJ 64)

Interesantemente, esta idea de actuar antes de que los problemas se manifiesten convive con la idea de dejar que los problemas ya manifestados se resuelvan solos que vimos más arriba.

No-hacer-de-más

Complementario a los dos sentidos anteriores del no-hacer, en los cuales se enfatiza la eficiencia de la acción mínima, podemos encontrar al “no-hacer-de-más”, en el que, en cambio, se destacan los problemas que implica la acción excesiva y los beneficios de la acción incompleta. Las cosas en su desenvolverse espontáneo saben tanto cómo avanzar como cuándo retirarse:

Si quieres conservar un bien,/ añadiéndole más y más,/ malgastas tu energía./ (...)/ Nadie puede proteger/ una sala colmada de oro y pedrerías./ Ser rico, distinguido y arrogante/ atrae la ruina por sí solo./ Retirarse una vez acabada la obra,/ ése es el sentido del Cielo. (DDJ 9)¹¹⁰

En muchas situaciones lo útil está en lo que se deja indeterminado, en el vacío. Cuando se “hace” una casa, por ejemplo, lo más importante es lo que se deja sin hacer, el espacio hueco donde radica su funcionalidad (cf. DDJ 11). Es tan importante saber lo que hay que construir como lo que no. Hacer de más le quita potencialidad a lo producido. Como vimos más arriba, lo blando conserva la capacidad de adaptarse.

El Sabio intenta producir el resultado buscado, pero no se aferra a él, no busca lo permanente (cf. DDJ 23, 34) “Quien se apega a las cosas se desgasta inútilmente” (DDJ 44).

¹¹⁰ Véase también: DDJ 4, 32.

En el gobierno, ejerce el poder para un fin concreto, y luego se retira. Del mismo modo, el conocimiento, las leyes y la moralidad dogmática son complicaciones artificiosas de la acción simple (cf. DDJ 10, 48). El gobernante debe buscar que el pueblo sacie sus necesidades básicas y no más, evitando la desarmonía que viene de codiciar lujos (cf. DDJ 80). En la acción perfecta, no se presenta el desdoblamiento del cuerpo y la conciencia, intentando gobernar desde afuera la situación, con una recursividad reflexiva que estorba. En su lugar, lo que se busca es el mencionado “estado de plena conciencia”, que se hace uno con el fluir de la acción.

El Sabio, usando este modo de actuar, es moderado y medido, evitando todo tipo de excesos (cf. DDJ 29). “El ojo se ciega ante los cinco colores./ Las cinco notas aturden el oído./ Los cinco sabores tornan insensible al paladar” (DDJ 12), evitando actuar de más logra no quedar insensible para las verdades sutiles.

No-hacer-que-se-note

Otra forma de hacer poco consiste en evitar que los efectos de la propia acción sean muy visibles. El Sabio no se vanagloria ni busca renombre (cf. DDJ 34, 44, 72), en la guerra no celebra la victoria (cf. DDJ 30, 31). La acción del sabio es invisible y escapa a las palabras.

La notoriedad de los actos no solo es un agregado superfluo al objetivo buscado (una forma de hacer-de-más), sino que además trae sus propias consecuencias negativas. Llamando la atención, se corre el riesgo de ser usado, o ser tomado como enemigo por quienes temen nuestro progreso (cf. DDJ 24). “A los árboles fuertes les aguarda la tala” (DDJ 76), el Sabio debe parecer inútil: “Todo el mundo dice que mi SENTIDO es grande,/ pero que es, como si dijéramos, inútil./ Justamente por ser tan grande, es inútil” (DDJ 67).

La falta de renombre se relaciona con la idea de despersonalización que vimos más arriba: “«El honor es un mal tan grande como el de ser un individuo»,/ ¿Qué quiere decir esto?/ Si sufro grandes males/ se debe a que soy y tengo una persona” (DDJ 13).

El gobierno, no-intervencionista como vimos, actúa invisiblemente (cf. DDJ 17). Las leyes y la moralidad explícitas aparecen solo cuando se pierde la moral espontánea (cf. DDJ 18, 19). Es interesante notar que esto no entra en conflicto con la idea del Sabio como modelo que tratamos más arriba: él “sirve de ejemplo al mundo./ No pretende lucir por sí mismo y alcanza la iluminación./ El mismo no pretende ser nadie, y brilla./ No se vanagloria, por eso acaba sus obras./ No da importancia a su persona, y otros lo realzan.” (DDJ 22)¹¹¹. “El Sabio no habla”

¹¹¹ Véase también al respecto ZZ12.

(DDJ 56), deja que la obra hable por sí misma; las acciones refulgentes son lo opuesto de las grandes obras (cf. DDJ 63).

No-hacer-medio

Además, la acción del Sabio, por ser natural, es de por sí casi imperceptible. O más bien, dicha acción va por el medio de los opuestos con los que definimos a los entes, por lo que resulta indecible. “Disminuye lo excesivo,/ y completa lo insuficiente” (DDJ 77). Parece que no hace nada, pero en realidad está haciendo lo que hace el Todo, el *Dao*, acompañando en su hacer:

Al mirarlo no lo vemos,/ se llama Germen./ AL escucharlo no lo oímos,/ se llama Sutil./ Al palparlo no lo sentimos,/ su nombre es Pequeño./ Es imposible separarlos,/ porque juntos forman Uno./ Su parte superior no es clara,/ su parte inferior no es oscura./ Como fluye constantemente,/ no sabríamos designarlo. (DDJ 14)

Los conceptos no sirven para expresar este tipo de ser que todo lo abarca, porque ellos designan mediante la diferencia, el contraste y el límite, y porque conducen a pensar en las cosas como sustancias estables que escapan al cambio. El *Dao* es “la simplicidad sin nombre.” (DDJ 32), es oscuro y solo puede ser comprendido mediante una suerte de intuición, no con el conocimiento convencional: “Desde los tiempos remotos hasta hoy,/ jamás se ha podido prescindir de los nombres para entender las cosas./ ¿Cómo puedo conocer la naturaleza de la creación?/ Por ella misma” (DDJ 21; cf. también DDJ 25).

El Sabio imita esta forma de ser del *Dao*: “Los buenos maestros de los tiempos remotos/ formaban uno con las misteriosas fuerzas invisibles./ Eran tan profundos que no podemos conocerlos” (DDJ 15). Indiferenciado, conserva la potencialidad productiva de la que hablábamos más arriba (cf. DDJ 5, 28)

En última instancia, un hacer que, como medio para un fin, se rehúsa a llegar a los extremos es también un hacer que rehúsa esos extremos como fines en sí mismos, con lo que se establece la conexión con el “no-hacer-conformista”.

Conclusiones: No-hacer-tonterías

¿En qué radica aquella resonancia entre todos estos sentidos de *wuwei*? Creemos que en última instancia el taoísmo puede ser leído como una reivindicación del sentido común, como una prevención contra los esfuerzos inútiles y los sueños imposibles. No es más que la obviedad

de consejos como “Quien se pone de puntillas no se mantiene en pie” (DDJ 24), solo que para el Sabio, quien comprende el fluir de la totalidad, dicha obviedad se extiende a todos los aspectos de la vida práctica.

Wuwei es no oponerse a la naturaleza, ya sea eligiendo las maneras más eficientes y armoniosas de actuar, ya sea comprendiendo cuáles deseos son vanos y no merecen nuestra atención. No es la negación de la actividad, sino de la artificiosidad. Aprender a desestimar aquello que no vale la pena aun antes de acometerlo es la forma más perfecta de cortar un problema de raíz, es una reunión del no-hacer relativo y absoluto.

Pero la unidad del *wuwei* persiste aún por la naturaleza del Taoísmo mismo. No es un conocimiento ni un sistema dado de antemano, sino consejos, “mallas amplias”, con las que uno debe hacer la experiencia propia. Y ningún “consejo” puede seguir todos los sentidos a la vez, eso solo lo puede el *Dao*.

Referencias bibliográficas

- Chuang Tzu (1962). “The writings of Chuang Tzu”. En J. Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*. Dover Publications.
- Lao Tsé (2009). *Tao Te King* (Trad. R. Wilhelm). Málaga: Sirio.

La virtud estoica y su recepción en Filón de Alejandría

Santiago Konstantinides (UNC)

Resumen: El problema de la relación entre la libertad y las pasiones con respecto a la virtud tiene una larga historia en la filosofía. Particularmente, acerca de qué es y en qué consiste la libertad. En la antigüedad es central en este tema el tratamiento que se hace de la figura del virtuoso en relación al *kósmos*, y cómo esta relación se plasma de manera arquetípica en la *bios theoretikos*. En este trabajo busco presentar y explicar, la influencia estoica en el tratamiento de la libertad y el obrar rectamente que hace Filón de Alejandría en su obra *Todo hombre bueno es libre*. Contrastando sus ideas de la libertad del alma (la libertad real), y su adecuación con la ley divina/natural, con las concepciones físicas y éticas de Zenón, se puede apreciar el modo por el cual ciertas concepciones básicas del estoicismo fueron recuperadas y otras sufrieron un distanciamiento radical. El objetivo de este trabajo será presentar que hay en común una concepción de la virtud como “vivir de acuerdo [o en conformidad] con la naturaleza” y a la libertad como actuar según el arquetipo divino. Estos puntos en común se verán como distintas formas que tienen de entender la mediación.

Palabras clave: Filón de Alejandría; Zenón; Estoicismo; Ética; Libertad; Mediación

Introducción

Para tratar el problema de la libertad es, a mí parecer, importante retrotraer la discusión al período donde se busca plantear la libertad como algo propio de la interioridad de todo humano. Es central en este tema el tratamiento que se hace de la figura del virtuoso en relación al *kósmos*, y cómo esta relación se plasma de manera arquetípica en la *bios theoretikos*. Por esto mismo, en este trabajo busco presentar y explicar, en el marco de una investigación acerca de la mediación entre lo divino y la sabiduría en la tardo-antigüedad, la influencia estoica (particularmente de Zenón de Citio) en el tratamiento de la libertad y el obrar que hace Filón de Alejandría en su obra *Todo hombre bueno es libre*. Al contrastar las ideas de Filón sobre la libertad del alma y su adecuación con la ley divina/natural, con las concepciones cosmológicas/físicas y éticas de Zenón, se puede apreciar ciertas concepciones básicas del estoicismo que fueron recuperadas y otras que sufrieron un distanciamiento radical. El objetivo de este trabajo será presentar que se llega a sostener, en común, una virtud como “vivir de acuerdo [o en conformidad] con la naturaleza” (S.V.F. I 179¹¹²) y a la verdadera libertad como producto del obrar de una forma determinada y guiada.

¹¹² Utilizo la referencia a los fragmentos como se encuentra en el original de H. Von Arnim, los cuales traduce y reorganiza Cappelletti (2015).

Comenzaré por el análisis en Filón del concepto de *lógos* como presente en las creaturas y en la mente divina, su tesis acerca de la virtud un modo de libertad y su relación con las pasiones y el vicio. Luego expondré la posición de Zenón, a partir de los fragmentos disponibles, acerca del *kósmos* (Dios, la materia, el *lógos*), la pasión como “impulso inmoderado”, y finalmente la figura del sabio. Finalmente, busco emparentar cómo ambos sostienen que la libertad consta de la adecuación con el arquetipo divino, fuente de leyes éticas y virtudes, y como este actuar es la única forma auténtica de libertad.

Filón y el *lógos*

Filón, siendo un escritor inserto en la tradición judía, dedica gran parte de su extensa obra a la exégesis del pentateuco. Es por esto que se destaca una obra como la que voy a tratar, *Todo hombre bueno es libre*, siendo que aborda tradiciones alejadas del ámbito secular, pero están en su apogeo debido al lugar que ocupan en el mundo romano. Es por ello que suele pensarse que es una obra de juventud. Hay discusión acerca de la legitimidad de la obra, aunque hay testimonios que le atribuyen la obra (Eusebio), y es una obra que tuvo influencia en los padres de la iglesia, como por ejemplo San Ambrosio. Dentro de las obras de Filón puede observarse influencia de diversas tradiciones, principalmente del platonismo medio, pero esta obra demuestra su gran conocimiento de otras escuelas, como es el caso del estoicismo y de los cínicos.

La obra tiene como característica central el abordaje de la libertad como interioridad. Esto quiere decir que se suscribe a la distinción (cuya distancia va a producir una oposición marcada) entre el cuerpo y el alma, idea de fuerte herencia platónica. La libertad, sostendrá Filón, puede darse incluso bajo contextos de esclavitud, siempre y cuando el alma se encuentre alejada de cualquier constreñimiento. Hay tanto libertad como esclavitud en el cuerpo y en el alma, pero la más valiosa (y la única, bajo ojos de Filón) es la libertad del alma. Y esta libertad se da exclusivamente en el sabio, a quien le es propio “el no obedecer a órdenes ningunas y no cumplir ninguna voluntad sino la suya propia” (Filón, 1977, p. 29). Seguir la propia voluntad comprende dos características. La primera es no ser guiado por las pasiones, común en la mayoría de las escuelas y corrientes filosóficas de la antigüedad, teniendo como principal objetivo (compartido con Filón) el no tener ningún tipo de temor, menos aún a la muerte. Lo que se busca es llegar a volverse piloto de uno mismo, un punto en el que uno no sea ni arrastrado ni hostil con los vicios, incluso ni tener que sopesarlo; una indiferencia fruto del trabajo de enajenar lo “vicioso”. La segunda característica es en la que me gustaría detenerme más, ya que se vuelve un punto muy cercano y al mismo tiempo muy lejano con el estoicismo:

tener a Dios como guía. En el capítulo III menciona que Dios es guía de todos, pero diferencia a quienes tienen sólo a él como guía. A su vez, en el capítulo VII, remarca esto junto con otro elemento, la ley:

aquellos cuya vida está regulada por la ley son libres. Y la recta razón es una ley infalible grabada no por este o aquel ser mortal y, por consiguiente, perecerá como él, ni en pergaminos o en tablas y, por consiguiente, carente de alma como estas cosas, sino por la naturaleza inmortal y en la mente inmortal, destinada a no perecer nunca. (Filón, 1977, pp. 40-41)

Aparece así, la cuestión del *lógos*. El *lógos* es planteada en esta sección como ley, que si uno obedece lo que proscribe y prohíbe, uno es libre¹¹³. Seguir una única voluntad, la de uno mismo, que, siendo el humano de naturaleza distinta a la mente divina, debe dejarse determinar por la razón que tiene una naturaleza incorruptible por su relación con Dios. Es por esto que en el capítulo 16 menciona que la filosofía inmortaliza a algunos hombres que buscan la virtud libremente y con voluntad, diferenciándose de los héroes que comparten su naturaleza con la divinidad (Filón, 1977, p. 68). A esta caracterización del *lógos* se le suma un componente que volverá más adelante al presentar otras posturas en la relación de Filón con el estoicismo, y está presente en la siguiente cita:

Y, sin embargo, ¿qué necesidad hay de un largo viaje por tierra o mar en busca de la virtud, cuyas raíces han sido puestas siempre cerca de nosotros por su Hacedor, como nos dice el sabio legislador de los judíos, “en tu boca, en tu corazón, en tus manos”, indicando con esto figurativamente las palabras, los pensamientos y las acciones? (Filón, 1977, pp. 49-50)

En este pasaje se ve como el *lógos* es algo presente en todos, que coloca a la virtud al alcance de uno, pero requiere que sea seguido por la voluntad, abandonar las pasiones, y conseguir la libertad. Por medio de estos elementos, se puede entender plenamente la tesis central que se encuentra resumida explícitamente en el capítulo IX, donde se sostiene: quien obra rectamente, el bueno, obra sin falta, y por lo tanto tiene la capacidad de actuar como desea; a su vez, no puede ser impedido ni coaccionado en su actuar, y siempre logra lo que desea, porque juzga deseoso y guía su voluntad a aquello que es virtuoso (Filón, 1977, pp. 46-47). El

¹¹³ Es interesante esta cuestión acerca de que la razón no marca un camino, si no que en cierto punto solo evita el error, que junto con la afirmación del capítulo II, acerca de que quien toma contacto con la sabiduría se percató de que una vida sin ella no es digna de ser vivida (Filón, 1977, p. 26), termina de dar fe de la influencia de un Platón temprano como el de la *Apología*.

lógos está presente en todos, y su obediencia lleva a la virtud, y consiguientemente a la libertad, y por ser parte de la mente divina, puede Filón afirmar al final de su obra que el modo de vida más elevado es la “conducida o llevada en conformidad con la naturaleza” (Filón, 1977, p. 88).

Zenón y la *oikeiōsis*

Me parece correcto comenzar desde la física, ya que es el andamiaje que guiará el resto de los planteos. La realidad es única, y tiene dos principios: Dios, hacedor racional eterno, y la materia, sustancia no cualificada, en el sentido de que su característica es su pasividad frente al accionar divino (S.V.F. I 85). Y también afirman que Dios o es material, o es una cualidad inseparable de ella (S.V.F. I 87). Estas afirmaciones traen un gran problema, porque en el *kósmos* estoico se tiene un Dios que no logra ser una parte alienada del mundo, una trascendencia, sino algo esencial en las cosas, inseparable de ellas. Esto hace que las propiedades de Dios o el mundo sean inseparables, lo que lleva a afirmar, dentro de la lógica de que el todo no puede ser menor que las partes, que el mundo engendra seres animados y sabios, por lo que el mundo mismo ha de ser animado y racional (S.V.F. I 112-114). A su vez, con una fuerte influencia de la filosofía de Heráclito, Dios es *lógos*, ley común, “que se expande a través de todas las cosas, pues [ella] es lo mismo que Zeus, que es el conductor de la organización de todo” (Laercio, 2020, p. 124), algo que también se testimonia en S.V.F. I 160. Siendo que Dios es creador, y parte, del mundo, este ha de ser racional, y ha de guiar racionalmente al mundo mismo, por su perfección. Esta concepción de la divinidad, y al mismo tiempo de un *kósmos* (en el pleno sentido de la palabra), tiene una forma propia de tratar la ética, pero de una forma no totalmente extraña a lo que en la filosofía antigua se venía planteando, que es la adecuación con lo divino. En el estoicismo adquiere un carácter novedoso, ya que llevará a afirmar, por la íntima relación entre naturaleza y divinidad, que el *telos*¹¹⁴ humano es “vivir de acuerdo [homologothménos] con la naturaleza” (Laercio, 2020, pp. 123-124, la transliteración del griego es mía). En esta frase, en la palabra *homologothménos* se encuentra inserta la idea de una adecuación entre el *lógos* propio con la naturaleza, o de “coherencia”, como se puede ver en otros fragmentos, como en S.V.F. I 179. Es por ser esta adecuación el *telos* que atrae por sí mismo, que el humano nació para ello, y representa una virtud única, suficiente para la felicidad. Y por contraposición a esto está el vicio, que sería no la falta de *lógos*, sino un “extravío” hacia un exceso, es una “razón perverse e impúdica” (S.V.F. I 323), un impulso inmoderado que no obedece a la razón persuasiva (S.V.F. I 327). Se establece así, de forma tajante, dos tipos de

¹¹⁴ Entendiendo *telos* como fin o término, hacia lo que tienden las cosas, “fin supremo”, como suele traducirse.

vidas, dos clases de humanos: el sabio, que hace todo bien, de forma virtuosa, que es amigo de los dioses, que desarrolla su naturaleza, que no domina ni es dominado, y que no miente ni ignora nada¹¹⁵; y, por otro lado, el ignorante, que yerra, vicioso, equivocado, y el negativo de lo que el sabio representa (S.V.F. I 216). El sabio, está marcado por la búsqueda de conocimiento, una auténtica *bios theoretikos*.

Teniendo en cuenta cómo consideran la virtud y al *lógos* en sentido amplio, se introduce otro concepto fundamental, que es *oikeiōsis*. Está presente en el fragmento 85 de Diógenes Laercio (2020, pp. 122-123), y se encuentra bien definida por Georgia Tsouni:

The *oikeiōsis* is a derivative of the adjective *oikeios*, which means both something descriptively belonging or related to something (it is thus used in a colloquial sense in the context of the household and family relationships) and also, in a strongly normative sense, it means what is appropriate to an entity by virtue of its very nature; (2019, p. 78)

Esta palabra es traducida como “apropiación” (que como menciona la autora más adelante, mantiene la noción normativa de propiedad), más entendible a partir de su antónimo: “alienación”. Es la relación por la cual, desde el nacimiento, todo ser vivo por instinto rechaza lo que le daña, y se acerca a lo más “propio”. Y es por esta tendencia natural a lo más propio, que, siendo seres con *lógos*, el humano vive según la razón, y vive en conformidad con la naturaleza (Laercio, 2020, p. 123). Dentro de esta descripción de la virtud es como se puede llegar a la definición del sabio estoico. Para el estoicismo no hay un grado intermedio entre el vicio y la virtud, ni de perfecciones; y la virtud, la concordia en la vida, es elegida por sí misma, aunque uno puede desviarse (Laercio, 2020, p. 125). Los sabios son guiados por la razón en la medida correcta, volviéndose impassible, y llegan a ser “divinos, pues alojan un dios en su interior” (Laercio, 2020, p. 143), el *telos* es obedecer a los dioses (S.V.F. I 182). Y ahí está la clave. La perfección del sabio radica en la adecuación del *lógos* individual con el divino, una *homoíosis*, la semejanza con el *lógos* que organiza y guía el mundo. El *lógos* adquiere un carácter inmanente, está presente en todos, corre por su interior. Llevará a afirmar del sabio que “sólo él es libre, y los viciosos [, en cambio,] son esclavos, pues la libertad es la facultad de actuar por sí mismo, y la esclavitud es la privación de esta facultad” (Laercio, 2020, p. 144).

¹¹⁵ Vale la pena destacar que el hecho de que no mienta ni ignore nada es parte de lo que conforma el sabio en lo que respecta al conocimiento. “El sabio nada opina, de nada se arrepiente, en nada se equivoca, nunca cambia de idea” (S.V.F. I 54)

Lecturas contemporáneas acerca de Filón

Los puntos de encuentro, como pueden verse, son varios. La tesis principal de podría resumirse en que la libertad como algo volcado hacia el interior del sujeto, y que depende de una vida virtuosa, depende de una sujeción con respecto al *lógos* de la divinidad. Pero en este aspecto surgen ciertas diferencias. Calabi (2008, pp. 155-165) sostiene que, debido a su estudio del pentateuco, Filón pondrá a la exégesis bíblica como equivalente a la *bios theoretikos*. Esto se explica mediante la actividad de Dios en el Génesis, donde se presenta como arquetipo de la unión entre vida contemplativa y vida práctica, y donde la contemplación se vuelca hacia la naturaleza y sus leyes, pero no por el conocimiento mismo, sino por buscar en las leyes a su creador. Esto puede verse en la gran admiración que tenía por el pueblo Esenio (Filón, 1977, pp. 53-62). Filón afirma que dicho pueblo rechazó la lógica y la filosofía natural por un estudio de la física abocada a Dios como su creador (Calabi, 2008, p. 160). Lo interesante es que al hablar de la vida práctica menciona las referencias presentes en Filón acerca del rey filósofo de Platón; pero al continuar, menciona que la felicidad radica en la vida contemplativa, donde la práctica puede ser una preparación para la *bios theoretikos*. Es por esta lectura que aparece la posibilidad de que se trate de un texto temprano de Filón, ya que de la postura de que el hombre bueno, sabio, es libre y feliz bajo la guía de Dios, hay un tipo de unión entre ambos tipos de vidas, que no necesariamente lleva a una oposición. Pero al adentrarse aún más en la tradición judía, puede verse que la *homoíosis* con el arquetipo divino se da por medio de esta contemplación de lo divino en la naturaleza, y no con la búsqueda del conocimiento como fin.

Otro autor, una autoridad en el tema, es Carlos Lévy. En *Philo's Ethics* (2020, pp. 146-171), Lévy presenta tres argumentos acerca del rechazo de Filón de la *oikeiōsis* y una forma particular de *homoíosis*, también principalmente ligado a su actividad exegética. Primero es la trascendencia, que ontológicamente se distancia mucho de la inmanencia del sistema estoico y se acerca a la filosofía platónica, y que por ello Filón ve en la naturaleza la manifestación de la trascendencia divina. El segundo argumento está relacionado a la teología bíblica, donde se opone a lo dicho en Diógenes Laercio (2020, pp. 122-123) que sostiene un impulso (*hormé*) natural que guía desde el nacimiento a todos los seres vivos. Pero desde el Génesis se dice que nacemos con un pecado originario, que da lugar a un determinismo negativo, y no puede haber un origen primario y natural de una perfección que se desarrolle en la vida. Y el tercer argumento sería que el hombre arquetípico tiene un parentesco divino, el *lógos*, y Lévy sostiene que para los estoicos la *oikeiōsis* es un impulso orientador de la vida, mientras que Filón sostiene que está la providencia divina y esta tiene más importancia, donde todo hombre que busque la sabiduría establecerá un vínculo con Dios, más que a una parte propia del humano.

En este último punto, en mi opinión, hay un error: ambos sostienen, Filón y la tradición estoica antigua, el fundamento en el *lógos*, que es lo divino en uno, y que el hecho de sostener una búsqueda de la sabiduría como un acercamiento a Dios sostiene una mayor adecuación a lo propio, compartido con lo divino. Esto se ve también justificado por la defensa que Lévy ve en Filón de una comunidad natural entre los hombres, y a Moisés como “la ley encarnada”, que por su acercamiento a Dios son leyes que se mantienen en el judaísmo.

Conclusión

Tomando en cuenta el desarrollo que he dado del estoicismo y Filón, es factible sostener que la forma de comprender el *lógos* y la libertad son similares, y considerando tanto a Calabi como Lévy, puede pensarse en una diferencia ontológica chica, pero que da lugar a una diferencia que puede encaminar a un distanciamiento radical. Es cierto que hay una diferencia entre los distintos escritos, que podría explicarse mediante un paso en el tiempo en su vocación exegética, que llevaría a sostener una forma de vida y sujeto de contemplación distinto. En este Filón más temprano parece haber un mayor acercamiento al estoicismo, y lo que habría que sostener como diferencia fundamental sería que, por medio del estudio de la naturaleza, incluyendo al humano, uno podría tomar conocimiento de la divinidad trascendente. Esto daría lugar a dos niveles, no necesariamente contradictorios, donde hay una comunidad en la naturaleza, inmanente, pero de carácter ontológico diferente y distante con la divinidad, siendo esta pura trascendencia con respecto al mundo. Por lo que estaríamos hablando de dos ontologías que tratan de un inmanentismo del *lógos*, un “fragmento” de la divinidad, entendido como ley presente en todas las cosas, pero en el caso de Filón se le suma el carácter trascendente de Dios, y el *lógos* adquiriría un carácter de mediación entre esa divinidad inalcanzable y las cosas de la naturaleza. Esa divinidad presente en todo es razón de por qué actuar en adecuación a ella permite una elevación, llegar a la virtud; y por su carácter divino, autodeterminarse a seguir sus mandatos, una forma de *katorthomata* (Martens, 2003, pp. 151-158), da lugar a la libertad, como la del creador.

Referencias bibliográficas

- Calabi, F. (2008). *God's Acting, Man's Acting: Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*. Boston: Brill.
- Cappelletti, A. (2015). *Los estoicos antiguos*. Madrid: Gredos.

- Filón (1977). *Todo hombre bueno es libre* (Francisco de P. Samaranch, traductor). Buenos Aires: Aguilar.
- Laercio, D. (2020). *Vida de los filósofos ilustres cínicos y estoicos* (Néstor L. Cordero, traductor). Buenos Aires: Colihue.
- Lévy, C. (2009). "Philo's Ethics". En Adam Kamesar (ed.) *The Cambridge Companion to PHILO*. Cambridge: Cambridge University Press (pp. 146-171).
- Martens, J. W. (2003). *One God, one Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman law*. Boston: Brill Academic Publisher, Inc.
- Tsouni, G. (2019). *Antiochus and peripatetic ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

La razón y sus perturbaciones. Un análisis del *Ensayo de las enfermedades de la cabeza*

Raquel Pogonza (UNGS)

Resumen: Este análisis aborda el *Ensayo de las enfermedades de la cabeza* de Immanuel Kant (1764), situándolo en su contexto histórico y filosófico. El autor propone tratar a los enfermos mentales con benevolencia, anticipando ideas presentes en sus obras críticas. Se examinan las clasificaciones de las enfermedades mentales, destacando las pasiones como origen de la insensatez. El tratamiento propuesto por Kant aboga por la razón, serenidad y benevolencia. En este escrito, se intenta cuestionar la ética de la época y se evalúa la relevancia actual del ensayo, promoviendo reflexiones sobre la estigmatización de las enfermedades mentales y la aplicación del imperativo kantiano en la sociedad contemporánea.

Palabras clave: Kant; Enfermedades mentales; Pasiones; Tratamiento; Ética kantiana.

Introducción

¿Qué son las enfermedades mentales? ¿Qué las causa? ¿Cómo se pueden tratar? Son algunas de las preguntas que han ocupado a filósofos, médicos, psicólogos y otros estudiosos de la mente humana. A pesar de los avances científicos y tecnológicos, aún no existe una respuesta definitiva ni consensuada sobre estos temas. Aun así, existen diversas perspectivas, teorías y modelos que intentan explicar y abordar las enfermedades mentales desde diferentes ángulos y niveles de análisis.

El problema que abordamos en este escrito es cómo se puede interpretar y valorar la propuesta de Kant de tratar a los enfermos mentales con benevolencia, teniendo en cuenta su contexto histórico y filosófico. En su *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (1764), Kant propone tratar a los enfermos mentales con benevolencia, mostrando su interés por la psicología filosófica, y su intento de dar una explicación racional y científica de los trastornos mentales. Este texto es relevante porque anticipa algunas ideas que desarrollará más tarde en sus obras críticas, como el imperativo categórico y el respeto a la dignidad humana. Nuestra hipótesis es que la propuesta del autor de tratar a los enfermos mentales con benevolencia se puede interpretar y valorar desde una perspectiva ética kantiana, teniendo en cuenta su contexto histórico y filosófico. Para ello, dividimos el ensayo en cuatro partes: En primer lugar, situamos

el texto de Kant en su contexto histórico y filosófico. En segundo lugar, explicamos las clasificaciones de las enfermedades de la cabeza. En tercer lugar, examinamos el tratamiento sobre los enfermos mentales y sus posibles implicaciones éticas y políticas. Por último, evaluamos su relevancia en la actualidad.

Contexto histórico del ensayo

La medicina ha evolucionado a lo largo de diferentes etapas. En un principio, el hombre pensaba que las enfermedades se debían a influencias sobrenaturales, como seres invisibles malvados o venganzas de dioses; estas explicaciones sin fundamento, junto con otras creencias supersticiosas, perduraron en el vulgo mucho después de que apareciera una medicina menos absurda, pues la concepción que el vulgo tenía de la enfermedad no podía desprenderse de los errores que asumía sobre la vida misma (Ingenieros, 1920).

Las creencias sobre la posesión por el demonio persistieron aproximadamente hasta la mitad del siglo XVIII y el tratamiento que estas personas recibían en los establecimientos en los que eran confinados estaba basado en la utilización de medios coercitivos. Si no eran internados, vagaban solitarios y eran objeto de burlas, maltratos y desprecios (Contreras García, 2006). En Alemania, estas instituciones tenían ventanas con rejas, que permitían observar desde el exterior a los locos que estaban allí encadenados, siendo un espectáculo (Foucault, 1964). Hasta 1770 estaba abierto a la curiosidad del público pagando una entrada, para observar a los enfermos como si fueran animales de un parque zoológico. Conviene subrayar que en estas instituciones el principal tratamiento para las enfermedades mentales eran los medios coercitivos (Azarain, 2005). Recién a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX aparece una tendencia en el tratamiento que se da a las personas en los hospitales psiquiátricos que se denomina “tratamiento moral”, que coincide en el tiempo con la Revolución Francesa (1789-1799) (Contreras García, 2006). Pero antes de esos eventos, el filósofo alemán Immanuel Kant escribió el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* en 1764, como parte de su contribución al movimiento de la Ilustración, que defendía el uso de la razón, la ciencia y el progreso para mejorar la sociedad. En este texto, Kant analiza las causas y los efectos de las enfermedades mentales, y propone algunas medidas para prevenirlas y tratarlas. El autor reconoce la influencia de las pasiones en la locura, pero también señala el papel de la biología y la medicina en el estudio de este fenómeno. Así, se sitúa en una posición intermedia entre el racionalismo y el empirismo, buscando una síntesis entre ambos enfoques. (Mónica Cruz Alvarado, 2007).

De acuerdo con Uribe Cano (2011) en este ensayo Kant sostiene que los trastornos mentales, como la demencia, la depresión o la alucinación, se originan por una falla en el

sistema digestivo, que influye en el balance de los humores corporales y en el sistema nervioso. Esta hipótesis se fundamentaba en las investigaciones médicas de su tiempo, especialmente en el tratado de William Battie, publicado en 1758 en Inglaterra. Battie era un médico y teórico que se especializó en el estudio de la locura y sus motivos. En su obra, este autor criticaba la idea de que la sensación dependiera de la recepción de los objetos externos, y sostenía que los locos veían cosas que no existían en la realidad. Esta teoría implicaba que la percepción no era un reflejo pasivo de la realidad, sino una actividad del sujeto que podía ser modificada por diversos factores.

Las clasificaciones de las enfermedades de la cabeza

Kant comienza este ensayo planteando que la sociedad civil produce hombres ingeniosos y razonables, pero también locos y tramposos, aunque sepan ocultarlo y aparentar que son hombres honorables. El autor imita el método de los médicos que nombran a las enfermedades, lo que genera cierta satisfacción a sus pacientes. Para ello hace una onomástica de las enfermedades de la cabeza, que serán las dolencias de la facultad de conocer. Sigue con la perspectiva médica de la época, en la cual se propone al sistema digestivo como origen de las enfermedades de la cabeza y no al cerebro. Las enfermedades son explicadas así, por mecanismos psicológicos, gnoseológicos y su causa es el aparato digestivo (Barreida, 2003).

La pasión como fuente de insensatez y locura

A continuación, el filósofo introduce el concepto de pasiones, que son los impulsos de la naturaleza humana, que cuando son muy fuertes son las fuerzas motrices de la voluntad. Por otra parte, el entendimiento queda en segundo plano cuando la pasión es fuerte y lleva a la insensatez, se produce así, el estado de razón encadenada. La pasión del amor es un ejemplo que propone para ilustrar cómo muchas personas razonables se vuelven insensatas en nombre del amor. En el caso de que la pasión dominante se vuelve odiosa y al mismo tiempo absurda, desembocará en el estado de razón invertida, que no es otra cosa que la locura. En esta instancia, el autor hace una comparación entre el loco y el insensato, ya que, este último comprende la verdadera intención de su pasión, mientras que el loco no distingue entre lo real y lo imaginario, ni comprende el objeto de su pasión.

Kant propone que toda la locura está construida en dos pasiones: el orgullo y la avaricia, ambas injustas y, por ello, odiadas. Además, son absurdas por naturaleza y su fin se destruye a sí mismo. Para ilustrar mejor, un hombre orgulloso pretende ser admirado, pero solo recibe desprecio; el avaro pretende ser rico, pero solo recibe pobreza. La ceguera del orgullo produce

a veces locos bobos y la avaricia provoca historias ridículas e inventadas. Estas pasiones oscurecen el entendimiento y provocan alucinaciones e invenciones. Por eso, el loco no es listo, sino un bobo fantasma cerebral que invierte los principios de la razón.

Kant divide las dolencias de la cabeza en dos tipos: la debilidad y la inversión. La debilidad se encuentra bajo la denominación general de estupidez, y se caracteriza por una gran debilidad de memoria, de razón y de sensaciones. Esta dolencia es incurable, ya que no se puede dar vida a órganos muertos, y condena al sujeto a un estado de infancia. El autor no se detiene a desarrollar este tipo de dolencia, sino que se centra en el segundo tipo: la inversión. La inversión se encuentra bajo la denominación general de trastornos del ánimo, y se produce cuando las nociones o los juicios de la experiencia se invierten. Dentro de este tipo, el filósofo distingue tres clases de ánimos: la alucinación, el delirio y la manía. La alucinación es la inversión de las nociones de la experiencia, cuando el sujeto confunde lo imaginado con lo percibido. El delirio es el desorden de la facultad de juzgar, cuando el sujeto confunde lo verdadero con lo falso. La manía es la razón invertida de los juicios universales, cuando el sujeto confunde lo bueno con lo malo.

La alucinación como inversión de las nociones de la experiencia

Según Kant, el alma de todo sujeto sano posee la capacidad de producir imágenes de cosas que no se encuentran en la realidad. Este es el rasgo quimérico que la facultad poética creadora que se imprime en la sensación: sin embargo, esta facultad se vuelve enfermiza cuando la quimera afecta a un órgano de tal manera que la quimera se confunde con un espejismo que tiene el carácter de una experiencia real. Esto hace que ningún argumento de la razón pueda contrarrestarla. La alucinación será esa experiencia imaginaria en la cual el alucinado es un hombre que sueña despierto, que puede llegar a tener poder sobre la quimera, en cambio, aquel que no tiene poder sobre ella y no es capaz de distinguir la ilusión de la realidad, se lo llama fantaseador. Un caso típico es el del hipocondríaco, que imagina padecer todas las enfermedades que ha oído mencionar, aunque no hay ningún peligro real para su salud. Este tipo de alucinación no es grave, ya que se puede curar con medicamentos placebos o con el tiempo. Sin embargo, hay otra clase de alucinación más peligrosa: el fanático, que cree tener una inspiración divina y una gran familiaridad con los poderes celestiales. Este tipo de alucinación produce un éxtasis que puede afectar incluso a un Estado entero. Kant considera que el fanatismo es la alucinación más peligrosa. Así mismo, el autor señala que el trastorno de la memoria también puede ser una forma de inversión de la experiencia. Un ejemplo que señala

en el ensayo es el del viejo cascarrabias que recuerda con nostalgia su juventud y cree que el mundo era mejor en su juventud.

Delirio como el desorden

Para el filósofo, la alucinación no requiere que tenga afectada la facultad del entendimiento, ya que el defecto proviene de los conceptos. Un trastorno del entendimiento es aquel que juzga las experiencias de un modo completamente invertido. El primer grado de esta enfermedad es el delirio, que en los juicios más inmediatos a partir de la experiencia actúa en contra de las reglas comunes del entendimiento. Es decir, el delirante ve las cosas como cualquier hombre sano, pero las interpreta de forma absurda, porque su voluntad se impone sobre lo que ve y siente. La persona delirante tiene una certeza que no se puede cambiar, aunque sea falsa, y no acepta que se le corrija. Sin embargo, eso no significa que la persona delirante recuerde o perciba mal las cosas del pasado o del presente, sino que las interpreta de forma equivocada. El melancólico es un ejemplo de delirante, según Kant, porque tiene tristes y enfermizas sospechas sobre sí mismo y sobre los demás. El melancólico ve las cosas como cualquier persona sana, pero las interpreta de forma errónea, creyendo que todo está mal y que nadie le quiere.

Manía: la razón invertida por lo que se refiere a los juicios más universales

Para Kant, la manía consiste en una desorganización de la razón, que hace que el sujeto mezcle absurdos en los juicios simples sobre conceptos generales. Dentro de la manía, el autor distingue varios grados y tipos, según el grado de confusión y violencia del sujeto. En primer lugar, está el demente, que prescinde de los juicios de experiencia, y solo se guía por sus representaciones internas. En segundo lugar, está el desvariado, que no siente lo que pasa afuera, y solo se ocupa de sus fantasías. En tercer lugar, está el frenético, que tiene un desvarío con mucha rabia, y actúa con furia e irracionalidad. Además, el filósofo menciona otros casos relacionados con la manía, como la desesperación y la locura furiosa. La desesperación es cuando alguien que no tiene esperanza dice cosas sin sentido por un rato. La locura furiosa es cuando alguien que está confundido actúa con mucha violencia. Si además dice cosas sin sentido, se le llama furioso.

Tratamiento a la locura según Kant: razón, serenidad y benevolencia

Según Kant, un entendimiento sano es aquel que satisface las necesidades y placeres simples de la vida. Para recuperar este estado de salud, el filósofo sugiere algunos tratamientos

para las enfermedades de la cabeza. En primer lugar, para los fantaseadores o alucinados, que no tienen afectado el entendimiento, sino con la parte de la mente que crea los conceptos que luego el entendimiento usa para juzgarlos, una forma de ayudarlos o calmarlos sería mostrarles juicios racionales que les enseñen la diferencia entre lo real y lo imaginario. En el caso de los delirantes o maníacos (que tienen el entendimiento afectado), no se puede razonar con ellos. En este caso, el autor advierte que la contradicción no los mejoraría, sino que podría ser material nuevo para su delirio. La mejor forma de tratarlos sería adoptando una actitud serena y benevolente con ellos. Kant concluye que en caso de sufrir alguno de estos males se debe recurrir a un médico, no al filósofo, porque, aunque a él le encantaría encontrar la cura de la locura junto al médico, no recibiría paga por ello.

Si hacemos diálogo con la ética que desarrollará en fechas posteriores, podríamos preguntarnos si la conducta de su tiempo hacia las personas con enfermedades de la cabeza se podría considerar moral o inmoral pasándonos en él es el imperativo categórico, que consiste en actuar de tal manera que la máxima de nuestra acción pueda valer como ley universal. Esto implica evaluar si las acciones que se realizaban con estas personas eran racionales, universalizables y respetuosas. Por ejemplo, podríamos preguntarnos si era moralmente correcto encerrar a las personas con enfermedades de la cabeza en manicomios, someterlas a tratamientos crueles o ignorar sus derechos y necesidades.

Relevancia en la actualidad

Este ensayo resulta relevante en la actualidad y posee una importancia significativa en el ámbito de la salud mental por varias razones. En primer lugar, ofrece una valiosa visión temprana sobre los trastornos mentales y su clasificación del siglo XVIII. Esto nos permite apreciar la evolución y los avances en el campo de la salud mental a lo largo del tiempo. Además, nos invita a reflexionar sobre la estigmatización histórica y actual de las enfermedades mentales, promoviendo la importancia de reconocer y comprender estos trastornos sin prejuicios ni discriminación. Dado que las enfermedades mentales son un tema complejo y en constante evolución; desde la perspectiva kantiana se puede plantear preguntas y reflexiones para abordar las enfermedades mentales en la sociedad contemporánea. Por ejemplo: ¿En qué medida la estigmatización de las enfermedades mentales ha evolucionado desde la época de Kant? Si aplicáramos el imperativo kantiano en la actualidad sobre cómo tratamos a las personas con enfermedades mentales, ¿qué obtendríamos?

Conclusión

Para concluir, en este escrito se expuso el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* de Kant (1764) en el que se examinó el panorama histórico de los trastornos mentales y su abordaje en el siglo XVIII. Aunque los conceptos y enfoques empleados difieren de los actuales, el ensayo propone reflexionar sobre la evolución de la comprensión y el tratamiento de las enfermedades mentales a través del tiempo. Además, reta a examinar críticamente la estigmatización histórica y actual asociada a estas enfermedades, y a trabajar hacia una sociedad más inclusiva y compasiva. Como reflexión final, se plantea la pregunta: ¿Cuáles son las posibles contribuciones que la filosofía puede ofrecer en relación a las enfermedades mentales?

Referencias bibliográficas

- Aztarain Díez, J. (2005). *El nacimiento y consolidación de la asistencia psiquiátrica en Navarra (1868-1954)*. Gobierno de Navarra. Departamento de Salud. (pp. 13-32).
- Barreira, I. (2003). “La concepción de la locura en el *Ensayo de las enfermedades de la cabeza* de Immanuel Kant”. *Psicología y Psicopedagogía*, 6 (13).
- Cruz Alvarado, M. (2006). “La locura en la vida normal”. Escrito elaborado en el curso Módulo de Salud I, Escuela de Psicología, Universidad de Costa Rica.
- Foucault, M. (1964). *Historia de la locura en la época clásica I*. Fondo de Cultura Económica.
- Contreras García, V. (2006, 16 de noviembre). Un poco de historia cap 1]. Madrid.
- Uribe Cano, J. M. (2011). “Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza”. Departamento de psicoanálisis, Universidad de Antioquia.
- Kant, I. (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (M. G. Morente, Trad.). Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Kant, I. (2001). *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*. Editorial Mínimo Tránsito.

Hacia un intento de desentrañar asunciones normativas implícitas en el pensamiento de Haidt

Natalia Zavadvker (UNT)

Resumen: Este artículo pretende indagar, partiendo del análisis de la Teoría de los Fundamentos Morales de Haidt y de su Modelo Intuicionista-social, si existe alguna asunción normativa implícita en el autor en relación al valor adjudicado a las intuiciones morales, tanto en lo referente a su contenido y posible funcionalidad adaptativa (asunto desarrollado en la FMT), como en relación a los mecanismos que las disparan (tema abordado en el SIM). Haidt considera a las intuiciones emocionales como la verdadera causa de los juicios morales ¿pero adjudica a esta situación un valor positivo o negativo en términos normativos? Se examinan diversas intuiciones morales (tanto de raigambre biológica, como de origen social), a los fines de analizar los aportes de Haidt al esclarecimiento de problemáticas en la actualidad.

Palabras claves: Haidt; intuiciones morales; fundamentos morales; modelo intuicionista-social; conservadores; liberales; normatividad; valor adaptativo.

1. Introducción

El propósito de este artículo es procurar desglosar, tomando como referencia los dos trabajos fundamentales de Jonathan Haidt (*The emotional dog and its rational tail*, de 2001, y *The righteous mind*, de 2012) más otros artículos adicionales, si existe alguna asunción normativa implícita en el autor en relación al valor adjudicado a las intuiciones morales, tanto en lo que respecta a los mecanismos psicológicos involucrados en su activación (tema abordado en su modelo intuicionista social), como en lo atinente a su contenido y su posible funcionalidad adaptativa (asunto que desarrolla en su Teoría de los Fundamentos Morales). Procuramos desentrañar si el autor, más allá de considerar las intuiciones emocionales como la verdadera causa de los juicios morales, y al mismo tiempo como desarticuladas de los razonamientos *post hoc* mediante los cuales las personas buscan justificar sus juicios; evalúa positiva o negativamente esta situación. En otras palabras, ¿para Haidt las intuiciones que se disparan automáticamente frente a ciertas situaciones moralmente evaluables, revelarían *en todos los casos* genuinas preocupaciones morales?

Esta pregunta requiere a su vez reflexionar sobre la distinción entre intereses relevantes desde el punto de vista adaptativo –vale decir, que están en última instancia al servicio del autointerés–, y preocupaciones *genuinamente* morales –que de algún modo supondrían relegar

el autointerés en beneficio de un tercero o del interés colectivo—. La psicología moral anterior a Haidt, inspirada en un enfoque racionalista, orientó sus investigaciones partiendo de un criterio de demarcación *a priori* entre preocupaciones que *deberían entrar* en el terreno de la moralidad, y aquellas que, aunque parezcan implicar *de hecho* cuestiones morales, estarían motivadas por razones ajenas a la esfera moral. De acuerdo a dicho criterio, solo serían moralmente evaluables aquellas transgresiones morales en las que se comete algún daño (incluyendo la violación de derechos y el sometimiento a un trato injusto), mientras que toda otra preocupación presuntamente moral en realidad no tendría un verdadero fundamento racional. En contraposición a este enfoque, la Teoría de los Fundamentos Morales (FMT), formulada por Haidt en base a los aportes antropológicos de Shweder et al. (1997), postula la existencia de cinco orientaciones morales coexistentes en las sociedades humanas, compatibles con diferentes intereses y preocupaciones adaptativas que los seres humanos percibimos como moralmente relevantes. ¿Cabe atribuir, entonces, idéntica validez y peso normativo a cualquiera de estas orientaciones? ¿O solo algunas serían compatibles con principios convalidables por la vía argumentativa, mientras que otras tendrían un origen puramente emocional y deberíamos someterlas a crítica racional? ¿Revelan todas ellas preocupaciones morales *genuinas*, o algunas encubren intereses adaptativos relevantes pero no *específicamente* morales? O, más aún, ¿algunas ocultan bajo una apariencia de moralidad aspiraciones egoístas funcionales a los intereses del *statu quo*?

El cuestionamiento del valor equivalente de todas estas orientaciones ¿poseería a su vez una base racional y universalizable? ¿o solo pone en evidencia un sesgo cultural occidentalista y secular, o, más aún, específico de una ideología progresista y liberal? ¿Sería correcto interpretar que las sociedades más conservadoras están en una etapa más primitiva en el desarrollo de sus concepciones morales, que irían inevitablemente superando con el tiempo? ¿Cabe hablar de progreso moral en las sociedades humanas? ¿O los diferentes fundamentos morales siempre coexistirán, ya sea porque reflejan genuinas preocupaciones morales o porque responden a intereses y necesidades adaptativamente relevantes?

Haidt no propone respuestas explícitas a estas preguntas. La ambigüedad de su posición no es más que un reflejo de la dificultad intrínseca del problema a tratar, cuyo planteamiento resulta sumamente relevante de cara a los actuales desafíos ligados a la polarización ideológica y la coexistencia de códigos éticos disímiles, y en muchos casos incompatibles, en las complejas sociedades actuales.

2. Posiciones emotivistas y racionalistas en relación al valor de las intuiciones como guías del juicio moral

La mayoría de las posiciones emotivistas sustentadas actualmente desde la psicología moral (que registran antecedentes en el emotivismo moral de Hume) son compatibles con la adopción de una perspectiva naturalista de corte evolucionista, según la cual nuestras herramientas cognitivas, así como cualquiera de nuestros rasgos anatómicos, morfológicos, etc., “estarían allí” por ser adaptaciones instrumentalmente útiles para lidiar con ciertas presiones ambientales específicas (en este caso con los desafíos provenientes del entorno social). De esta perspectiva se desprende que:

- Nuestras emociones poseen un sustrato biológico innato, resultante de una larga historia evolutiva en la que hemos ido incorporando en nuestra memoria genética ciertos patrones cognitivos y conductuales que resultaron eficaces para lidiar con presiones ambientales específicas.
- Dichos mecanismos cognitivos consistirían en reacciones espontáneas capaces de dispararse automáticamente frente a ciertos estímulos (procesos cognitivos rápidos, automáticos y mediados por emociones “viscerales”).

En consecuencia, nuestros recursos cognitivos serían *fiabiles* y *adecuados* en la medida en que constituirían buenas soluciones (sino óptimas, al menos aceptables) a ciertos desafíos usuales del entorno social en el que evolucionamos como especie. De allí que *debamos confiar en nuestras intuiciones morales*. Esta perspectiva apela a un criterio de “corrección moral” puramente pragmático, al relegar la validez incondicional de cualquier imperativo moral a su condición de mero instrumento para la satisfacción de una meta adaptativa. En otras palabras, dicho imperativo representaría tan solo la solución óptima (o al menos la mejor solución posible) a algún desafío ambiental con implicancias morales.

En contraposición a esta perspectiva, el racionalismo de origen kantiano, compatible en términos generales con la tradición filosófica occidental, asume que las emociones promueven sesgos que distorsionan nuestras capacidades cognitivas, constituyendo un obstáculo para el razonamiento moral. De allí que la importancia de los hallazgos empíricos sobre sesgos y falacias implicados en los razonamientos morales *folk*, sea su contribución a que tomemos conciencia de su existencia para someterlos a un monitoreo consciente por la vía de la crítica racional. En tal sentido, los hallazgos empíricos sobre el carácter fundamentalmente intuitivo, emocional y sesgado de nuestros juicios morales espontáneos de ningún modo deberían afectar

la esfera normativa. Por el contrario, dichos hallazgos deberían alertarnos sobre la importancia de combatir los sesgos y falacias implicados en la argumentación moral.

El pensamiento de Haidt es heredero de la primera posición: emotivista en lo que respecta al origen de las intuiciones morales, y naturalista (evolucionista) en lo atinente al contenido de las mismas (al menos aquellas que tienen raíces biológicas). Haidt parte de la asunción fáctica de que son nuestras intuiciones rápidas movilizadas por reacciones emocionales las que gobiernan y controlan nuestros razonamientos morales, fenómeno que ilustra mediante la metáfora del jinete (procesos deliberativos lentos) y el elefante (intuiciones): el elefante (mucho más pesado por representar los millones de años de evolución que arrastra nuestra arquitectura cerebral actual) es quien realmente arrastra al jinete, poniendo sus reflexiones, juicios y deliberaciones conscientes al servicio de metas inconscientes, en lugar de que el jinete sea quien maneje al elefante (Haidt, 2012).

3. Asunciones normativas deducibles de la Teoría de los Fundamentos Morales

La línea de investigación cognitivo-evolutiva iniciada por Piaget (1932), continuada por Kohlberg (1968, 1969, 1971), y retomada por psicólogos como Turiel (1983), asumía la existencia de una única subclase de preocupaciones específicamente morales: aquellas asociadas a cuestiones de daño, justicia y derechos. Turiel (1983) relegó cualquier otro tipo de preocupación moral al terreno de las convenciones sociales, cuya validez no sería universal sino restringida a grupos particulares, y su cumplimiento dependería de la orden emanada por alguna autoridad, pero no sería extensible universalmente.

Este criterio minimalista fue puesto en jaque por los estudios antropológicos de Shweder et. al (1997) que revelaron la coexistencia de múltiples códigos morales, algunos más predominantes en ciertas culturas, pero que también pueden convivir entre diferentes grupos en una misma cultura, e incluso coexistir en una misma persona o grupo social. Shweder *et. al.* identificaron tres códigos morales: el *liberal* (coincidente con los valores minimalistas propios de las sociedades en las que prima el “individualismo” –autonomía, autodeterminación– y en el que estarían incluidas tanto la preocupación por cuestiones de justicia y derecho, como la orientación hacia el cuidado y la protección del más débil), el *comunitarista* (en el que priman valores como la lealtad intragrupal, que contribuyen a reforzar los lazos identitarios al interior de una comunidad, y promueven un fuerte sentido de pertenencia y una alta valoración de las tradiciones culturales), y el *conservador* (fundado en valores religiosos y asociado a nociones de pureza, pudor y santidad, tendientes fundamentalmente a la regulación del comportamiento en la esfera privada).

Partiendo de estos antecedentes, Haidt y Craig identificaron cinco orientaciones o fundamentos sobre los que se basarían todos los principios, creencias y evaluaciones morales, y de los que emanarían nuestras múltiples, y a menudo incompatibles, intuiciones morales: cuidado/daño, justicia/engaño, lealtad/transgresión, autoridad/subversión y pureza/santidad/degradación.

Todas estas orientaciones coexisten actualmente en las sociedades humanas (si bien algunas estaban más vigentes en épocas pasadas y fueron en gran medida superadas, al menos en los países democráticos occidentales) dando lugar a grietas y diferencias ideológicas aparentemente irreconciliables tanto entre diferentes comunidades y países, como entre diferentes subgrupos dentro de un mismo país (e incluso aparecen en la agenda de debates y controversias a nivel mundial). La pregunta es si cabe adjudicarle el mismo estatus moral a todas ellas, o bien solo algunas serían compatibles con principios a los que también adheriríamos por la vía racional. La primera opción supone asumir que nada nos autoriza a adjudicar mayor estatus moral a las creencias y valoraciones compatibles con nuestra propia idiosincrasia cultural, pues esto evidenciaría una actitud etnocéntrica, intolerante y discriminatoria (es interesante señalar que cuando invocamos este rechazo lo hacemos también en nombre de nuestros propios valores compatibles con el código ético liberal). La segunda, en cambio, tendería a asumir, siguiendo la tradición cognitivo-evolutiva de Kohlberg, un posible paralelismo entre el proceso de desarrollo psicogenético del individuo, y la evolución sociogenética de las sociedades a lo largo de la historia, según el cual algunas cosmovisiones morales alcanzaron un estadio superior en términos de desarrollo de la cognición moral, mientras que otras se aferran a preocupaciones morales (lealtad, autoridad, pureza/santidad, etc.) estancadas en una etapa preliminar, pero que eventualmente llegarán a superarse con el tiempo.

Las intuiciones morales pueden ser concebidas, en términos metaéticos, como positivas o negativas, vale decir, como epistémica y moralmente correctas o incorrectas. Tal como ya lo señalamos, desde una concepción racionalista, si tales intuiciones están asociadas al sistema 1 (vale decir, dependen de reacciones automáticas y viscerales cuyo origen es puramente emocional), lo más probable es que sean incompatibles con principios resultantes de la deliberación racional lenta y concienzuda (sistema 2), desde el cual podemos juzgar sus limitaciones y falacias (incorrección epistémica) mediante la crítica racional. La metaética evolucionista, en cambio, asume la corrección de nuestras intuiciones morales bajo el supuesto adaptacionista de que éstas serían respuestas eficaces a determinados desafíos adaptativos del entorno social. Por ejemplo, la importancia que el código ético conservador le da a la regulación

de las prácticas sexuales –como la prohibición del incesto–, o alimentarias –como la prohibición de consumir ciertos alimentos– estaría asociada a la evitación de los defectos genéticos ligados a la endogamia (en el primer caso) o la posibilidad de ingerir alimentos perniciosos para la salud (en el segundo). Incluso algunas orientaciones morales podrían tener un trasfondo directamente *inmoral*, o moralmente ambiguo, como la tendencia a la lealtad intragrupal que posee la doble connotación de favorecer la cohesión social al interior de un grupo, pero a su vez fomenta la rivalidad intergrupala, el etnocentrismo y la xenofobia.

¿Comulgaría Haidt con esta última posición? ¿Es su Teoría de los Fundamentos Morales, además de una descripción de la diversidad de preocupaciones morales relevantes en diversas culturas, una justificación del valor equivalente de todas ellas?

En diversos escritos, Haidt parece apoyar posiciones diferentes y ambiguas en respuesta a la pregunta planteada. En *The righteous mind* (2012) afirma que los criterios minimalistas o monistas de moralidad, además de ser demasiado racionales y abstractos, excluyen una variopinta cantidad de preocupaciones morales, descalificándolas y eliminándolas del conjunto de preocupaciones genuinas; y el conocimiento de otros patrones culturales debería contribuir a flexibilizar y relativizar nuestras propias creencias. Sin embargo, también asume implícitamente que no todas nuestras evaluaciones morales intuitivas son moralmente justificables por la vía racional, fenómeno que él mismo procura demostrar mediante los experimentos en los que utiliza escenarios que desencadenan estados de “perplejidad moral”. En estos, los participantes juzgan moralmente un espectro muy amplio de situaciones en las que el agente no produce ningún daño concreto a otros (por ejemplo, la mujer que lava el inodoro con la bandera de su país, el hombre que se masturba con el pollo antes de comerlo, la familia que se come a su mascota después de muerta, los hermanos que deciden tener relaciones sexuales con protección, consentidas y disfrutando de la situación, etc.). Cada uno de estos experimentos, en los que los participantes siguen aferrándose a sus juicios intuitivos aun cuando no puedan dar razones válidas que los justifiquen, revelaría nuestra sujeción emocional, más allá de nuestro control cognitivo, a diversos códigos morales (el comunitarista en el primer ejemplo, el conservador en el segundo, tercero y cuarto), que de algún modo contribuyeron a regular las relaciones sociales, costumbres, hábitos, etc., conduciéndolos en una dirección adaptativa, pero por razones ajenas a la esfera moral. ¿Son estos desafíos moralmente relevantes, no en términos descriptivos –ya sabemos que *de hecho* desencadenan fuertes emociones morales como asco, ira, etc.–, sino en términos normativos? ¿Deberíamos considerarlos como moralmente evaluables, y su transgresión como *genuinamente* inmoral?

Lo indudable es que, al diseñar estos experimentos, Haidt asumió *a priori* un criterio de demarcación claro entre cuestiones morales y cuestiones extramorales, que para el código ético liberal sería específicamente aquel asociado a nociones de daño, justicia y derechos.

Sin embargo, en un artículo de 2007, Haidt afirma que la interpretación liberal de las preocupaciones morales de los conservadores como una mera manifestación de la defensa egoísta de los intereses del statu quo se basa en la incapacidad de reconocer el valor moral intrínseco de las fundaciones morales que los conservadores también incluyen entre sus intereses. Mientras los liberales progresistas asumen *a priori* que solo son genuinamente morales las preocupaciones ligadas a la maximización del bienestar y los derechos individuales, de modo que las preocupaciones de los conservadores no serían realmente morales, Haidt intenta situarse desde la perspectiva de estos últimos y comprender sus razones, en lugar de juzgarlos como estúpidos o directamente inmorales.

Uno de los enfoques principales del estudio de las motivaciones políticas establece que el conservadurismo político es una forma de cognición social motivada (Jost et al., 2003, p. 340, citado por Haidt, 2007, p. 101). Las ideas conservadoras, al oponerse a los cambios sociales y aferrarse a las tradiciones y a lo conocido, permiten reducir el miedo, la ansiedad y la incertidumbre frente a escenarios desconocidos que suelen percibirse como catastróficos o apocalípticos. Otra motivación es la reducción de la ambigüedad, invocando estructuras sociales claramente organizadas y jerárquicas donde todo ocupa su lugar y adquiere contornos precisos. Una tercera motivación, la más *denunciada* desde posiciones liberales, es la de justificar la desigualdad entre grupos e individuos.

Haidt argumenta que la crítica liberal que apunta a deslegitimar el valor genuinamente moral de toda posición conservadora alegando que ésta obedece en última instancia a motivaciones netamente egoístas disfrazadas de discurso moralista, se basa en la negación de la existencia de preocupaciones *genuinamente morales* que no estén ligadas al interés directo por el bienestar del prójimo (o al menos a la evitación de daños, tratos injustos o violaciones concretas de derechos contra terceros). Esto implica desconocer y negar la posible relevancia de diversas preocupaciones morales de los conservadores (lealtad incondicional al propio grupo—patriotismo— respeto a la autoridad y a las instituciones sociales tradicionales, evitación de los placeres, etc.). A mi juicio, los liberales no solo no reconocen sino que además rechazan profundamente tales preocupaciones, pues han desarrollado una forma de inhibir conscientemente aquellas emociones que no pueden justificarse por la vía racional. Sin embargo, en los hechos los liberales suelen respetar espontáneamente los cánones sociales defendidos abiertamente por los conservadores y comportarse conforme a ellos (suelen tener

familias convencionalmente constituidas, amar a su esposos e hijos, sentir nostalgia por su patria cuando están afuera, no tener vicios ni valorarlos positivamente, e incluso invocar a Dios u otra entidad trascendente en situaciones límite).

En otras palabras, también los liberales convalidamos *de facto* muchos valores que los conservadores proclaman orgullosamente, aunque escondamos esas inclinaciones por ser en cierto modo injustificables por la vía racional (por ejemplo, priorizar la propia familia, comunidad o grupo de pertenencia atenta contra los principios de igualdad e imparcialidad, el respeto por las jerarquías sociales y la autoridad viola el principio de trato igualitario, la regulación de la vida privada atenta contra los principios de libertad y autodeterminación individual). ¿Pero queremos en el fondo romper completamente con mandatos y hábitos sociales profundamente arraigados, tanto por haberlos mamado desde que nacimos, como por ser compatibles con intereses adaptativos de vieja data? Por ejemplo, ¿nos gustaría que nuestros hijos fueran al colegio desnudos y no respeten la autoridad del docente? ¿Escupiríamos en la bandera de nuestro propio país? ¿Renunciaríamos a priorizar a nuestros propios hijos o familiares por sobre cualquier otra persona? Existen hábitos sociales profundamente arraigados que simplemente asimilamos como parte del sentido común y de lo que llamamos civilización. En síntesis, en casi todos los órdenes de la vida cotidiana nos limitamos a acatar las normas de la propia comunidad, y, por lo general consideramos que es más el pensamiento crítico que las acciones disruptivas concretas lo que basta para hacernos sentir relativamente libres, pero no consideramos necesario ni deseable atentar contra todas las estructuras y normas sociales.

En resumen, existen patrones culturales profundamente arraigados a los que adherimos emocionalmente por haberlos incorporado a lo largo de nuestro proceso de socialización primaria y secundaria, pero a su vez dicha adhesión radicaría en última instancia en su valor adaptativo, al permitirnos organizar y estructurar las sociedades humanas para que cumplan adecuadamente funciones tales como la reproducción y viabilidad de la descendencia, la coordinación de esfuerzos cooperativos para lograr objetivos que no podríamos alcanzar individualmente, el establecimiento de lazos identitarios al interior de cada grupo, el establecimiento de jerarquías sociales para evitar permanentes luchas por el poder, la apelación a lo sagrado y trascendente como fuente de sentido y garantía del cumplimiento de las normas, etc. Todos reconocemos de algún modo la importancia de preservar al menos aspectos básicos de dichas estructuras, e incluso la disposición al cambio se topa con un límite emocional e inconsciente que nos insta en el fondo a rechazar la ruptura total de las estructuras sociales vigentes.

En tal sentido, la defensa de valores conservadores en las sociedades occidentales puede entenderse en términos de la percepción de una amenaza potencial contra las bases sobre la que se cimenta toda la estructura social, a menudo con predicciones apocalípticas basadas en el temor de que si se relajan algunas costumbres y se toleran algunas prácticas sociales que atentan contra el orden convencional, las consecuencias pueden generar un desmembramiento social o sacudir las estructuras básicas que hacen posible la vida en sociedad. Al respecto, cabe asumir que tales preocupaciones se fundan en motivaciones genuinamente morales (aunque no las compartamos), en el sentido de que implican la percepción de un daño potencial (el desmembramiento social) y una suerte de víctima (la sociedad como un todo).

Conclusión

La Teoría de los Fundamentos Morales de Haidt ofrece una guía heurística fundamental para iluminar la comprensión del espectro de preocupaciones morales adaptativamente relevantes para nuestra especie; guía que a su vez puede contribuir a nuestra comprensión de la profunda polarización ideológica vigente en las sociedades actuales. Dicha teoría aporta nuevos y valiosos argumentos al tradicional debate normativo entre universalismo y relativismo moral, al contribuir a reducir el espectro infinito de manifestaciones culturales a un grupo relativamente limitado de preocupaciones morales adaptativamente relevantes a partir del cual es posible explicar cualquier valoración moral particular. Si bien la explicación evolucionista no elimina la pregunta normativa, sí nos permite entender mejor nuestras intuiciones morales y sus motivaciones subyacentes. Haidt utiliza este argumento para abogar a favor de la comprensión mutua entre personas que sustentan distintas ideologías, ya que, aun cuando no compartamos la posición de nuestros contrincantes, este enfoque nos puede ayudar a situarnos desde su perspectiva y entender sus razones.

Por otra parte, podría suceder que la permanente confrontación social entre posiciones antagónicas (aquellas que se aferran a las tradiciones frente a las que se atreven al cambio), más allá de su conflictividad, en el fondo cumple una función social clave que revela una ventaja para las comunidades humanas. Esto se debería a que la tensión entre la voluntad de preservar el orden establecido *vs.* el cuestionamiento de dicho orden y la promoción de cambios sociales, podría redundar en cierto estado de equilibrio necesario para el cumplimiento simultáneo de ambas funciones, vale decir, para que las normas y valores sociales evolucionen pero sobre la base de cierta organización estructural que se mantiene y preserva.

Referencias bibliográficas

- Graham, J., Nosek, B. A., Haidt, J., Iyer, R., Koleva, S. y Ditto, P. H. (2011). "Mapping the moral domain". *J. Pers. Soc. Psychol*, 101, 366-385. doi: 10.1037/a0021847
- Haidt, J. (2001). "The emotional dog and its rational tail". *Psychological Review* 108(4):814-34. <http://dx.doi.org/10.1037/0033-295X.108.4.814>
- Haidt, J. y Graham, J. (2007). "When Morality Opposes Justice: Conservatives Have Moral Intuitions that Liberals may not Recognize". *Social Justice Research*, 20(1). <http://dx.doi.org/10.1007/s11211-007-0034-z>
- Haidt, J. (2012). *The righteous mind: why good people are divided by political and religion*, Nueva York: Pantheon Books.
- Kahneman, D. y Tversky, A. (2012). *Pensar rápido, pensar despacio*, Barcelona: Random House Modadori.
- Kohlberg, L. (1969). "Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization". En D. A. Goslin (ed.), *Handbook of Socialization Theory and Research*. Chicago: Rand McNally (pp. 347-480).
- Perez Zafrilla, J. (2013). "Implicaciones normativas de la psicología moral: Jonathan Haidt y el desconcierto moral". *Daimon* 59, 9-25. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/149721>
- Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M. y Park, L. (1997). "The "big three" of Morality (autonomy, community, divinity) and the "big three" explanations of suffering". En A. M. Brandt y P. Rozin (eds.), *Morality and health*. Taylor & Frances/Routledge (pp. 119–169).
- Turiel, E. (1983). *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*. Cambridge University Press.
- Zavadivker, M. N. (2014a). *Homo éticus. Las bases biológicas del comportamiento pro-social*. San Miguel de Tucumán: La Monteagudo.
- Zavadivker, M. N. (2014b). "Acerca del valor adaptativo del asco moralizado desde una perspectiva evolucionista". *Ideas y valores, Revista Colombiana de Filosofía*, 154, 243-269.
- Zavadivker, M. N. (2014c). "Adaptación biológica y valor de verdad en creencias cognitivas y morales", *Nuevas Fronteras de Filosofía Práctica*, 2, 1-27.
- Zavadivker, M. N. (2017). "La delgada frontera entre las normas morales y las convenciones sociales". *Actas del XVII Congreso AFRA*, 1244-1251.

Mito e identidad. Las marcas antropológicas del mito como producción cultural

María Cecilia Colombani (UM, UNMdP)

Resumen: En este trabajo efectuaremos una lectura antropológica del mito de Prometeo, presentes tanto en *Teogonía* y *Trabajos y Días* y el mito de las Razas, integrado solo en *Trabajos y Días*, así como el relato del descuartizamiento de los Titanes en el relato órfico, a fin de analizar algunos aspectos referidos a la identidad de los mortales en su espacio congregante. Nos ayudaremos de algunas consideraciones en torno al mito como articulador de sentido ya que constituye una forma de cohesión social que otorga identidad y genera pautas identitarias y culturales que permiten a los humanos su registro de pertenencia.

Palabras clave: Hesíodo; mito; orfismo; antropología; mortalidad; hombres; divinidad.

Mito e identidad. En torno al registro de los mortales

En este trabajo efectuaremos una lectura antropológica del mito de Prometeo, presente, tanto en *Teogonía* como en *Trabajos y Días*, y el mito de las Razas, integrado exclusivamente en *Trabajos y Días*, así como el mito del descuartizamiento de los Titanes en el relato órfico, a fin de analizar algunos aspectos referidos a la identidad de los mortales en su espacio congregante. En un primer momento nos ayudaremos de algunas consideraciones en torno al mito como articulador de sentido ya que constituye una forma de cohesión social que otorga identidad y genera pautas identitarias y culturales que permiten a los humanos registros de pertenencia. El mito constituye un sistema complejo con fines específicos: construir una identidad que actúa como un territorio compartido, instituyendo un sistema de referencias que permite ubicarnos antropológicamente.

Al constituir un sistema compacto de referencialidad identitaria, representa una construcción simbólica; se trata de una geografía abierta donde se opera la convergencia de una multiplicidad y una diversidad identitaria. Se yergue como sistema discursivo que obedece a un *logos* propio que no necesita comprenderse en relación con otros *logoi* superadores, sino que se instituye por fuerza propia. Su lógica intrínseca cohesionada el sistema como una dación de sentido.

Estamos frente a un sistema discursivo que traza las coordenadas de lo real en plexo vincular, definiendo el plano de los dioses, de los hombres en relación con ellos, de los hombres en relación con los animales y demás seres cósmicos; define las relaciones del hombre con el trabajo y la virtud y las pautas antropológicas que instituyen su ser en el mundo: matrimonio, alimentación, sacrificio, etc.

El mito de las razas contribuye, como otros mitos presentes en el relato, a instituir el espacio de una representación identitaria, ubicando el registro de lo humano en un plano originario. No se trata de la típica construcción identitaria que divide las fronteras entre “lo griego” y “lo no griego”. Se trata de un *logos* de una identidad previa a cualquier inscripción etnológica. Define lo humano frente a lo divino. En este sentido, la posibilidad de inclusión que el sistema de representaciones identitarias otorga es una forma de respuesta a la cuestión decididamente humana de interrogar por el puesto del hombre en el cosmos, lo cual pone al sistema mítico en clave antropológica. A su vez, el sistema discursivo roza una esfera ética en un doble sentido; el primero atento al campo semántico del término *êthos*, ya que el sistema de representación identitaria define un modo de vida, una manera de vivir, un conjunto de usos y costumbres; el segundo en referencia a cómo la construcción identitaria, en tanto efecto de verdad, instituye distintos campos que comprometen una dimensión ética y trazan el diagrama de fuerzas entre lo aceptable y lo que no lo es.

Tres *logoi* dan cuenta fundamentalmente de este sistema de representación identitaria en *Trabajos y Días*, al reunir una pluralidad de registros y marcas que diagraman el campo de la identidad entendida desde el horizonte que hemos delineado: el mito de Prometeo y el consecuente sistema de castigos que normativizan la transgresión humana, define, simultáneamente, el territorio de los mortales; la fábula del halcón y del ruiseñor, pauta la lógica que impera entre los animales para, desde la perspectiva especular, definir el *topos* humano y, finalmente, el mito de las razas que delimita el largo deterioro de los mortales desde de su progresivo alejamiento de la raza. Tres *logoi* al servicio de una marca identitaria, quizás la más originaria: la huella antropológica.

En *Teogonía* es también el mito de Prometeo el que diagrama un sistema de representaciones identitarias ya que define las consecuencias antropológicas de la transgresión, al tiempo que abre el escenario aleccionador. En el caso del mito del descuartizamiento de los Titanes, presenciamos la experiencia más radical de lo que significa la identidad humana y que revela las consecuencias del desgarramiento originario.

Desde esta posición, indagar el tema de la identidad nos lleva a dialogar con los griegos ya que en ellos encontramos una fuente inagotable de problematizaciones que los ubica en el lugar de lo “clásico”.

El mito del descuartizamiento de los Titanes. El desgarramiento en forma de ser

Cuando Giorgio Colli nos invita a desandar el camino que lleva a la sabiduría griega, nos remite a la tensión entre las dos figuras emblemáticas del sistema de representación mítica, Apolo y Dioniso, para comprender que es en la esfera de ambos donde debemos instalarnos para comprender el tópico (Colli, 2010, pp. 15-20). Si bien Apolo está vinculado a la sabiduría a través del oráculo y la palabra mántica, Dioniso ostenta una vinculación más originaria. Su presencia en el relato órfico tiene que ver con el *pathos* de la más radical experiencia humana, aquella que nos arroja al horrendo abismo de la vida y que solo el velo multicolor de la presencia apolínea despliega como *pharmakon*.

Como sabemos, hay situaciones que una dama no puede tolerar. Dioniso es hijo de una unión extramatrimonial. El fruto de esa relación amorosa con la bella princesa Cadmea, Sêmele, es precisamente Dioniso, el nacido dos veces. Los celos que marcan a Hera la llevan a encargar a los Titanes el descuartizamiento del niño lo que hace del *sparagmos* la huella del ritual dionisiaco y su marca identitaria por excelencia. Desmembrar a Dioniso es la forma de restaurar el orden que Zeus ha subvertido con sus amores furtivos, al tiempo que constituye el mecanismo para invisibilizar una presencia intolerable.

La lectura de Colli apunta a marcar las pautas identitarias que venimos rastreando. El desmembramiento alude a la ruptura de la Unidad originaria; *topos* privilegiado en el que hombre, divinidad y naturaleza constituyen un todo armónico e indivisible; un *holon* que da cuenta de una Mismidad ontológica que no ha sufrido aún el desgarramiento. Cada miembro desgarrado constituye simbólicamente la ruptura de ese Uno, al tiempo que instituye la condición de posibilidad de la dispersión de lo múltiple y de la diferencia como aquello que caracteriza al mundo de la naturaleza y al universo humano. El corazón reconcentrado y clausurado de lo Mismo está cerrado a la multiplicidad en su manifestación diversa y heterogénea. La homogeneidad originaria se desmembra en una diferencia ontológica que es la marca identitaria de lo real en su conjunto.

La ruptura de la Unidad es la fractura metafísica que despliega la cartografía de la realidad en sus diferentes regiones de ser. Los mortales conocerán desde el desgarramiento su finitud. La pérdida de la unidad es el desafío de una multiplicidad que, al mismo tiempo, da cuenta de la identidad más originaria, “no ser como dioses”, ser mortales, pertenecer a un *topos*

que ya no reviste vuelta atrás. Fondo abismal de la existencial que genera el *pathos* desgarrado de lo evanescente de nuestra propia marca identitaria.

Dioniso es portador de una sabiduría que nos enfrenta a la nuestra: asomarnos a un fondo abismal que para ser tolerado exige un velo de apariencia, un manto jovial que solo el señor de Delfos sabe entregar para distraer de la verdadera experiencia identitaria (Colli, 2010, p. 41-44)¹¹⁶. No se puede tolerar la insistencia cotidiana de la muerte como símbolo del fin.

Esta experiencia nos reúne y cobija en un territorio identitario que nos cohesiona como mortales; nos emparenta ontológicamente en una dimensión humana que da cuenta de nuestro radical parentesco; nos asigna definitivamente un estatuto de ser y nos arroja a una multiplicidad que se define en relación con aquello que no es (la Unidad).

El mito de Prometeo. Qué lejos y qué próximo está Mecona

El mito de Prometeo define aquello que Louis Gernet señala como la percepción más radical de la experiencia humana: la existencia de dos razas o dos mundos impermeables (1981, p. 22). Mecona representa algo más que un lugar mítico; instituye el *topos* emblemático de nuestra inscripción como hombres, es el punto de una ruptura, de un nuevo desgarramiento, es el lugar donde comienza a instituirse la cartografía de nuestro estatuto de ser.

Hombres y dioses gozaban de una convivialidad que no hacía suponer las marcas de la fragmentación. Especie de edad dorada que la transgresión de Prometeo; convivencia que no devuelve signos anticipatorios de lo que será la lección antropológica por excelencia: la divinidad no tolera los desafíos que jaquean las huellas de su poder. Prometeo y todos los mortales están allí para demostrarlo.

Mecona constituye un punto de inflexión. Ya nada será como era y las consecuencias antropológicas que el discurso mítico despliega dan cuenta de esa realidad irreversible (Colombani, 2016). El reparto de las porciones, las pautas alimenticias, el sacrificio como gesto que refuerza la dualidad de *topoi*, la cocción de los alimentos para quedar territorializado en el *topos* humano y alejarse del ámbito de las bestias, la presencia de Pandora como elemento emergente que refuerza el desgarramiento originario, la conyugalidad como condición necesaria para conservar la especie, constituyen el abanico de consecuencias antropológicas que no hacen sino fijar identitariamente a los hombres a un *topos* de representaciones y significaciones compartidas. Una vez más la fractura instituye el mapa de la diferencia, despliega la geografía de la diversidad.

¹¹⁶ Colli (2010) a propósito de la visión de Nietzsche en *El Origen de la tragedia*.

La posición de Pandora es clave al respecto. Mecona implica la presencia de la diferencia en un universo que solo contaba con hombres y dioses en clima de armonía, en situación de encastre. Pandora es lo otro y lo otro abre siempre el campo de la diferencia porque rompe la homogeneidad. Esa diferencia es la que nos inscribe como mortales en el mismo campo que el mito del descuartizamiento de los Titanes inaugura con su relato significativo.

El mito de las razas. Del oro al hierro: los senderos del desgarró

Una vez más el relato mítico como *logos* significativo da cuenta de las delicias de la unidad que otorga una cierta edad dorada, sin dolor, sin penas, sin fatigas ni mujeres. Los hombres de la raza de oro gozan de un estatuto privilegiado cuyas marcas devuelven un registro ambiguo entre ciertas características de lo divino y de lo humano. Sin dejar su condición de hombres, la vida que llevan y la muerte que los espera hablan de un estatuto excepcional que lentamente se va desgarrando a medida que los propios signos de lo humano determinan el alejamiento y la definitiva adscripción de los hombres a *topoi* afines con su identidad. Cada una de las razas en su progresión discursiva representa un plano de alejamiento mayor de aquella primera y un ahondamiento de la fractura que hace cada vez más ostensible la distancia hombres-dioses y de los hombres entre sí.

Una vez más, el mito ha contribuido a forjar desde su discurso ejemplificador el diagrama de una identidad social, las coordenadas de una instalación antropológica, marcada por el desgarró como figura axial. Los mitos analizados han delineado desde sus *logoi* respectivos las avenidas por donde circula nuestra identidad; han instituido desde su arquitectura discursiva las rutas que contornean una pertenencia identitaria, que parece jugarse en los marcos que el desgarramiento originario traza en su dramática épica; han constituido una especie de mapa por donde se puede seguir el trazo de una humanidad que se yergue desde la diferencia, desde la ruptura de una unidad primera que, desgarrada y fragmentada, instituye la fantástica diversidad de lo real.

Allí, en ese nicho, los mortales hallan su registro de pertenencia, se identifican como pares antropológicos, se reúnen desde sus respectivas diferencias y vuelven insoslayable el diálogo con el mito como un peculiar “orden del discurso” (Foucault, 1983, p. 11).

Conclusiones

El siguiente trabajo se propuso efectuar una lectura filosófico-antropológica del mito de Prometeo, presente tanto en *Teogonía* como en *Trabajos y Días*, y del mito de las Razas, cuya descripción aparece en *Trabajos y Días*, así como el mito del descuartizamiento de los Titanes,

presente en el relato órfico, con el propósito de relevar la condición de mortales, núcleo identitario de los de los hombres, constituyendo el límite radical que separa los dos mundos, mortales e inmortales, que definen el mapa de lo real.

En primer lugar, propusimos una extensa consideración del mito como elemento que organiza no solo la legalidad cósmica, sino también la humana, al tiempo que constituye un operador cohesionante para los varones mortales. El mito, como articulador de sentido, constituye un *topos* de cohesión antropológica ya que otorga pautas identitarias y culturales que territorializan a los humanos en una geografía de pertenencia comunitaria. Es en ese territorio compartido donde quedan instituidas las marcas humanizantes que nos permiten ubicarnos socio-antropológicamente como seres hacedores de cultura.

En segundo lugar, analizamos los tres mitos recortados, a partir de una lectura que enfatizó la finitud como el registro que nos define como mortales.

La ruptura de la Unidad con lo divino, ya sea a través de los relatos hesiódicos, o del relato órfico, constituye la fractura metafísica que define el mapa de lo real en sus regiones de ser diferenciadas, a partir, de los consecuentes estatutos ontológicos. Los mortales, alejados de los dioses, conocerán el desgarramiento abismal de su finitud. La pérdida de la unidad con lo divino arroja la posibilidad de una multiplicidad que nos recuerda la lección antropológica originaria, “no ser como dioses”. Los seres para la muerte pertenecemos a un territorio desgarrado que marca nuestra condición humana y nos define ontológicamente.

En el *logos* ancestral, los mortales encuentran ese punto de cohesión identitaria que los reúne en un espacio común, que los vincula como pares antropológicos y que, insoslayablemente, los lleva a entablar un diálogo con el mito como relato originario.

Referencias bibliográficas

- Colli, Giorgio (2010). *El nacimiento de la filosofía*. Buenos Aires: Tusquets.
- Colombani, María Cecilia (2009). *Hesíodo. Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Colombani, María Cecilia (2016). *Una aproximación arqueológica al discurso hesiódico desde la lógica del linaje*. Mar del Plata: Editorial Universidad Nacional de Mar del Plata, EUDEM.
- Foucault, Michel (1983). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Gernet, Louis (1981). *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus.
- Hesíodo (2000). *Teogonía, Trabajos y Días, Escudo*. Madrid: Gredos.

Una lectura de Aristóteles a través de Enrico Berti

Marcos Lord Figueroa (UNSTA)

Resumen: Querría proponer en esta exposición algunas razones por las cuales no sería del todo justo atribuir a Aristóteles un sistema de pensamiento. Para ello me basaré en algunos escritos suyos, así como también los escritos de algunos autores actuales, sobre todo en la obra de Enrico Berti, quien ha sido un gran estudioso contemporáneo de la filosofía griega en general, y de Aristóteles en particular.

Palabras clave: apodíctica; dialéctica; flexibilidad; sistema; unidad del saber.

Presentación del tema

Es común que a lo largo de la historia se cree, entre los estudiosos de un pensador determinado, como puede ser un filósofo, un escritor o un científico, una imagen fija del personaje. A través de una etiqueta se llega a definir a la persona, ya que se piensa que de esa manera y desde esa óptica se entiende bien su pensamiento. Algo similar ha sucedido con Aristóteles, a quien se lo suele etiquetar como un pensador sistemático. Se llega a hablar incluso del *sistema aristotélico*.

A este respecto, Berti se ha convertido en un autor de referencia porque ha sabido presentar el pensamiento aristotélico de un modo quizá nuevo, puesto que en sus escritos propone que en Aristóteles hay una multiplicidad de usos de la razón, conforme a la metodología elaborada en *Tópicos* y *Analíticos*, sin pretender en ningún momento presentar a Aristóteles como creador de un sistema filosófico en sentido moderno, sino un filósofo que intenta reconducir el entero saber a la ciencia primera, precisamente en cuanto que indaga las causas del ente y de la realidad, haciendo de ella el fundamento de los demás saberes, sin negar sin embargo autonomía de cada uno de estos.

Por lo tanto, en este trabajo se presentará una visión del pensamiento de Aristóteles, en el que los saberes particulares se encuentran articulados de manera orgánica por un uso de la razón que busca el rigor y la flexibilidad al mismo tiempo. Y aunque Aristóteles haya elaborado una teoría de las ciencias en *Analíticos posteriores*, él mismo no la sigue en la mayoría de sus obras. Ignacio Yarza afirma que en Aristóteles el uso de la razón va más allá de la demostración, ya que es capaz de argumentar de otros modos, adaptándose al objeto de estudio y que, de esta

manera, adquiere un grado de necesidad proporcionado a dicho objeto. Así, Aristóteles se distanciaría de su maestro Platón, puesto que logra hacer de la razón un instrumento flexible, que intenta conocer la realidad de las cosas sin cambiarlas, sino amoldándose a ellas (Yarza, 2016).

Pretender entender el pensamiento de Aristóteles de un modo que hoy llamaríamos dogmático sería un error, cuando en realidad “Aristóteles es quizá el filósofo que más ampliamente y más sistemáticamente ha contribuido a explorar los diversos posibles usos de la razón” (Berti, 1989, p. 8), lo que hace más fácil conocer la realidad sin supuestos fijos. Por último, ofreceremos una propia interpretación al respecto.

La razón en Aristóteles

En algunas de sus obras, como la *Metafísica* y las *Éticas*, Aristóteles nota que no se puede hablar de igual modo frente a realidades tan variadas como por ejemplo las acciones humanas, las entidades, las causas, las pasiones, la sensación, etc., puesto que cada realidad exige un uso de la razón acorde a su modo de ser. Un ejemplo claro lo encontramos en el uso de la razón empleado en las matemáticas, con respecto a, por ejemplo, el comportamiento ético. En la primera, el conocimiento al que se llega es necesario, es decir, las conclusiones no cambian. Mientras que, en el comportamiento ético, donde evidentemente se requiere el uso del raciocinio, las conclusiones del conocimiento, sin embargo, no tienen la misma necesidad, la misma inmutabilidad, y esto lo sabemos por experiencia.

Es por esto que Aristóteles llega a distinguir dos tipos de racionalidad fundamentales en la *Ética Nicomáquea*: “una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes”¹¹⁷. Se trata de una distinción de la razón o de ‘lo racional’ que sirve para diferenciar dos modos de conocer, porque se refieren a dos ámbitos distintos de la realidad, a saber, aquello que no cambia y aquello que puede cambiar. Es su famosa distinción entre razón teórica y razón práctica, que tanto influyó en la filosofía a lo largo de la historia. A decir verdad, en *Ética Nicomáquea* Aristóteles habla de razón científica (ἐπιστημονικόν) y razón calculadora o razonadora (λογιστικόν), para hacer notar la diferencia entre ambas de manera más clara: una concluye necesariamente y la otra ‘delibera’. Así, la razón teórica indaga sobre lo necesario y concluye igualmente en lo necesario. La razón práctica, en cambio, indaga sobre lo contingente o no necesario, es decir aquello que

¹¹⁷ *Ética nicomáquea*, VI, 1139a 5-10. Para las obras de Aristóteles se usarán las traducciones de la edición Gredos.

puede cambiar, como las acciones humanas, que tienen su origen en la deliberación y elección del agente.

En palabras de Berti, una indaga sobre el reino de la necesidad y la otra sobre el reino de la libertad:

las ciencias teóricas por lo tanto tienen por objeto aquello que podríamos llamar el reino de la necesidad, o también la naturaleza, entendida en el sentido moderno del término, es decir el conjunto de cosas que subyacen a las leyes inmutables, independientes de la voluntad humana. (Berti, 1979, p. 242)

Y hablando sobre la razón práctica, pone el acento en la no-necesidad de la libertad humana:

la característica de tal objeto es aquella de ser constituido por cosas que pueden ser diversamente a como son, es decir de no someterse a una ley inmutable. Eso por tanto resulta ser, sea también a través de una caracterización prevalentemente negativa, aquello que podríamos llamar el reino de la libertad. Esta libertad, por el margen de indeterminación que contiene, no consiente un conocimiento propiamente científico, es decir demostrativo, de los objetos caracterizados por ella. (Berti, 1979, p. 243)

Ambos ámbitos de la razón difieren por tanto según el objeto de estudio y según su finalidad. Por un lado, el objeto de una ciencia es aquello que estudia, como en la metafísica las causas primeras, o en la física las sustancias sensibles y su variabilidad cuantitativa o su movimiento en general. La finalidad, en cambio, reside propiamente en el sujeto que conoce. Así, el fin de la razón teórica es el conocimiento mismo hasta alcanzar “una vida teórica”, y en último término, la virtud –la excelencia– de tal vida, es decir, la sabiduría. Mientras que la razón práctica tendrá por fin la practicidad misma del bien, es decir ser bueno, actuar de manera buena y justa.

De esta manera, Aristóteles puede razonar diversamente –de manera teórica o práctica–, dependiendo del objeto y de la ciencia que trate, puesto que no todas las ciencias requieren la misma necesidad en su conclusión.

Usos de la razón en Aristóteles

Ahora bien, Aristóteles explica cómo procede la razón en las ciencias sobre todo en dos obras del *Organon*. Se trata de *Analíticos posteriores* y *Tópicos*.

En *Analíticos posteriores*, elabora una metodología que utilizan las ciencias particulares. Se trata del método *apodíctico*, en donde a través de un silogismo científico o demostrativo que, partiendo de premisas verdaderas y necesarias concluye asimismo en aserciones necesarias. Y debido a la universalidad de las premisas, la conclusión que brinda es un conocimiento verdadero, debido a su necesidad lógica. Este modelo se corresponde a la ciencia demostrativa, ya que “sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa”¹¹⁸. Aquí Aristóteles denomina “causa” de algo, lo que luego llamará “principio propio”, que es precisamente el principio de la ciencia demostrativa en cuestión.

Característico de un razonamiento *apodíctico* es que las premisas de las que parten todos los razonamientos deben ser “verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión”¹¹⁹. Tales premisas o principios son los axiomas, las hipótesis y las definiciones. Las definiciones y las hipótesis son los “principios propios” de cada ciencia particular, mientras que los axiomas son “principios comunes”, es decir, compartidos por todas las ciencias. Estos últimos son el principio de no contradicción, el principio del tercero excluido. Estos últimos principios son los más universales para Aristóteles, y por lo tanto son usados en todas las ciencias, incluso en aquellas que no se sirven del método *apodíctico*, como veremos más adelante.

El método *apodíctico* es visto por Aristóteles como algo necesario para que haya *epistêmê*, es decir conocimiento, o sea debe haber demostración de aquello que aún no se conoce. Y es por esto por lo que la *apodíctica* es idónea para la ciencia. Si demuestra aquello que todavía no se conoce, quiere decir que parte de algo ya conocido, a saber, las causas. Conocer las causas es para Aristóteles requisito de demostración y garantía de necesidad de dicho conocimiento¹²⁰.

Por otro lado, Aristóteles describe otro modo de proceder de la razón en otro libro llamado *Tópicos*. A este método lo denominó *dialéctica*, en reconocimiento y continuación del pensamiento platónico. La dialéctica no es un método para la ciencia, sino que sirve en primer

¹¹⁸ *Analíticos posteriores* I, 2, 71 b 10-12.

¹¹⁹ *Ibid.* I, 2, 71 b 20-22.

¹²⁰ Cfr. *Analíticos posteriores* I, 2, 72 a 25-29.

lugar para argumentar en una discusión y para prevalecer en un debate, como el mismo término ‘dialéctica’ da a entender.

A la técnica dialéctica, Aristóteles la hereda directamente de Platón, sobre todo de sus diálogos denominados “dialécticos”, y de entre ellos el más importante, el *Parménides*. En este diálogo se presenta a la dialéctica como un ejercicio, en donde el viejo Parménides critica las ideas como unificadoras de lo múltiple. Parménides, conocedor de la dialéctica y de sus resultados, se dispone a criticar la doctrina que sostiene Sócrates, sabiendo de antemano que el punto de arriba concluye en dos posturas mutuamente excluyentes, y para ello, Parménides postula un punto de partida (es decir, si lo uno es)¹²¹ que desarrollará hasta el final. Acto seguido desarrollará la tesis opuesta (es decir, si lo uno no es)¹²².

Aristóteles ve en este ejercicio dialéctico un modo muy apropiado de debatir y sostener determinadas tesis, ya que las tesis que sostendrán los contendientes serán contradictorias entre sí, y por tanto la tesis falsa será auto contradictoria.

Ahora bien, en los *Tópicos* se propone «encontrar un método (μέθοδος) a partir del cual podamos razonar sobre todo problema (περὶ παντὸς προβλήματος) que se nos proponga, a partir de cosas plausibles (ἐξ ἐνδόξων)»¹²³. Vemos tres rasgos significativos en el inicio de esta obra.

En primer lugar, la búsqueda de un método, entendido como un modo de proceder y un modo de razonar, diverso de aquel descrito en *Analíticos posteriores*. En segundo lugar, tal método es buscado al fin de razonar “sobre todo problema”, lo cual supone una diferencia importante respecto al método apodíctico. Mientras que los límites de la *apodíctica* son sobre todo dos, es decir el género y el principio propio, la dialéctica, en cambio, puede versar sobre cualquier problema, ya que tiene por principios aquellos que son “universalísimos” o comunes a toda ciencia, es decir el “principio de no contradicción” y el “principio del tercero excluido”¹²⁴, puesto que todo razonamiento se estructura en base a estos (Sanguineti, 2003, pp. 174-195). En tercer lugar, la dialéctica tiene como punto de partida premisas probables, los *éndoxa*, es decir, opiniones con una cierta fama, ya que expresan un saber común en base al cual la gente conoce o actúa. En palabras de Aristóteles, los *éndoxa* “parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados”¹²⁵.

¹²¹ Cfr. *Parménides* 137 c.

¹²² Cfr. *Ibid.* 163 b.

¹²³ *Tópicos* I, 1, 100 a 18-22.

¹²⁴ Cfr. *Analíticos posteriores* I, 10, 76 a 37-43 y *Metafísica* IV, 3, 1005 b 11-35.

¹²⁵ *Tópicos* I, 1, 100 b 23-24.

Los *éndoxa*, en efecto, son las proposiciones asertóricas que tienen un valor de verdad en virtud de su propia fama, ya sea porque gran parte de la población *crea* en ellas, o bien ya sea porque los sabios las dan por ciertas. Por otro lado, característica peculiar de los *éndoxa* es que son aserciones tanto del ámbito teórico como del práctico, lo que nos lleva a servirnos de ellos en cualquier ámbito de la razón.

Razonar en base a una opinión es algo muy corriente en la vida cotidiana y sobre todo en Filosofía. Aristóteles apela a esta cotidianidad de la reflexión filosófica y humana, donde se disputa “a partir de premisas que tienen el estatus de *éndoxa*, opiniones ampliamente creídas [...] aunque no se sepa que son necesarias” (Stanford Encyclopedia of Philosophy, Aristotle), cuyo valor de verdad se confirmará cuando dicho razonamiento caiga o no en auto contradicción.

Un *éndoxon* admitido por dos o más interlocutores no es verdadero o falso, sino que es una opinión compartida, popular, que deberá ser sometida a crítica. Y el hecho de que los *éndoxa* sean aceptados por la mayoría, o por los más sabios tiene para Aristóteles otro valor: en un debate, un *éndoxon* sirve como punto de partida común, y ambos contendientes sostendrán tesis opuestas, mas una de las dos resultará verdadera, en virtud de los principios comunes antes mencionados.

En *Tópicos* I, Aristóteles señala tres posibles usos de la dialéctica: como ejercicio intelectual (*γυμνασίαν*), como uso para las conversaciones y como método filosófico. A este respecto, Berti añade:

aquello que, a mi juicio, no ha sido nunca suficientemente puesto en evidencia, es que este uso de la dialéctica es ‘cognoscitivo’, o sea permite conocer lo verdadero y lo falso, y por tanto hace de la dialéctica un ‘instrumento’ (*órganon*), es decir un método, de la Filosofía misma. (Berti, 1989, p. 35).

En efecto según lo expuesto por Aristóteles, el método dialéctico no lleva a un conocimiento nuevo, sino a una contradicción¹²⁶, en donde se nos presenta “una sola alternativa radical entre dos proposiciones opuestas contradictorias entre sí”, con que la cientificidad de la que Berti habla se apoya en la oposición de contradictoriedad, en donde “la confutación de una equivale a la demostración de la otra” (Berti, 1987, p. 204), por lo que se puede concebir esta

¹²⁶ Cfr. *Primeros analíticos* I, 1, 24 a 9-26.

demostración como un conocimiento nuevo en el sentido de que se conoce el valor de verdad y de falsedad de las alternativas respecto a la premisa endoxal.

Unidad del saber

El amplio uso de la razón en Aristóteles, sin embargo, debe tener un fundamento sólido capaz de unificar el entero saber, sin ser en ningún momento un sistema cerrado de pensamiento. Dicho de otro modo, si fuera un sistema cabría hablar de un uso rígido de la razón, pero como hemos visto, el uso de la razón en Aristóteles es múltiple y flexible.

En *Metafísica* V, Aristóteles describe los diversos tipos de unidad. Estas se agrupan según el número, la especie, el género y la analogía. Mas cuando se trata de una ciencia, la unidad en la que se basa es solamente la unidad de género, conforme a lo descrito en *Analíticos posteriores*¹²⁷. Esto significa que la ciencia demostrativa descrita por Aristóteles trabaja en base a géneros de la realidad y, de este modo, se salvaguarda la unidad de un saber específico, lo que confiere a cada ciencia unidad y orden lógico, e impide que se mezclen y confundan los géneros y contenidos de otras ciencias. La ciencia particular y demostrativa deberá ocuparse de un solo ámbito, de un solo género, dejando de lado los demás, para los cuales habrá otras ciencias.

En este sentido decimos que no puede haber en Aristóteles una ciencia universal, ya que no hay un género universal y esto desde el momento en el que Aristóteles afirma que el ser no es un género, en *Metafísica* III¹²⁸. Aristóteles propone otras críticas a una ciencia universal¹²⁹, sobre las cuáles no nos detendremos.

Ahora bien, Berti sostiene que en Aristóteles hay una unidad en el entero saber. Pero, ¿cómo sostener esta tesis sin contradecir lo que lo dicho en *Analíticos posteriores* I y *Metafísica* I, es decir que no puede haber una ciencia de todas las cosas? El autor resuelve este problema poniendo como fundamento la concepción aristotélica del ser. Esto quiere decir que el ser, la realidad, es el fundamento del saber, pero habrá que determinar en qué sentido este fundamenta a aquél. Porque, si el ser fuese unívoco, también el modo de conocerlo sería unívoco, lo que “presupone necesariamente una concepción monista y por lo tanto inmanente de la realidad” (Berti, 1965, p. 63).

En *Metafísica* III Aristóteles se pregunta si “¿lo “Uno” y “lo que es” no son otra cosa que la entidad de las cosas que son, tal como afirmaban los Pitagóricos y Platón?”¹³⁰, o sea si

¹²⁷ *Analíticos Posteriores* 1, 76 b 10-15.

¹²⁸ *Metafísica* III, 3, 998 a 20 – 999 a 22.

¹²⁹ *Metafísica* I, 9, 992 b 18-24. Allí se detallan algunas críticas muy interesantes contra la ciencia universal.

¹³⁰ *Metafísica* III, 1, 996 a 5.

el Ser y el Uno sean la sustancia de las cosas. Como sabemos la respuesta de Aristóteles es negativa, puesto que, resumidamente, el ser comprende todas las cosas, aunque no todas las entidades “son” de la misma manera. Por ende, el ser tampoco puede ser un género porque los géneros acomunan ciertas especies precisamente en cuanto que tienen algo en común, mas no acomunan las diferencias. Aquello que es acomunado en los géneros se dice siempre en el mismo sentido. El Ser y el Uno, en cambio, no son géneros precisamente porque “se predicán de las diferencias de cada género, en cuanto cada una de estas (las diferencias y las especies) es y es una” (Berti, 1965, p. 72).

Por otro lado, Aristóteles distingue en cuáles sentidos se dice el ser. Establece así la polivocidad del ser, es decir que el ser se dice de muchos modos, aunque guarda referencia a una entidad como significado principal, es decir la sustancia. Es lo que en *Metafísica IV* denomina homonimia *pròs hén*, o sea, “con referencia a uno”.

Para Berti, la unidad del ser confiere unidad al saber. Esto es así precisamente por la unidad del ser misma, es decir, si el ser posee una unidad fuerte es posible poder entender la realidad, cuestionarla y explicarla. Y justamente que el ser se diga de muchos modos, pero con referencia principal a un modo de ser en particular, equivale a decir que “no es una multiplicidad del todo privada de unidad, que de otro modo sería del todo ininteligible” (Berti, 1965, p. 123).

A diferencia de la univocidad, en la que se conocería de un modo todo lo que es (la realidad una y unívoca), en virtud de la polivocidad del ser se conoce la realidad, que es una, sin agotarla. Es por esto que el ser entendido polívocamente:

comprende todas las determinaciones y es la condición de su objetivación, es decir de su inteligibilidad, [...] capaz de hacer inteligible no solo un sector limitado de la experiencia, sino la experiencia en su totalidad.

Este modo de entender el ser en Aristóteles repercute también en su esquema de las ciencias descritas en *Metafísica* y en *Analíticos posteriores*, en donde hay una organización y jerarquía de saberes. Esta clasificación, «manteniendo la fundamental multiplicidad e irreductibilidad recíproca de las varias ciencias, expresa la convergencia de ellas hacia la unidad», una “subordinación de todas a una ciencia suprema. Tal ciencia suprema es la sabiduría, o filosofía primera, o teología: a esa queda confiada la tarea de actuar la unidad del saber” (Berti, 1965, p. 95).

Conclusión

La filosofía primera puede realizar la unificación del saber, no como una ciencia universal capaz de resolver cualquier dificultad aplicando a cada problema unas premisas generales, justamente porque el método propio de la filosofía primera, la Metafísica, no es apodíctico sino dialéctico, y por lo tanto no demostrativo en el sentido científico del término. Si el método de la Metafísica fuese apodíctico, esto nos llevaría a ceñirnos, por definición, a un ámbito del saber. Precisamente porque el método de la Metafísica es de tipo dialéctico, esto le permite abordar cualquier problema, sin la necesidad de depender de principios propios dentro de un único género. En palabras de Berti, la realidad entera puede ser problematizada, y no solo una parte de ella (1965, p. 107).

También podemos señalar que Berti atribuye a Aristóteles una cierta sistematicidad, sin considerar el conjunto de su pensamiento sistemático. Precisamente porque Aristóteles emplea la razón de varios modos, como la dialéctica, la apodíctica o la inducción (de la que no hablamos en este trabajo), podemos afirmar que el de Aristóteles es, como dice Berti, un sistema abierto (1992, pp. 261-262), susceptible de ulteriores aplicaciones y desarrollos, donde la razón no es unívoca, sino múltiple en sus usos.

En Aristóteles hay unidad de saber y no un saber universal. Es por esto que Berti presenta la unidad del saber en Aristóteles, teniendo como método a la dialéctica, capaz de indagar sobre cualquier problema. Así, unidad de saber y multiplicidad de usos de la razón se convierten en una crítica sólida a la idea de un sistema aristotélico.

Bibliografía

- Berti, Enrico (1965). *L'unità del sapere in Aristotele*. Padua: Cedam.
- Berti, Enrico (1979). *Profilo di Aristotele*. Roma: Studium.
- Berti, Enrico (1987). *Le vie della ragione*. Bologna: Il Mulino.
- Berti, Enrico (1989). *Le ragioni di Aristotele*. Bari: Laterza.
- Berti, Enrico (1992). *Aristotele nel Novecento*. Bari: Laterza.
- Shields, Christopher (2020). *Stanford Encyclopedia of Philosophy, Aristotle*. Stanford.
- Sanguineti Cavalieri, Juan José (2003). *Introduzione alla Gnoseologia*. Florencia: Le Monnier.
- Yarza, Ignacio (2016). *Filosofía antigua*. Roma: EDUSC.

El doble desdoblamiento del diálogo en el *Sofista*

Tomás Scarpatti (UNC)

Resumen: En la obra platónica, la importancia y el alcance del diálogo como método de indagación filosófico se determina, al menos, de tres maneras distintas: (1) mediante el encuentro con un crítico de las propias opiniones; (2) con un interlocutor amable que prefiere seguir la exposición propuesta; (3) a través del diálogo con uno mismo o *diánoia*. En el presente trabajo, sostendré que estos tres procesos dialógicos se dan y se explican, a través de distintas formas discursivas, en el *Sofista*. Aquí, el Extranjero indica su preferencia por un interlocutor “manso” como Teeteto, y además invoca a los pensadores del pasado (*Sph.* 242b5-249d5) y, en ocasiones, al sofista, como contradictores de su exposición; pero también delibera cómo proceder en la misma, para beneficiar a Teeteto. Tales dinámicas generan lo que podríamos llamar un “doble desdoblamiento” del diálogo: por un lado, una conversación imaginaria con los antepasados y, por otro, entre los personajes presentes; pero, además, se produce aquel diálogo silencioso que mantienen ambos consigo mismos.

Palabras clave: diálogo; *diánoia*; dialéctica; *méthodos*; forma discursiva; aporía.

Una de las tantas preguntas que subyacen a la obra platónica es: ¿por qué Platón insiste con la forma diálogo? Los intérpretes se dividen, en este punto, en dos grupos: por un lado, tenemos a quienes sostienen que hay una única respuesta y, por otro, quienes argumentan que es imposible encontrar *una* razón para la elección del género dialógico que sea consistente a lo largo de la obra platónica. Entre estos últimos, Alex Long (2008) considera relevante el énfasis que hace Platón en sus personajes y en el papel que cada uno juega. Desde esta lectura dramática, afirma que Platón es consciente de las ventajas de la forma diálogo para *caracterizar* a sus personajes y, en especial, para exhibir la conexión o la distancia entre las disposiciones de estos y el modo de vida filosófico. De esta manera, la forma diálogo le permite a Platón mostrar la amplia variedad de disposiciones que el verdadero filósofo puede aplicar para indagar cooperativamente a fin de beneficiar a su interlocutor.

Long utiliza una herramienta hermenéutica útil para identificar las distintas modalidades del diálogo, a saber, la distinción entre *tres* procesos dialógicos: (1) el diálogo con aliados; (2) el diálogo con críticos; (3) el diálogo con uno mismo¹³¹. Estas dinámicas no son meros recursos

¹³¹ Si bien las tres dinámicas no coinciden en todos los diálogos, ya que ello requiere una debida extensión y un intercambio entre el filósofo y dos o más interlocutores, resulta útil identificar uno o más procesos en cada *contexto* dialógico para comprender la importancia y alcance del diálogo como vehículo para la vida filosófica.

literarios, sino indicaciones de cómo proceder en el diálogo filosófico ante uno o varios interlocutores de distinta índole. Long se encarga de analizar por separado cada proceso en la *República*. Allí Platón presenta el diálogo de Sócrates con un crítico, Trasímaco, en el libro I, seguido del recurso del diálogo ameno con Glaucón y Adimanto a partir del libro II. Sin embargo, en esta presentación identificaré los procesos mencionados en un diálogo denominado “tardío”: el *Sofista*. En efecto, en la producción tardía de Platón encontramos una preferencia del protagonista por un interlocutor ameno, pero esto no significa que el filósofo evite incorporar otras dinámicas. Por ello sostendré que el uso del diálogo y el beneficio que procura a los interlocutores es relativo al contexto dramático, a las intenciones pedagógicas del filósofo –en la medida en que su interlocutor lo permita– y a la finalidad o preocupación de cada texto. Para este fin, describiré cómo Platón exhibe estos tres procesos *al unísono* en un mismo diálogo.

El *Sofista* comienza por una puesta en escena en la que Sócrates se reencuentra con el geómetra Teodoro para continuar el diálogo del día anterior. Este último está acompañado, nuevamente, por sus discípulos, Teeteto y el Joven Sócrates, y presenta en su lugar a un interlocutor ideal para el filósofo, el Extranjero anónimo de Elea. Una vez Sócrates plantea la problemática del sofista, del político y del filósofo, le pregunta al Eleata si desea avanzar en la indagación mediante discursos extensos o, más bien, mediante el diálogo. El Extranjero expresa su preferencia por este último *méthodos* y, además, por un interlocutor “agradable”. Ante esta situación, Sócrates le aconseja dialogar con Teeteto. Después de todo, el joven ya había demostrado ser un interlocutor ideal –sagaz, de buena memoria y valiente– el día anterior, al atravesar el *élenkhos* purificador de Sócrates respecto a la pregunta por la *epistémē*. Como resultado, nos encontramos con un Teeteto incluso mejor –moral e intelectualmente– que el del diálogo homónimo y, en definitiva, con un filósofo en potencia. Además, el hecho de que sea *joven*, que es lo primero que se menciona de él en *Sofista*, es una condición favorable para ejercitar el diálogo, ligada a su facilidad y a su deseo de aprender. De hecho, hay una contraposición entre Teeteto y Teodoro: mientras que el joven acepta las condiciones del diálogo, el geómetra se muestra reacio en la conversación con Sócrates e incluso prefiere que otros tomen su lugar –en este caso, su huésped–.

A lo largo del diálogo, Teeteto ejercita, por iniciativa del Extranjero, el método de división. Al descubrir conjuntamente las primeras seis definiciones de “sofista”, el joven es sincero ante las dificultades de dividir los géneros en dos e incluso elige por sí mismo una de las divisiones que conformarán la primera definición (222b7-c2). Decididamente, Teeteto identifica el término de esta división (223a9-11), así como la segunda (224c6-8) y la quinta (225e3-5). A lo largo de este *méthodos*, Teeteto aplicará, como el Extranjero y Sócrates mismos,

aquella actitud despreocupada con respecto a los nombres, pero estricta con respecto a la identificación y división de los géneros (cf. 220a1- 5, 220d4, 226c1-2, 226e3-4, 229d1-3, 267a11-b3, 268b10-c4). Teeteto comienza, así, demostrando que todo lo que decían de él era cierto: su sagacidad, memoria y el punto medio entre su mansedumbre y su valentía conforman su praxis, lo que lo convierte en el interlocutor ideal.

El Extranjero, por su parte, dirige la conversación y, en especial, se encarga de ordenar las diferentes aporías que surgen en la caza del sofista para que Teeteto no se abrume y para que continúe cooperando hasta el final. En pocas palabras, el Eleata procura que la valentía de Teeteto no se degrade en osadía ni que su mansedumbre degenera en conformismo. Si eso ocurriera, se convertiría en un interlocutor que afirma “sí” ante cualquier juicio; pero, más bien, Teeteto solo concuerda con aquellas afirmaciones que le parecen razonables. Por ello se sincera en dos ocasiones en las que se siente confundido y abrumado (cf. *Sph.* 241c2-6 y 261a9-c8), ante las cuales el Extranjero introduce un interludio a modo de “marcha atrás” para recapitular e iluminar las aporías restantes. De esta manera, el joven recupera su característico coraje. En definitiva, Teeteto es un interlocutor ameno que busca el beneficio del aprendizaje. Como afirma Teodoro, es un joven que “[...] se encamina a sus lecciones e indagaciones con [...] eficacia y docilidad –como un flujo de aceite que fluye sin hacer ruido–” (*Th.* 144b2-6, trad. Boeri)¹³².

Ahora bien, en la medida en que hace partícipe a Teeteto, el Extranjero incorpora otras voces a la indagación. Me refiero en este punto a dos recursos: por un lado, al diálogo imaginario con los pensadores del pasado (*Sph.* 242b5-249d5) y, por otro, a la discreta incorporación de las críticas del típico sofista a la investigación. Después de aplicar el método de división para descubrir seis definiciones de “sofista”, el Extranjero menciona que este personaje está en “dificultades [y] buscando cómo escabullirse de nuestros argumentos” (231c3-5, trad. Cordero). Más adelante, al proponer un nuevo comienzo que culminará en la séptima definición, explica qué respondería el sofista ante la acusación de que posee una técnica simulativa y de que produce meras imágenes, a saber, que “preguntará a qué llamamos concretamente imágenes”, y que orientará en sentido opuesto cualquier argumento que expresemos (239c4-240a6). Posteriormente, ante la insistencia de que el sofista es quien produce discursos falsos, el Extranjero aclara que este personaje no aceptaría tal afirmación y que se apoyaría en el dogma parmenídeo para contradecirnos (241a3-6). Por ello, al aplicar la

¹³² Este detalle es tanto figurativo como literal, ya que Teeteto se introduce en la escena del diálogo homónimo después de untarse aceite en el gimnasio (*Th.* 144b4-c3).

ciencia dialéctica, el sofista dirá que “algunas Formas participan del ser y que otras no” e insistirá en que la técnica simulativa no existe *en absoluto*, ya que no hay relación entre el discurso y el no-ser (260d5-e2). En definitiva, el sofista escapa constantemente de las afirmaciones de los indagadores, pero el Eleata se anticipa y lo incluye en la conversación para hacer que Teeteto comprenda los pasos a seguir.

Ante la huida del sofista hacia la posición parmenídea, el Eleata incorpora un nuevo método, el diálogo imaginario. Este consiste en “figurarse que [ciertos filósofos del pasado] están presentes” y en cuestionarlos para comprender mejor su posición acerca del ser y para crear una nueva que permita contradecir al sofista (*Sph.* 243d6-8). Las críticas hacia los monistas, pluralistas, materialistas e idealistas son crecientemente complejas, pero el Extranjero procura en cada momento que los antecesores participen del diálogo, incluso entre ellos mismos. Ahora bien, el Extranjero no solo incorpora estas diversas posiciones ontológicas, sino que además hace partícipe de la conversación a Teeteto. De esta manera *combina* el diálogo imaginario con el actual, con el objetivo de comprender qué querían comunicar las autoridades. En otras palabras, Platón funda aquí un *desdoblamiento* del diálogo: en primer lugar, aquella indagación de los pluralistas, monistas, materialistas y amigos de las Formas; y, *a la vez*, con aquello que nos parece a nosotros que afirmaban. Esta sección no tiene por finalidad un mero ejercicio argumentativo ni dialéctico, sino la creación de una nueva posición ontológica. Para ello es necesario comprender adecuadamente otras posiciones cuyos representantes están ausentes. El filósofo de Elea, así como Sócrates en otros diálogos, se beneficia tanto de los interlocutores amenos como de aquellos que, por profesión o bien por opiniones diferentes, ponen a prueba sus argumentos. Y, en *Sofista*, ambos procesos se dan al unísono.

El tercer proceso identificable en la obra platónica es el diálogo interno o *diánoia*. Se trata de un fenómeno silencioso, producido desde y para el alma, en forma de diálogo, tal y como se indica en el *Teeteto* (189e6-190a6, 206d), en el *Filebo* (38a6-40e1) y, especialmente, en el *Sofista* (263e3-8)¹³³. Como varios intérpretes han señalado, el acto de la *diánoia* no implica necesariamente una instancia relevante en términos “filosóficos”¹³⁴, sino que refiere a un momento de polifonía aplicable en diversas instancias epistémicas (Long, 2013, pp. 112-

¹³³ Cabe distinguir estos momentos de otros en los que el uso de *diánoia* es más bien técnico y en referencia a sus capacidades, es decir, a los “objetos” con los cuales se relaciona esta facultad y, a su vez, al grado de *alétheia* al que permite acceder. Este es el caso de *República* (513c-e), en donde *diánoia* refiere al estado mental de los geómetras, como una especie de facultad intermedia entre la opinión y el intelecto.

¹³⁴ En este proceso interno e insonoro, el alma puede indagar acerca de cuestiones filosóficas “con más o menos rapidez” para producir opiniones (*Tht.* 190a; también 172c-d, 187d-e). Acerca del ritmo o rapidez del pensamiento y del diálogo externo, cf. *R.* 435c-d, 504a-d; *Sph.* 261a-c; *Plt.* 277a-c, 283a-d, 286b-287a.

114, 119-121; Gacea, 2019). En el contexto argumentativo del *Sofista*, la *diánoia* es una *modalidad del 'lógos'* que, al expresarse con sonido, se convierte en *dóxa*. Cabe preguntar, entonces, en qué momentos podemos identificar este proceso ya que, al ser silencioso, no está escrito. Considero que es factible asumir que el filósofo –en este caso el Extranjero–, mantiene un diálogo interno a lo largo de todo el encuentro, pero que este fenómeno cobra especial relevancia en aquellas instancias en las que este *delibera* acerca de cómo abordar sus conocimientos previos con Teeteto¹³⁵. De allí que el filósofo dé lugar a cambios en la dinámica dialógica, tales como la elección de un paradigma para ejercitar el método de división, el cuestionamiento de los antepasados y, posteriormente, la aplicación de la ciencia dialéctica. En otras palabras, la *diánoia*, ya sea que se exteriorice o no, puede tanto tomar la forma del diálogo cooperativo como la del diálogo antagónico que pone a prueba las propias creencias. En el *Sofista*, este fenómeno se expresa y se convierte en *dóxa* cuando el Eleata recrea la conversación imaginaria con los pensadores del pasado y en aquellas situaciones en las que se figura qué respondería el típico sofista. En este sentido, la polifonía interna le permite al filósofo avanzar en la indagación con la colaboración de su interlocutor, pero también cuestionar sus opiniones.

De acuerdo a estas consideraciones, podemos explicar los procesos dialógicos presentes en el *Sofista* con base en un *desdoblamiento doble*. Por un lado, la conversación se divide en (1) el diálogo con los pensadores del pasado y (2) con nuestra comprensión acerca de dichas posiciones. Pero, dado el carácter dialógico de los procesos del alma, es posible ver que estas dos partes de la indagación se producen, a su vez, mediante *otro* diálogo, que es silencioso y que el lector solo puede imaginar –la *diánoia*–. En este sentido, el Extranjero de Elea es un filósofo que conoce las *ventajas* del diálogo por sobre otras formas discursivas, ya que procura extender su dominio hacia el autoexamen y hacia la enseñanza. Mediante la forma diálogo, el filósofo expresa distintas voces, unas externas y otras internas; y, de entre estas últimas, *elige* cuáles incorporar al diálogo con su interlocutor, quien también mantendría un diálogo interno y, al mismo tiempo, con aquellas voces que ponen a prueba sus argumentos.

Platón presenta, en el *Sofista*, una amplia variedad de ventajas de la forma diálogo. En este encuentro, resulta evidente que la indagación se beneficia tanto por la buena disposición del otro como por la contradicción de sus descubrimientos –incluso si ellos mismos las invocan–. El dialéctico de Elea se encarga de *combinar* estos procesos en la medida en que delibera, silenciosamente, acerca de cómo continuar expresando su saber para que Teeteto aprenda, lo que constituye una preocupación pedagógica ejemplar. En todo caso, para Platón el diálogo es

¹³⁵ Acerca de la naturaleza deliberativa del pensamiento, cf. *Phlb.* 38c-d; *Tht.* 190c.

el vehículo de la praxis filosófica. Aun así, este se da mediante distintos modos discursivos –ejercitaciones, explicaciones, argumentaciones, conversaciones imaginarias, mitos, entre otros– que a su vez se desenvuelven en distintos procesos. Por ello es que considero que no hay una respuesta única a la cuestión de la importancia de la forma diálogo en la obra platónica: en cada texto, Platón prioriza procesos y modos de discurso distintos, relativos a la finalidad del encuentro y, en definitiva, a su contexto dramático.

Referencias bibliográficas

Boeri, M. (ed.) (2006). *Teeteto*. Buenos Aires: Losada.

Cordero, N. L. (ed.) (1988). *Sofista*. Madrid: Gredos.

Duke, E. A., et al. (eds.) (1995). *Platonis Opera. Vol. 1: Tetralogiæ I II*. Oxford: Oxford University Press.

Gacea, A. O. (2019). “Plato and the ‘Internal Dialogue’: An Ancient Answer for a New Model of the Self”. En L. Pitteloud y E. Keeling (eds.), *Psychology and Ontology in Plato*. Nueva York: Springer (pp. 33-54).

Long, A. (2008). “Plato’s dialogues and a common rationale for dialogue form”. En S. Goldhill (ed.), *The End of Dialogue in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press (pp. 45-59).

La destrucción del concepto de autor. Reflexiones desde Barthes y Derrida

Juan Gabriel Caceres (UNS)

Resumen: Tradicionalmente, se comprende al autor como el propietario de sus textos: sin embargo, esto no es lo que en realidad sucede: no existe algo como un “autor” hablando en términos de obra-propiedad. De esta forma, el motivo que impulsa el presente texto es demostrar que el autor no es propietario de nada. El objetivo de este trabajo es “abrir” a la obra: liberarla de la filiación que tiene con el autor. Para esto, inicialmente este escrito abordará la crítica esbozada por Barthes hacia el concepto de autor. Luego, se señalará como la idea de no-propiedad barthesiana, se encuentra presente en Derrida. En consecuencia, nos situaremos en el pensamiento derridiano y afirmaremos, junto al filósofo, que siempre la palabra es robada: la misma nunca es propia de su autor (ya que este no existe). Posteriormente, presentaremos la noción de “repetición”, la cual ambos autores comparten. Finalmente, concluiremos demostrando que ya no es posible utilizar el concepto de autor como se hacía tradicionalmente ya que, como ambos pensadores sostienen, nada es nuevo, todo vuelve. O, dicho de otro modo: las palabras no nos pertenecen, siempre son repetidas.

Palabras clave: autor; propiedad; repetición; lenguaje.

Crítica de Barthes al concepto de autor tradicional

En primer lugar, para comprender el tratamiento que Barthes realiza al concepto de “autor”, es necesario aclarar cuál es la noción de autor que el filósofo pone en cuestión. Como bien afirma en *El Grano de la voz*¹³⁶: “lo que discuto en el autor es el lugar de una propiedad” (2005, p. 72). Es decir, que para él no existe un autor pensado en términos obra-propiedad. Esto queda aún más aclarado en *La muerte del autor*: “Darle a un texto un autor es imponerle un seguro, proveerlo de un significado último, cerrar la escritura” (1994, p. 70). Por ende, cuando encontramos este autor, el texto a su vez halla su explicación. Sin embargo, si nos atenemos a esta idea de autor, iríamos en contra de lo que Barthes piensa en relación al texto. Lo que el pensador francés busca es justamente lo contrario: quiere abrir el texto para que se lo pueda interpretar libremente. Asimismo, su intención es liberar a la obra de la filiación que

¹³⁶ *El Grano de la voz* es sumamente importante para abordar la noción de autor en Barthes. Es un conjunto de entrevistas que abarcan desde 1962 hasta 1980 y sintetizan muchos conceptos centrales del crítico francés.

tiene en relación al autor. En consecuencia, podemos decir que el autor es quien no permite¹³⁷ liberar al texto y dice frente a él: “Es mío, me pertenece”. Así, se genera una relación asimétrica que se observa en el hecho que el autor es capaz de construir y destruir relaciones con la obra, pero esta no es capaz de actuar de la misma forma con el autor; el autor parece encadenarse al texto y no permitir que nada –ni nadie– sea capaz de romper el lazo que los une asimétricamente.

Ahora bien, Barthes aborda la idea de autor como “explicación del texto” en *Escribir la lectura*: “Se trata de establecer siempre lo que el autor ha querido decir y, en ningún caso, lo que el lector entiende” (Barthes, 1994, p. 36). Es decir, la mirada y el tratamiento histórico de esta dicotomía autor-lector parece haber estado siempre enfocada en el primero y nunca en el segundo¹³⁸. Un motivo que podría explicar el porqué de esto, es el hecho que “el nacimiento del lector se paga con la muerte del autor”, como bien señala Barthes (1980, p. 71). Sin embargo, si el foco se invierte y el lector pasa a ocupar el lugar del autor en la relación lector-autor, se genera una nueva forma de interpretar estos dos elementos filosóficos-literarios. En consecuencia, para evitar esta muerte poco grata del autor, se continúa manteniendo el concepto tradicional de autor y siempre se trata de explicar por qué el escritor escribió su obra mientras que se le otorga poca importancia a quién o para quién la escribió¹³⁹.

De esta forma, podemos observar que la crítica que esboza inicialmente Barthes al concepto tradicional de autor tiene como fin desligar a este de la relación autor-obra para permitir que esta última pueda ser abordada por el lector con una mayor apertura y libertad de interpretación por el mismo.

Aproximación hacia el concepto de “autor” barthesiano

Aclarada la crítica de Barthes, veamos cómo este niega el concepto de autor tradicional para aproximarnos a un nuevo concepto. En *La muerte del autor*, va a sostener que “es el lenguaje, y no el autor, el que habla” (1994, p. 66). Pero, ¿qué quiere decir esto? En estas pocas palabras, podemos decir que Barthes sintetiza gran parte de su pensamiento. El tema del lenguaje es central ya que para él no hay individuo fuera del lenguaje (1994). Además, el individuo se convierte en individuo en la medida que participa del habla. Ahora bien, lo que es

¹³⁷ La relación de filiación es conveniente para el autor ya que mediante la obra puede permanecer a lo largo del tiempo. Por este motivo, inscribe su nombre en la obra: para que otro individuo no se adjudique “su producción”.

¹³⁸ Que haya sucedido esto no es algo inocente, corresponde a una idea que se mantuvo por mucho tiempo acerca de que es un autor, lector y texto dentro de la teoría tradicional en la crítica literaria.

¹³⁹ Un ejemplo de esto se observa cuando abordamos la obra de un pensador. Muy probablemente, al principio del texto encontremos una biografía del autor, difícilmente veamos que suceda lo mismo en relación al lector.

interesante señalar en este punto, es que para Barthes no existe un autor tradicional porque este no es –ni puede ser– propietario de nada. Si nos viésemos forzados a admitir que la obra tuviese un dueño, este sería el lenguaje. Así, el lenguaje a través del “autor” encontraría un medio de expresión para comunicarse a través del texto.

De igual forma, la idea de un autor como propietario de algo “propio u original” es algo que difícilmente Barthes aceptaría ya que para él nada es original, todo es repetición¹⁴⁰. En consecuencia, no tiene sentido hablar de autor como propietario de la obra ya que, en primer lugar, no le pertenece (es el lenguaje el creador de la obra) y, en segundo, no hay originalidad sino repetición. Pensar, por ejemplo, que el cogito cartesiano es algo propio de Descartes no tendría validez alguna ya que al momento de asignarle la impronta de cartesiano, este pierde valor alguno. Creer que este conocimiento (“pienso, luego soy”) es original es un sinsentido ya que, como observamos, todo es repetido¹⁴¹. No obstante, continuando con el ejemplo del cogito cartesiano, pensarlo bajo la concepción de Descartes es justamente cerrarlo a la interpretación, es entenderlo tal como Descartes lo presentó y comprendió hace casi quinientos años.

En este punto, se abre una cuestión central: si dejamos de referirnos al cogito como cartesiano, ¿cómo hacemos para referirnos a este pensamiento? ¿Cómo decimos “pienso, luego soy” sin mencionar a Descartes? Siguiendo el nuevo concepto de autor barthesiano que abordamos, el cual se encuentra desligado de la obra como propiedad, parece imposible referirnos a la obra. He aquí el tema: mientras continuemos hablando de autores, jamás podremos abrir al texto. Por ende, nunca se liberará el significante en tanto siga siendo el autor quien imponga el significado y no el lector. La obra escrita está dirigida al lector, es él quien debe otorgar significado al significante. Sin embargo, en tanto el nombre del autor siga apareciendo en la portada de los libros, el significado nunca podrá ser completado por el lector. Si seguimos queriendo referirnos a un pensamiento de cierto autor, continuamos cayendo en la trampa: debemos atender a las palabras, no a quién las escribió porque, en última instancia, no hay un quién sino un qué: el lenguaje.

Finalmente, pensar junto a Barthes en un “autor” desprendido de su obra-texto, permite que la misma sea capaz de ser leída con mayor libertad por sus lectores y la libera del proceso de filiación a la cual se supeditó durante tantos siglos. Además, correr el eje de la cuestión de la relación autor-obra para pensar ahora en términos lector-obra ofrece un nuevo panorama más

¹⁴⁰ Esta idea de repetición se encuentra reflejada en *Fragmentos de un discurso amoroso* donde Barthes aborda esta repetición afirmando que ningún amor es tan original como llegamos a pensar que es.

¹⁴¹ Por ejemplo, pudo haber sido descubierto tiempo atrás por otro pensador occidental u oriental.

inexplorado que el anterior que nos permitirá obtener una visión más completa de estos términos centrales para la filosofía del lenguaje.

Derrida y el autor

Podemos establecer una continuidad del comprender la idea de autor como no propietario barthesiana en el primer Derrida, el de *La escritura y la diferencia*. Allí, el filósofo francés va a sostener: “Desde que hablo, las palabras ya no me pertenecen, son repetidas” (1994, p. 66). En consecuencia, “la letra o carta es siempre robada [...] nunca es propia de su autor” (1994, p. 66). Esto es así ya que las palabras nunca pueden ser propiedad del autor porque este no es dueño de nada. Ahora bien, ¿a quién roba el habla? Al lenguaje. En este punto, podemos ver que Derrida otorga un lugar central al lenguaje a la hora de pensarlo en relación a la escritura. Como el pensador bien señaló (1994), durante muchos siglos existió una primacía de la *phoné* frente a la escritura supeditando esta última a herramienta de la primera. De esta manera, podemos señalar un paralelismo con lo que sucede con el autor y la obra: durante mucho tiempo se buscó comprender a la obra por el autor, otorgando de alguna forma el lugar del autor a la *phoné* y el de la obra a la escritura. En consecuencia, resulta central invertir esta relación para comprender cómo estos términos se entrelazan.

Por otro lado, la idea de autor tradicional también es criticada por Derrida en tanto el autor, mediante su obra, se prolonga en el tiempo. Pero, ¿qué problema hay en que se extienda en el tiempo? Al leer la obra de un autor, podemos imaginarnos en qué momento escribió lo que leemos, sus motivaciones, en otras palabras, contextualizamos la obra que tenemos frente a nosotros en relación a su productor (el autor). Por ende, en el momento que leemos el texto a través del autor, dialogamos (implícitamente o explícitamente) y lo revivimos: le devolvemos la presencia (de la cual ya no dispone si se halla muerto). De igual forma, esta noción de presencia es arduamente criticada por Derrida en el concepto que denomina logo-fono-falo-centrismo¹⁴². Ahora bien, lo que resulta interesante es el hecho de que, al otorgarle autor a un texto, no solo le estamos brindando un nombre propio, sino que también lo estamos reviviendo o eternizando en el presente en palabras del propio Barthes (1994). Así, a través de la inscripción el autor se vuelve eterno propietario de ese texto. Asimismo, se vuelve imposible “matar al autor” ya que somos nosotros quienes lo hacemos eterno en la medida que abordamos

¹⁴² Para mayor información de este concepto, remitirse al primer capítulo: “El fin del libro y el comienzo de la escritura” de *De la Gramatología*.

al texto a través de la inscripción del autor. En consecuencia, leer un autor muerto es devolverle nuevamente al presente, a la presencia.

En este punto es central intentar responder: ¿Cómo escapamos de esta situación? ¿Cómo se sorteja esta aparente inocente resurrección del autor? Se lo hace intentando leer el texto sin la inscripción del padre. Hay que dejar de leer las obras y textos a través de autores. Debemos intentar leer obras sin autores para ser capaces, no solo de detener la resurrección del autor, sino también de liberar al texto del significado que este le impone (hay que liberar el significante para otorgarle significado).

Resumiendo, podemos señalar que Derrida comparte la crítica a la noción tradicional de autor realizada por Barthes. Solo aprendiendo a abordar un nuevo tipo de lectura, seremos capaces de observar una doble liberación: la de la obra y la de nosotros como lectores respecto al autor.

Repetición y anonimato

A partir de lo trabajado anteriormente, podemos destacar que tanto Barthes como Derrida abordan la idea de repetición en consonancia con el lenguaje. Ambos pensadores nos llevan a pensar que las palabras nunca nos pertenecen, siempre son repetidas, antes hubo alguien que las pronunció e incluso cabe la posibilidad de que hasta en el mismo orden en que las dijimos. Esto decanta en una nueva herida narcisista hacia el hombre: tomar conciencia de que el lenguaje no es una herramienta del hombre sino viceversa, atenta de una manera crítica a la auto-comprensión del individuo. Comprender que detrás –o quizás en el centro– del lenguaje habita la repetición, es ir en contra de cualquier tipo de singularidad del individuo. Esto involucra entender que la repetición es un elemento central en la vida del individuo e implica una actitud de des-antropocentrismo respecto a la posición que este posee con el lenguaje.

Por otro lado, sellar un texto inscribiéndole la filiación de un autor es un sinsentido. Tendríamos que preguntarnos (pensando en términos de producción oral u escrita), cómo en un lenguaje atravesado por la repetición podemos decir que algo le pertenece a alguien. En este punto, es interesante recuperar las palabras de Foucault en *¿Qué es un autor?* (1969): “¿Qué importa quién habla?” (2010, p 11). Junto a él compartimos la misma inquietud: ¿Por qué nos es tan difícil de soportar el anonimato literario? ¿O es que quizás necesitamos de ciertas citas de autoridad para creer en las palabras? Esto nos lleva a pensar ¿Son las palabras las que otorgan veracidad a la persona o es el individuo el que le otorga la credibilidad a las palabras? ¿Quién a quién? o mejor dicho ¿qué a qué?

Reflexiones finales

El objetivo del presente trabajo fue exhibir una nueva (obviamente no es novedosa en sentido absoluto) forma de entender términos centrales en el área tanto de la filosofía como de la literatura como son: autor, obra y texto. Nos propusimos demostrar que siempre, a pesar de la tradición, existen distintos métodos para abordar conceptos sumamente importantes como son los señalados anteriormente. Comprender esta relación autor-obra de una forma menos antropocentrista, quizás ayude a entender el hecho de que el hombre no es siempre y en todo momento un agente activo del lenguaje como se suele creer. También, el sujeto puede actuar de manera pasiva y esto no es para nada algo negativo. Abordar las críticas realizadas por Barthes y Derrida nos permiten entender que siempre hay otra forma de hacer filosofía. En última instancia, si la filosofía no es cuestionar lo presupuesto, entonces, ¿a qué llamamos filosofar?

Asimismo, quisimos generar en el lector un cuestionamiento de conceptos que son usados muy a menudo sin quizás darles la atención necesaria que merecen. El lenguaje – queramos o no– nos forma constantemente tanto a nosotros como individuos como también la sociedad. Comprender qué hay detrás de cada palabra es un camino que nos guía hacia un mayor autoconocimiento de nuestra forma de relacionarnos con el resto y nosotros mismos.

Finalmente, para concluir este trabajo es enriquecedor recordar una gran cita de Barthes que habla de la escritura, pero sintetiza muy bien lo que es una de las principales funciones (o capacidades) de los filósofos: “La tarea revolucionaria de la escritura no es eliminar sino transgredir. Ahora bien, transgredir es a la vez reconocer e invertir, hay que presentar el objeto que se va a destruir y al mismo tiempo negarlo” (2005, p. 45).

Referencias bibliográficas

Barthes, Roland (1994). *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós.

Barthes, Roland (2005). *El grano de la voz: entrevistas 1962-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Derrida, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

Foucault, Michael (2010). *¿Qué es un autor?* Buenos Aires: Ediciones literales.

A propósito del cuerpo: disquisiciones a partir de Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche

Maximiliano Domínguez (UNR)

Resumen: En el presente escrito nos proponemos abordar la noción de cuerpo en clave filosófica a partir de diferentes propuestas teóricas que han elaborado, por un lado, Arthur Schopenhauer y, por otro, Friedrich Nietzsche. Recuperar la noción de cuerpo como categoría epistémica permite un abanico interpretativo que sucumbe en el pensamiento filosófico contemporáneo, de ahí su importancia y su alcance. Revalorizar la noción del cuerpo a través de estos autores, es poner en tensión el concepto de razón heredado de la modernidad y, al mismo tiempo, dar herramientas interpretativas para pensar y teorizar desde otro punto de vista filosófico al sujeto contemporáneo.

Palabras clave: Cuerpo; Razón; Schopenhauer; Nietzsche; Modernidad.

En el presente escrito nos proponemos abordar la noción de cuerpo en clave filosófica a partir de diferentes propuestas teóricas que han elaborado, por un lado, Arthur Schopenhauer y, por otro, Friedrich Nietzsche. Recuperar la noción de cuerpo como categoría epistémica permite un abanico interpretativo que sucumbe en el pensamiento filosófico contemporáneo, de ahí su importancia y su alcance. Revalorizar la noción del cuerpo a través de estos autores es poner en tensión el concepto de razón heredado de la modernidad y, al mismo tiempo, dar herramientas interpretativas para pensar y teorizar desde otro punto de vista filosófico al sujeto contemporáneo. ¿Por qué el cuerpo? Algo tan denostado y dejado de lado a lo largo de toda la filosofía moderna donde el principio gnoseológico siempre estuvo en comprender al alma o razón como empresa y guía fundamental. El cuerpo en la filosofía moderna era un espacio desdeñado dentro del enriquecimiento de todo orden teórico. Todo plano de investigación se seguía por comprender al hombre en un mundo totalmente especulativo, de aquí que estos autores mencionados vienen a proponer con su filosofía un punto nuevo, una base sólida para recuperar el cuerpo como indicio fundamental para comprender al hombre.

Atendiendo a esto, nuestro escrito pretende rastrear los puntos más salientes que cada autor ha elaborado para comprender el cuerpo o, mejor dicho, recuperar el cuerpo en la filosofía. Así, nuestro escrito se propone, en primer lugar, reconocer las posturas que Schopenhauer hace en su libro *El mundo como voluntad y representación* acerca del cuerpo y qué incidencia tiene

en el plano de la racionalidad humana. Luego, nos centraremos en los aportes que nos deja en diferentes tratados el filósofo Nietzsche. En cuanto a este autor, recorreremos diferentes pasajes de toda su obra tanto de su juventud como de sus últimos y póstumos trabajos.

Schopenhauer, vida y voluntad

Como mencionamos anteriormente, en este apartado nos centraremos específicamente en el libro de Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. De este tratado veremos los aportes más salientes o los puntos que más se relacionan con el ejercicio de realzar o comprender al cuerpo en la Filosofía.

Schopenhauer entiende que el proceso de constitución racional humana está enlazado a través de dos conceptos fundamentales a saber: por un lado, el concepto de representación que conlleva todo el mundo en su plenitud, es decir, el hombre arrojado al mundo teniendo en sí mismo su subjetividad está atado a la representación. El acceso al conocimiento por parte del hombre se da a través de una estructura *a priori* (legado de Kant que Schopenhauer retoma), estructura que se caracteriza por un espacio y un tiempo determinado y una razón suficiente que habilita al hombre a poder desenvolverse en el mundo de los fenómenos. A través de la representación el hombre comprende el mundo fenoménico, un mundo atravesado por leyes científicas, provisto de sentido racional y comprendido por individuos. Al mismo tiempo, el mundo se presenta con características ilusorias como un *Velo de Maya* que es también constituyente de mi subjetividad. El hombre, en toda su subjetividad y arrojado al mundo, siente todo lo que lo rodea, un sol, una planta, una piedra cayendo, el sonido de los pájaros, la bruma del mar, los colores del bosque, etc. El hombre por sí mismo experimenta el mundo de los fenómenos, solo él es el único que experimenta el mundo y lo conoce a través de la representación. Todo el mundo es representación y bajo la denominada esfera de la causa y efecto el hombre ejercita su vida, también su cuerpo, porque su cuerpo es el punto de partida para ampliar su conocimiento fenoménico. La subjetividad del hombre es su cuerpo, Schopenhauer es claro con esta idea diciendo:

no consideramos todas las cosas más que como representación, como objetos para el sujeto, y de igual manera que a los demás objetos reales, solo miraremos por el lado de la perceptibilidad a nuestro cuerpo- de donde viene para todos los hombres la percepción del mundo. (2004, p. 61)

Cualquier conocimiento que el hombre genere es a partir de identificarse como un sujeto que exterioriza el mundo, comprender el mundo como objeto es comprometerse con el uso de

su razón. En este caso, es un conocimiento mediato que finalmente termina por quedar como apariencia estática, ya que el hombre no puede acceder al conocimiento absoluto del mundo. Si el hombre es encausado solamente en el coto de las representaciones no puede desentrañar por completo los misterios que el mundo le depara, en todo momento el hombre busca ir más allá de sus representaciones.

Por otro lado, el segundo concepto que envuelve y configura la metafísica de Schopenhauer es la voluntad. El autor nos dice al comienzo del segundo apartado del *El mundo como voluntad y representación*:

El sujeto conociente, cuya individuación resulta de su identificación con el cuerpo, conoce a éste de dos maneras distintas: primero, como representación intuitiva en su entendimiento, como objeto entre los objetos, sometido a sus leyes; y luego, como algo conocido directamente de cada uno y designado con el nombre de voluntad. Todo acto real de su voluntad es al mismo tiempo e infaliblemente un movimiento de su cuerpo. (2004, p. 163)

Para él la voluntad es una fuerza universal que comprende todos los estratos y movimientos del mundo, donde el hombre no es ajeno a él y tampoco puede dejarlo de lado. A través de su cuerpo el hombre se objetiva en la voluntad.

Todo cuanto existe en este mundo no es más que la puesta en escena, la manifestación más vívida de la voluntad. Es la quintaesencia del mundo, se presenta de forma inmediata y por puro carácter intuitivo. Dentro de la voluntad, objeto y sujeto se configuran. La voluntad no comprende pluralidad ni diferencia, dentro suyo no hay razones. No se sigue la voluntad de algún principio coercitivo, es volición completa y causa libre por sí sola. El hombre en la voluntad no posee libertad ni se puede autodeterminar, no hay individuo aislado.

En este sentido, la fuerza que es la voluntad se presenta como mundo *nouménico*, es decir, la voluntad es *la cosa en sí* kantiana (Clément, 2005). Esa *cosa en sí* que no era accesible por intermedio de la razón en Kant, ahora en Schopenhauer sí es accesible a través de nuestro cuerpo, ya que participamos en todo sentido con la voluntad, lo inaccesible para la mente es dilucidada por la fuerza de la voluntad.

Para Schopenhauer la única vía de acceso a la voluntad es el cuerpo. La voluntad al ser universal natural y con criterio de a-racional mantiene una tensión en nuestro cuerpo, de aquí se sigue el padecimiento de estar vivo. Todo hombre vive con posiciones antagónicas y en el absurdo. Los males lo acechan y el dolor aparece en todo momento. La angustia de vivir es insondable por pertenecer al mundo de la voluntad, como así también los momentos de extrema

felicidad. La voluntad me avista en todo sentido y me da pautas para poder inferir en todo momento diferentes estados anímicos. La voluntad sobrepasa mi voluntad individual, se presenta frente a mí con otro tipo de fuerza que me arrastra. Todo ejercicio de ella en mí es de placer o de disgusto. Así oscila la vida del hombre.

Con este formato teórico, Schopenhauer nos presenta una nueva perspectiva en la filosofía. Donde las posturas racionalistas o empiristas de la Modernidad (incluso en Kant) dejaban de lado la función esencial del cuerpo, en Schopenhauer encontramos una metafísica del cuerpo, una anatomía de la verdad, *res extensa* que explica mucho más allá de un mecanicismo burdo. El cuerpo habla y nos muestra otro tipo de verdad, un nuevo develar en sentido estricto. Vivir es también el cuerpo. El deseo es ese extraño caso que encuentra chispa en la posibilidad anatómica.

Nietzsche y el principio del cuerpo

En este apartado nos centraremos en los principales aportes que Friedrich Nietzsche ha dado a la recuperación del cuerpo en la filosofía. Como nos dice Thomas Mann (2000), Nietzsche fue el gran heredero de la escuela de Schopenhauer. Inclusive en sus primeros escritos, como la *tercera consideración intempestiva* titulada *Schopenhauer educador*, reconoce los aportes fructíferos que ha dado la filosofía de Schopenhauer al pensamiento occidental. En esta consideración intempestiva se comprende al autor de *El mundo como voluntad y representación* como un crítico positivo de toda la filosofía alemana y de pensamientos que al entender de Nietzsche ya están caducados. Esta repercusión de la filosofía de Schopenhauer como maestro y como crítico se va introducir como herencia en el pensamiento de Nietzsche. En el párrafo 16 de *Humano, demasiado humano*, nos dice:

Los filósofos han acostumbrado a colocarse delante de la vida y de la experiencia-delante de lo que llaman el mundo de la experiencia-como delante de un cuadro desarrollado que representa inmutablemente, invariablemente, la misma escena... De un lado no se tiene en cuenta este hecho; que el cuadro –lo que para nosotros, hombres se llama actualmente vida y experiencia–. (1994, pp. 27, 28)

Esta postura crítica la mantiene en casi toda su obra, como por ejemplo en *Más allá del bien y el mal*. La crítica se extiende a toda la filosofía occidental. El alemán ve un claro retroceso de toda la metafísica, desde Platón hasta sus días. Hay un error de cálculo, y ese error tiene connotaciones negativas para toda filosofía. El error que atribuye a todos los filósofos es buscar

incidencia solamente en el espíritu y dejar de lado el cuerpo como organismo vivo y pensante, ese colocarse delante de la vida y la experiencia es un síntoma de negación del cuerpo. El espíritu, para todos los filósofos antes de Nietzsche, era el punto fundamental para pensar al hombre. A todo esto, en su célebre libro *El anticristo* alude diciendo:

Antiguamente se veía en la conciencia humana, en el «espíritu», una prueba de su origen superior, de su carácter divino. Para perfeccionar al hombre se le aconsejaba que, a la manera de la tortuga, replegase sus sentidos dentro de sí, que dejase de tener trato con lo terrenal, que se despojase de su envoltura mortal, con objeto de que no quedara de él más que lo esencial, el «espíritu puro». También sobre este tema hemos reflexionado mejor. El llegar a ser consciente, el «espíritu» significa precisamente para nosotros el síntoma de una relativa imperfección del organismo, un ensayo, un tanteo, un equivocarse, una labor penosa en la que se desperdicia mucha energía nerviosa, -negamos, pues, que se pueda llegar a cierta perfección si se realiza aún de un modo consciente. El «espíritu puro» es una pura estupidez: si descontamos el sistema nervioso y los sentidos, la «envoltura mortal», no nos salen las cuentas: -¡pues no queda ya nada más! (2000, p. 131)

Sin duda que el problema mayor que Nietzsche encuentra es esa pérdida de sentido por el cuerpo. Para el filósofo alemán el hombre es presencia viva, es energía y voluntad de poder, esa voluntad de poder que se encarna solamente en los estratos del cuerpo. Un espíritu sin cuerpo que siente se configura erróneamente en el mundo. La volición siempre se configura en una pluralidad de sentimientos, donde el acontecer es un suministro vivo y orgánico. La energía volitiva está por delante del pensamiento. Si somos racionales tenemos presencia de esa voluntad, una voluntad que deja de lado cualquier inquisición de lo espiritual. Al contrario de cualquier forma de lo espiritual todo está sujeto al carácter de la voluntad de poder.

La propuesta de Nietzsche es de alguna manera superadora al tener una postura crítica a toda la filosofía por dejar de lado la facultad del cuerpo. Para el filósofo alemán existe una gran razón en el cuerpo y hay que atender a ella:

El sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es solo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. (2012, p. 19)

Debemos poder investigar el camino corporal, teniendo en cuenta que hay mucho por saber acerca del hombre explorando los caminos de la corporeidad. A través del cuerpo, el

hombre es un ser en el mundo. Solamente siente el mundo el hombre en su aventura trágica o como comedia. No solamente es especulación mental el hombre, dicha especulación, dicho formato de solamente pensar, está arraigado en la postura anatómica, nunca hay reposo del cuerpo. Interiormente hay causas fisiológicas que trabajan en conjunto. No podemos pensar con dolor porque el dolor acaba por quedarse alojado como único pensamiento.

Así Nietzsche deja de lado una academia filosófica centrada solo en la concepción espiritualista o idealista de la razón. Con su nueva postura busca desentrañar un nuevo pensamiento centrado en la gran razón que es el cuerpo. Un nuevo sujeto provisto de esferas volitivas, de deseos, de exigencias vivenciales, que funda un nuevo paradigma de hombre.

Una nueva perspectiva

Para concluir, al comienzo del trabajo nos propusimos abordar las propuestas de los dos autores y denotar qué incidencia tienen las mismas en la recuperación del cuerpo para la filosofía. Sin dudar que cada uno a su manera da pautas fundantes para entender de otro modo al hombre: no solo como un ser que piensa y en base a esa razón pura se inserta en el mundo, sino también poder entender al hombre que se presenta con una gran razón que es el cuerpo, que es la vía de acceso directo con el mundo. Todo es movimiento y fundamentalmente movimiento del cuerpo. Si tenemos tanto miedo a la muerte no nos percatamos que tenemos más miedo a no poder seguir movimientos con el cuerpo y de no satisfacer nuestro cuerpo y por ende nuestra alma. Tenemos una energía en nosotros que es la mismísima voluntad o un poco más, la voluntad enérgica de poder, o de otra manera también, una fuerza pulsional que nos hace actuar en el mundo.

No podemos negar que estos autores nos dieron nuevas perspectivas para pensar al hombre en el mundo. Sin pensar en una liquidez de la razón, volvemos a pensar un nuevo tipo de razón. Estos escritores con sus propuestas dejan abiertas nuevas formas de investigar al hombre, ponen en debate el concepto de vida, como, por ejemplo: un debate fuertemente dado en nuestra contemporaneidad sobre la eutanasia; o preguntarse de qué manera un hombre puede decidir cuándo morirá, ¿decide morir cuando el cuerpo no responde a los estímulos o se siente desahuciado por no poder desenvolverse en el mundo de una forma natural?; o pensar en los nuevos tipos de suicidios. ¿Por qué el hombre decide morir cuando no siente un solo estímulo de satisfacción y donde el dolor supera todo tipo de realidad?

Por otro lado, estos autores son eje de nuevas investigaciones en el campo filosófico: por ejemplo, Michel Foucault escribiendo un compendio de investigaciones históricas sobre la sexualidad; o Judith Butler, abriendo caminos en género y nuevos formatos de corporalidad.

En fin, las propuestas teóricas de Schopenhauer y de Nietzsche darán nuevas perspectivas para pensar al hombre desde una gran razón que es el cuerpo.

Referencias bibliográficas

Mann, T. (2000). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (1994). *Humano, Demasiado Humano*. México: Editores mexicanos unidos.

Nietzsche, F. (2000). *El Anticristo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Nietzsche, F. (2012). *Así habló Zaratustra*. Recuperado de https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/asi_hablo_zaratustra_nietzsche.pdf

Rosset, C. (2005). *Escritos sobre Schopenhauer*. Valencia: Pre-textos.

Schopenhauer, A. (2004) *El Mundo como Voluntad y Representación*. Barcelona: Biblioteca de Los Grandes Pensadores.

De la inexistencia divina: Introducción al materialismo especulativo de Quentin Meillassoux

Mateo Penido, Santiago Roca (UBA)

Resumen: El objetivo de este trabajo consiste en tratar la tesis de la inexistencia divina tal como Quentin Meillassoux la presenta en su obra *Después de la finitud*. La relevancia del problema se sitúa en el contexto de una eminente necesidad práctica de recuperar el conocimiento racional de un absoluto no-dogmático frente al surgimiento de una variedad de fideísmos contemporáneos que sostienen que la creencia es la única vía de acceso a lo incondicionado. No obstante, el conocimiento del absoluto como necesidad de la contingencia de la cual se desprende la imposibilidad de la existencia de Dios será la solución que el francés encontrará para lograr su cometido.

En el presente trabajo nos proponemos esbozar las críticas ensayadas por Meillassoux contra las filosofías trascendentales identificadas como “correlacionismos”; objeciones que están dirigidas, en último término, a mostrar la responsabilidad que tiene el correlacionismo de haber reducido a la razón a los límites del conocimiento sujeto-mundo y haber justificado, indirectamente, el accionar fideísta. Esto nos conduce a demostrar por qué el conocimiento del absoluto debe implicar la afirmación de la imposibilidad de la existencia divina.

De esta forma, mostramos que la reintroducción en el ámbito de lo absoluto vuelve imprescindible la necesidad de afirmar la inexistencia de Dios, o la necesidad de la contingencia, para desentendernos del obrar de la metafísica previa a las críticas de las filosofías trascendentales y para evitar los reparos de estas últimas en la pretensión de un conocimiento que trascienda lo fenoménico.

Palabras clave: Realismo; Correlacionismo; Meillassoux; Dios; Fideísmo; Absoluto; Dogmatismo.

En nuestro trabajo vamos a exponer el rol de la inexistencia divina en el pensamiento de Quentin Meillassoux, filósofo francés contemporáneo, tal como aparece en su libro *Después de la finitud*, publicado en 2006. Vamos a hacer especial énfasis en su papel como fundamento filosófico que permite oponerse radicalmente a corrientes tales como la metafísica dogmática, el correlacionismo y el fideísmo contemporáneo.

Este autor pertenece a la corriente acuñada como “realismo especulativo”, junto con otros filósofos actuales. Este término es extremadamente amplio debido a los diferentes intereses y desarrollos de cada uno de los pensadores, pero podemos sintetizar esta teoría definiendo a un realista especulativo como aquel filósofo que se opone al correlacionismo.

Ahora bien, ¿qué es el correlacionismo?, ¿cómo lo define Quentin Meillassoux?, ¿qué rol cumple dentro de su pensamiento y cómo se relaciona con la inexistencia divina? En primer lugar, para comprender qué es el correlacionismo, debemos explicar qué es la correlación. Esta es “la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser,

y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente” (Meillassoux, 2006, p. 29). El correlacionismo, entonces, es toda corriente que entienda como insuperable la correlación. Esto quiere decir que la correlación es no solo la manera como pensamos la realidad, sino también el objeto de nuestro pensamiento. Y todo esto, inevitablemente. Es, según esta corriente, imposible escapar a la correlación, pensar por fuera de la misma, quedando vedado el conocimiento racional de un absoluto, entendiendo este como algo que existe con independencia de un sujeto que lo conozca y que pueda ser pensado como tal. Nunca aprehendemos un objeto en-sí separado del sujeto, como tampoco nunca aprehendemos un sujeto que no esté siempre-ya en relación con un objeto.

Podemos rastrear el origen de esta tradición de pensamiento en la filosofía trascendental de Immanuel Kant, a partir de la cual nuestro conocimiento deja de regirse por los objetos, para regirse los objetos por nuestro conocimiento, siendo que conocemos *a priori* de las cosas únicamente lo que nosotros ponemos en ellas. A partir de este giro del pensamiento y del método se logró deslegitimar a las pretensiones metafísicas de aquellas corrientes dogmáticas que intentaban conocer racionalmente la realidad como independiente del sujeto. Así, la jurisdicción de la razón se limita a lo fenoménico, siendo incognoscible la cosa en-sí. De acá en adelante, comienza un proceso que Meillassoux denomina “desabsolutización del pensamiento” según el cual no podemos conocer nada que se encuentre más allá de nuestra relación con el mundo: no podemos pensar el en-sí sin que se convierta en un para-nosotros, perdiendo la razón el acceso a cualquier conocimiento de un absoluto. Antes de Kant, “uno de los problemas principales de la filosofía era pensar la sustancia, mientras que después de Kant, se trata más bien de pensar la correlación” (Meillassoux, 2006, p. 30).

El correlacionismo, de esta manera, se irá profundizando a lo largo de la historia de la filosofía, siendo su preocupación principal encontrar la correlación más originaria, ya sea sujeto-objeto, noético-noemático, lenguaje-referencia, consciencia-mundo, etcétera. Dicho esto, ¿cómo este cambio de dirección que sufrió la filosofía según el análisis de Meillassoux se refleja en la actualidad de nuestra disciplina? ¿Qué significa que el correlacionismo se haya establecido como la corriente predominante del pensamiento contemporáneo?

El filósofo denuncia un movimiento que se comprende mejor si atendemos a la famosa frase kantiana que hace alusión a dejar de lado el saber para hacer lugar a la fe, entendida en el peor de los sentidos posibles. Meillassoux describe una situación desoladora en la que la razón ha perdido la pretensión de pensar los absolutos. Esto no significa que los absolutos hayan desaparecido, sino que ahora, como consecuencia directa del avance del correlacionismo y de la pérdida de legitimidad de la razón, se ha dejado lugar a cualquier discurso que pretenda hablar

del absoluto, siempre y cuando nada en ellos parezca una justificación racional de su validez. La razón ha perdido el acceso al absoluto, dejando a la creencia como única vía de acceso al mismo.

De esta manera, la desabsolutización del pensamiento equivale, inevitablemente, a una argumentación fideísta. El fideísmo consiste en una argumentación escéptica contra la pretensión de la metafísica, y más generalmente de la razón, de acceder a una verdad absoluta capaz de derribar el valor de la creencia. El terreno que perdió la metafísica lo ganó el fideísmo. El absoluto, al abandonar la esfera de la metafísica, parece haberse fraccionado en una multiplicidad de creencias igualmente legítimas desde el punto de vista del saber, por no pretenderse sino creencias.

Ahora bien, ¿cómo es que el correlacionismo ha terminado justificando los discursos fideístas acerca del absoluto? Meillassoux distingue dos modelos de correlacionismo, a saber, el débil y el fuerte. El débil, cuya figura principal es Kant, se caracteriza por sostener dos tesis en relación a la cosa en sí: la primera, que existe; la segunda, que es pensable sin contradicción. El modelo fuerte, por otro lado, directamente niega la posibilidad de realizar cualquier tipo de afirmación racional acerca del absoluto. No solo es incognoscible, sino que también es impensable. Por lo tanto, no podemos ni afirmar ni negar su existencia, ni afirmar ni negar que cumpla con el principio de no-contradicción. Esta vertiente del correlacionismo se fundamenta en dos decisiones filosóficas que explican cómo es que se distancia del modelo débil radicalizando el encierro del pensamiento en la correlación. La primera de ellas (el primado del correlato) consiste en la inseparabilidad esencial del pensamiento y del acto de pensar. Nunca nos enfrentamos a nada que no esté mediado por el propio pensamiento. Esto prohíbe con mayor rigor la posibilidad de pensar lo que hay cuando no hay pensamiento, la posibilidad de pensar algo que no esté dado a un sujeto. Por ejemplo, Wittgenstein, cuando afirma “los límites de su lenguaje son los límites de su mundo” (Wittgenstein, 1921), está queriendo expresar esta misma idea.

Bien, para distinguirse tanto del correlacionismo débil como de los dogmáticos, el modelo fuerte debe tomar una segunda decisión. Esta decisión estriba en no permitir que el primado de la correlación desemboque en la absolutización de esa misma correlación. Es decir, no poder demostrar la existencia de un absoluto no implica rechazar su existencia, porque sería incurrir en el mismo error. Al no poder acceder a algo que esté por fuera de la correlación, no nos es posible pronunciar nada sobre aquello que no se manifiesta a nuestro pensamiento y que nos permita ver externamente la correlación y saber si la misma es o no necesaria. Y no poder conocer ni pronunciar nada acerca de un posible afuera significa no poder ni siquiera decir si

es o no contradictorio. De esta manera, solo nos queda la facticidad de la correlación. La facticidad es la ignorancia acerca del deber-ser-así de la estructura correlacional. No estamos en posición de saber si esta correlación puede cambiar o mantenerse, sino que únicamente somos conscientes de nuestra ignorancia respecto al estatuto de estas estructuras de representación. Somos incapaces de determinar si la correlación es necesaria o contingente.

Así, tenemos que el correlacionismo, tanto en su modelo débil como en su modelo fuerte, se opone a la metafísica dogmática en tanto que esta culmina con la postulación de la existencia absoluta de un ente necesario. La manera como llega la metafísica a afirmar la necesidad real de dicho ente es el llamado argumento ontológico, que descansa en el principio de razón suficiente. Para desestimar las pretensiones metafísicas acerca de la necesidad de un ente, el correlacionismo débil se vio obligado a descartar el principio de razón suficiente. Porque la misma intención de acceder a un absoluto se ve doblegada en el momento en que consideramos, como hace el correlacionismo, que el absoluto que se conoce no es más que un absoluto para nosotros y no un absoluto en sí. Nada nos permite afirmar que la necesidad para nosotros de la existencia de un ente sea una necesidad en sí. Pues, por el solo hecho de que una “necesidad absoluta siempre es una necesidad absoluta para nosotros, una necesidad no es nunca absoluta sino solamente para nosotros” (Meillassoux, 2006).

Sin embargo, para el correlacionismo débil, la cosa en sí sigue siendo pensable y, como tal, no contradictoria. En este punto el correlacionismo fuerte diside y profundiza nuestra ignorancia con respecto al absoluto y rechaza que la cosa en sí pueda ser pensable y, por lo tanto, negar o afirmar algo acerca de ella. ¿Qué quiere decir esto? Que lo impensable para nosotros no es necesariamente imposible en sí mismo. Lo impensable ya no es imposible. Lo imposible solo nos muestra nuestra incapacidad para pensar el absoluto, y no ya la imposibilidad de que este sea de tal o cual manera. Este quiebre con el principio de no-contradicción es la máxima contribución del correlacionismo al fideísmo. Porque, en la medida en que la razón ya ni siquiera puede pensar un absoluto separado de nuestro pensamiento, en la medida en que ya no puede ni siquiera decir si es o no contradictorio, la creencia, siempre y cuando no utilice métodos racionales, está en situación de poder afirmar cualquier cosa sobre el absoluto sin que la razón pueda refutar sus contenidos. Desaparece la pretensión racional de pensar los absolutos, pero no desaparecen los absolutos, simplemente ahora son otros los discursos que se lo apoderaron. Así, la razón queda sellada en los límites de la correlación, perdiendo completamente su autoridad para contraargumentar frente a las pretensiones fanáticas.

En un mismo movimiento, el correlacionismo derribó la metafísica dogmática a la par que cedió el terreno al fanatismo religioso. Todas las creencias cuentan con la misma validez. Ya no tenemos armas racionales para debatir una creencia y mostrar sus contradicciones inherentes con la intención de deslegitimarla, porque supondría un conocimiento del en sí que nos está prohibido por completo. Ahora, el absoluto quedó en manos exclusivas de la creencia irracional.

A partir de este momento es que Meillassoux propone revertir esta situación. Para esto, es necesario entender la distinción que hace entre pensamiento especulativo y pensamiento metafísico. Especulativo es todo pensamiento que pretenda acceder a un absoluto en general; y metafísico, todo pensamiento que pretenda acceder a un ente absoluto o que pretenda acceder al absoluto mediante el principio de razón. Si toda metafísica es, por definición, especulativa, no toda especulación es metafísica. No todo absoluto es dogmático y es posible encarar un pensamiento absolutorio, es decir, que piense un absoluto, y que no sea absolutista, es decir, que no piense un ente absolutamente necesario. Entonces, ¿cómo puede el realismo especulativo, entendido como la filosofía que consiste en afirmar tanto que el pensamiento no es necesario para que algo sea, como que el pensamiento puede pensar lo que debe haber cuando no hay pensamiento, recuperar el acceso racional al absoluto?

Contra la metafísica, el absoluto a descubrir debe ser no dogmático; contra el correlacionismo, el pensamiento tiene que estar en condiciones de poder conocer al menos un poco de absoluto; y contra el fanatismo, este acceso debe volver a permitirnos refutar distintos discursos religiosos sobre el absoluto. Como no puede volver a ser precrítico, como no puede resucitar el principio de razón, no puede tampoco desoír al correlacionismo y debe, por lo tanto, romper con el círculo correlacional desde dentro del mismo. Debe mostrar, para salir del correlacionismo, cómo en sus mismos fundamentos se encuentra la puerta de salida. Como no podemos absolutizar la correlación, porque seríamos dogmáticos, debemos absolutizar el propio principio que permite al correlacionismo descalificar los pensamientos absolutorios. Hay que absolutizar la segunda decisión del modelo fuerte, la facticidad. En vez de considerar la facticidad como la experiencia que tiene el pensamiento de sus propios límites, hay que entenderla como la experiencia que el pensamiento hace de su saber del absoluto. Ya no se trata de una ignorancia negativa, sino de un saber positivo de la contingencia de los entes. En lugar de hacer de la ausencia de razón inherente a toda cosa un límite que encuentra el pensamiento en su búsqueda de la razón última, tenemos que entender que esa ausencia de razón es, y no puede sino ser la propiedad última del ente. La facticidad es la propiedad real de toda cosa de ser sin razón, y de poder sin razón devenir efectivamente otro. Esto es lo que Meillassoux llama

la irrazón, a saber, una propiedad ontológica absoluta según la cual nada tiene razón de ser ni de seguir siendo así.

¿Cómo se lleva a cabo este giro especulativo? Hay que dejar de lado el principio de razón para hacer lugar al principio de irrazón. Ya nada tiene razón de ser y de seguir siendo tal como es, todo debe sin razón poder no ser y/o poder ser otro del que es. Porque la distinción entre el en sí y el para nosotros, que se encuentra en el seno de la argumentación correlacionista, presupone necesariamente que, para ser pensable la correlación, se haya admitido implícitamente la absolutidad de la contingencia. Una vez que se absolutiza la facticidad, ya no sostenemos que sea necesario que un ente determinado exista, sino que es absolutamente necesario que todo ente pueda no existir. El absoluto a descubrir es la imposibilidad absoluta de un ente necesario. Es la necesidad de la contingencia. Es ni más ni menos que la inexistencia divina.

Despojarse del principio de razón suficiente exige sostener que la emergencia, preservación o destrucción de un ente determinado debe ser posible tanto una como la otra. La necesidad de la contingencia significa que está constantemente abierta la posibilidad de que cualquier ente se produzca o devenga otro del que es, aunque nunca suceda tal cosa y aunque todo siga siendo tal como es. Nada es o nada parece ser imposible, ni siquiera lo impensable. A esta forma de la realidad se la puede entender como un estado de constante inconsistencia que se presenta como la posibilidad absoluta del acontecimiento de todo ente y ley. Pero, la necesidad de la contingencia, ¿en verdad permite el advenimiento de cualquier posibilidad?, ¿permite el devenir efectivo de cualquier ente?

Si partimos de las dos tesis que sostiene el realista especulativo, a saber, que la contingencia es necesaria y que, además, es lo único necesario, entonces nos encontramos en una situación contraria tanto al filósofo correlacionista como al fanático religioso, pues sabemos dos cosas que ambos ignoran. Podemos inferir, a partir de la necesidad de la contingencia, una imposibilidad absoluta: la imposibilidad absoluta de la existencia de un ente necesario o Dios. La constante inconsistencia nunca podría producir un ente tal porque es la contingencia del ente, y no el ente, lo que es necesario. Todo puede emerger, todo puede ser otro, salvo algo necesario. El hecho de que todo ente sea necesariamente contingente significa que, si existiera un ente necesario, rompería con la propiedad absoluta de todos los entes de ser contingentes. Por lo tanto, es absolutamente imposible que exista algo así como un Dios.

Meillassoux, postulando la inexistencia divina, logra oponerse a las tres principales corrientes con las que discute a lo largo de su obra. Por un lado, contra el correlacionismo, consigue que la razón pueda pensar y conocer positivamente un absoluto, frustrando la tesis

principal de esta tradición según la cual la razón se encuentra cercada dentro de los límites de lo fenoménico. Contra la metafísica, el absoluto descubierto no es dogmático, sino especulativo, por lo tanto, no propone la existencia necesaria de un ente, sea Dios o cualquiera que se siga de él, sino, contrariamente, la inexistencia necesaria de un ente necesario. Y al descartar el principio de razón suficiente como argumento válido para fundamentar la religión sobre bases metafísicas, impide la posibilidad de construir racionalmente los cimientos de cualquier culto. Sin embargo, hemos visto cómo el fideísmo no pretende realizar un discurso racional acerca del absoluto, sino que su vía de acceso al mismo implica un salto mortal hacia la creencia irracional. También hemos visto cómo el correlacionismo, al prohibir el conocimiento racional del en sí, legitimaba por igual a toda creencia siempre y cuando sus fundamentos no contengan nada racional. Así, era imposible, bajo las normas del correlacionismo, refutar cualquier contenido de creencia. Ahora, la inexistencia divina devuelve a la filosofía el poder de invalidar racionalmente al fanatismo religioso. La razón está en condiciones de romper el círculo correlacional y conocer un absoluto no-metafísico, y así recuperar la autoridad para hablar acerca de la realidad independiente del pensamiento. En términos teóricos, había una ausencia de jurisdicción acerca del campo de lo objetivamente real, pero en términos prácticos, este campo no estaba vacío, estaba dominado por los fideísmos contemporáneos. El final de la metafísica no significó el final de los absolutos, estos siguieron latentes a lo largo de toda la historia del pensamiento. El problema es quién tiene el poder de hacerse con ellos. En última instancia, la cuestión es quién es la última en quedar de pie: si la filosofía o la creencia.

Referencias bibliográficas

- Meillassoux, Quentin (2006). *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Castro, Ernesto (2020). *Realismo poscontinental: Ontología y Epistemología para el siglo XXI*. Segovia (España): Materia Oscura.

Tecnologías extrañables: el caso de la Televisión. Un estudio desde la filosofía de la tecnología de Martin Parselis

Armando Damián Enriquez (UNJU)

Resumen: En este trabajo se observará el sistema técnico de la televisión desde la filosofía de la tecnología de Martin Parselis. El pensador argentino argumenta sobre la existencia de tecnologías extrañables, esto es, artefactos tecnológicos trascendidos por rupturas referidas, no solo a su contexto de diseño y uso, sino también a la representación que posee el usuario sobre el diseño de las mismas. Con esto se afirma sobre alienación tecnológica. Sin embargo, el filósofo razona sobre la posibilidad de recuperar y generar tecnologías entrañables a partir de una re-vinculación tecnológica. Ello resulta de suma importancia ya que las tecnologías se revelan, aquí, como formadoras de cultura y creadores de subjetividad.

Palabras clave: televisión, sistema técnico, tecnologías extrañables, tecnologías entrañables

El sistema técnico de la televisión

Dado el objetivo del presente estudio, se hace necesario señalar que la televisión es comprendida, aquí, desde la filosofía de Miguel Ángel Quintanilla (2005), esto es, como sistema técnico. Efectivamente, el pensador español comprende el sistema técnico como

El conjunto de propiedades o relaciones que se dan entre sus componentes y entre estos y el entorno. El entorno está formado por otros sistemas que se relacionan con él [...] Cualquier objeto concreto que no sea una entidad simple se puede considerar un sistema. (2005, pp. 65-66).

El filósofo, en este sentido, afirma que todo sistema cuenta al menos con dos clases de componentes: los agentes intencionales y los componentes materiales. En este primer componente se distingue a los agentes intencionales que poseen representaciones de los objetivos generales del sistema en su conjunto, llamados “agentes responsables” de agentes que poseen una representación parcial de los mismos o incluso objetivos ajenos a los objetivos generales (agentes intencionales no responsables). Leandro Giri y Federico Bernabé (2020) amplían esta conceptualización incluyendo una nueva tipología de agentes denominados “agentes colaterales”. Estos no forman parte del conjunto de agentes intencionales, pero se ven afectados de alguna manera por el sistema a pesar de no ser usuarios en el sentido estipulado

por los agentes intencionales responsables. Concretamente contamos con agentes intencionales responsables (productores, directores, etc.), no responsables (los usuarios) y colaterales (no usuarios pero que igualmente se ven afectados por impactos televisivos).

Los componentes materiales hacen referencia a los “elementos materiales de carácter instrumental” que diferencian a un sistema técnico de otros tipos de sistemas puramente conceptuales. Entre ellos contamos con las productoras, el canal de televisión, tecnologías de transmisión como el cable, Internet o el satélite o la televisión propiamente dicha, entre otros.

Desde aquí se puede observar la televisión como sistema técnico conformado por diferentes componentes que, a su vez, se presentan como subsistemas que se relacionan entre sí y con otros sistemas. Cabe destacar que los distintos subsistemas fueron mutando a lo largo de la historia, dando lugar a la televisión que hoy tenemos en nuestras sociedades. Sin embargo, se debe afirmar que este sistema técnico es producto, también, de las numerosas intervenciones sociopolíticas que le dieron un determinado carácter pervasivo.

Se piensa, aquí, en las primeras normativas intervinientes en la producción de la televisión electromecánica esbozadas por la Ley de Comunicación de 1934 de los EE. UU. que dio origen a la FCC como agente regulador de los medios de comunicación y la Royal Charter (o Carta Real) de Inglaterra, que buscó la independencia política y económica de este sistema técnico. Esta televisión, con estas primeras regulaciones, es la que llega más adelante a Latinoamérica.

Desde los estudios realizados por John Sinclair (2000) se observa que la llegada de la televisión a Latinoamérica fue respaldada por productoras norteamericanas e inglesas como CBS, ABC y NBC para la exportación de programas y la creación de emisoras como la Time Life en el grupo O Globo de Brasil. Televisa, por ejemplo, comienza su funcionamiento en México durante la década de 1970, llegando a ser uno de los administradores más grandes del mundo de este sistema técnico. Con esto se afirma que la televisión no llega a tierras latinoamericanas por la simple apropiación de los individuos sino por la activa intervención política de los Estados, de las diversas productoras y del mercado publicitario.

Según las investigaciones de Becerra y Mastrini (2017), fue durante las décadas de 1950 y 1960 cuando comenzaron a surgir en Latinoamérica los diversos grupos de concentración comunicativa. “Algunos de estos grupos aprovecharon la globalización diversificando sus intereses en otros países (fundamentalmente Televisa, Cisneros y Globo entre los grupos multimedios y Telmex y Telefónica en telecomunicaciones)” (p. 106).

En México, durante la década del 50 comienza a cobrar protagonismo el grupo Telesistema Mexicano de Televisión ya que, debido a su relación con el gobierno de aquel

entonces y de que algunos de sus accionistas ocupaban puestos importantes en la banca gubernamental, lograron durante la década del 60 su expansión por todo el territorio nacional y Latinoamericano llegando a ser el emblemático grupo Televisa.

Por su parte, el grupo O Globo de Brasil encuentra su expansión por la década de 1960, obteniendo un papel protagónico en materia televisiva. Los estudios de Becerra y Mastrini (2017) muestran que TV Globo prácticamente nace con la dictadura que se estableció en 1964 y a la que sirvió de apoyo para el proyecto militar de modernización conservadora. A partir del aporte de las inversiones norteamericanas, Globo pudo desplazar a sus principales competidores como Rede Tupi (que había iniciado las transmisiones en 1950).

En Argentina, entre las décadas del 50 y del 70, el grupo *Clarín* se afianzó en el mercado de periódicos y se movilizaba con cierto recelo hacia el peronismo que por ese entonces había intervenido el diario *La Prensa*. No fue hasta la década del 80 cuando este grupo avanzó en su ampliación mediática hasta llegar a la televisión.

Por aquel entonces, ya se había sancionado durante el gobierno de Perón, la Ley de Radiodifusión 14.241, la cual afirmaba a los medios de comunicación como servicio público y que, por ello, debía ser regulado por el Estado. Se recuerda que esta Ley fue derogada por la autodenominada Revolución Libertadora que gobernó desde 1955 tras derrocar al gobierno peronista.

Otra ley importante sobre el desarrollo de la televisión en Argentina y que, de alguna manera, abrió caminos para la conformación del grupo Clarín fue la Ley 22.285 promulgada bajo el gobierno del dictador Jorge Rafael Videla cuyo contenido fue “el resultado de la coincidencia de los intereses del Estado (control ideológico) y los empresarios (fin de lucro)” (Postolski y Marino, 2006, p. 175).

Por aquel entonces, el gobierno militar comienza a manejar los diversos canales: Canal 9 queda en manos del Ejército, Canal 11 es gestionado por la Fuerza Aérea, Canal 13 por la Marina y la cadena del gobierno, Canal 7 –llamada ATC (Argentina Televisora a Color)– paso a manos de la Presidencia.

Esta Ley tenía el propósito primero de resguardar la Seguridad Nacional, evitando información que propicie conmoción pública o alarma colectiva. Se advierte también que, por el artículo 45, se establecía la multiplicidad de licencias limitadas a 24 por persona física o jurídica y según condiciones propuestas en la presente Ley. Con ello se otorga al gobierno de facto la potestad de limitar y controlar la información dentro del territorio argentino.

Con estas observaciones se puede advertir que esta Ley estableció las herramientas necesarias para que el grupo Clarín pueda lograr su expansión. Cabe mencionar que, más

adelante, este grupo consigue la reunión no solo de Canal 13 y del diario *Clarín*, sino también de Radio Mitre, el sistema de televisión por cable Multicanal y el Grupo Atlántida (propietario de Telefé, Azul Tv, Radio Continental y FM Hit).

Por último, se hace importante observar la Ley 26.522 de Servicio de Comunicación Audiovisual promulgada el 10 de octubre de 2009 en la Argentina cuya finalidad consistía en la sustitución de la Ley anterior surgida en tiempos dictatoriales “basada en el paradigma de los derechos humanos, con eje central en el pluralismo y la diversidad.” (Baranchuk 2016, p. 268)

Entre los elementos destacables de esta Ley se puede mencionar a la afirmación del derecho a la información, la pluralidad, la diversidad y el acceso a la tecnología garantizándola a partir de la creación de espacios de control audiovisual (AFSCA). Además, se regula el otorgamiento de licencias evitando monopolio y otorgando presencia de Universidades Nacionales, Pueblos Originarios y de la Iglesia Católica. Se regula, también, la programación televisiva (60 % de producción nacional) y a la propaganda.

Con estas disposiciones la República Argentina sancionó una Ley que buscara no solo el reemplazo de la Ley 22.285 dictaminada durante el tiempo del Gobierno de Facto de Videla (que favoreció una concentración y homogeneización acelerada y profunda del sistema técnico de la televisión en el país), sino la posibilidad de obtener una televisión abierta al pluralismo de voces y al libre flujo de información.

Como se puede apreciar, ante el surgimiento de grandes conglomerados comunicativos que buscaban la afirmación de la administración concentrada del sistema técnico de la televisión, las leyes nacionales no solo proveyeron de un marco tendiente a una televisión dispuesta para el servicio público, sino que propusieron una normativa antimonopólica (excepto, claro está, la Ley de Radiodifusión 22.285 promulgada por el gobierno militar de la Argentina). Más allá de estos notables intentos regulatorios, el poder de *lobby* de ciertos *holdings* ha prevalecido en su retención del control sobre las partes más trascendentes del sistema técnico de la televisión.

Martin Parselis: su filosofía de la tecnología relacionada al sistema técnico de la televisión

“Dar Sentido a la técnica. ¿Pueden ser honestas las tecnologías?”, publicado en 2018 y “El valor de las tecnologías entrañables”, publicado en 2016, presentan una filosofía de la tecnología distinguiendo algunos puntos de importancia para nuestro análisis, esto es, las vinculaciones producidas entre técnica y cultura, la posibilidad de generar tecnologías entrañables, la necesidad de producir tecnologías entrañables o apropiables y la posibilidad de elaborar tecnologías honestas a partir de una propuesta normativa.

Sobre las vinculaciones técnica – cultura, Parselis afirma que la tecnología, no solo debe considerarse como un elemento material conformado por aspectos culturales sino esencialmente como parte constitutiva de la cultura. “Técnica y cultura se entretajan de tal modo que una modifica a la otra en infinitos trayectos con posibilidades dinámicas” (2018, pp. 40-41).

La televisión, en este sentido, es susceptible de ser pensada como sistema técnico que no solo influye o impacta en la formación cultural de las Naciones, sino que, además, es producto de ella. Se piensa, entonces, que las diversas intervenciones sociopolíticas llevan a la concreción de una televisión que responde a diversos intereses determinando su carácter pervasivo. Televisión y cultura, en este sentido, se tornan inseparables.

Esta intervención puede, indudablemente, generar tecnologías extrañables. Ello implica la afirmación de diversas desvinculaciones que configuran una tecnología que imposibilita la participación de los individuos en su diseño, regulación, administración, y en su uso como instrumento de transmisión (reservándose para los usuarios masivos el rol de receptores).

Se percibe, en primer lugar, una desvinculación técnica, que se concretiza en la concentración de la administración y la regulación de unos pocos agentes. Efectivamente la configuración de grandes grupos como Televisa, O Globo y Clarín desde la década de los 50 del siglo pasado llevó a la conformación de un sistema técnico administrado solamente por aquellos grupos, no solo en la creación y selección de contenidos sino también en el control de los componentes materiales imprescindibles para la transmisión televisiva (y de paso, de la gigantesca renta generada por este particular mercado).

Poseer un sistema técnico concentrado y homogeneizado como sucede en el caso de la televisión implica no solo, como venimos enfatizando, la administración y regulación por parte de unos pocos agentes, sino también, y como corolario de lo primero, la imposibilidad de participación del ciudadano en el contexto de diseño que posee esta tecnología. Se refiere aquí a una participación política en materia comunicativa.

En segundo lugar, se observa una desvinculación cultural que genera a un usuario pasivo respecto de la conformación técnica de la televisión. En este sentido se advierte que la alta concentración multimedial procura individuos que no participan en la conformación y configuración de este sistema técnico: el usuario se limita a comprar un televisor, conectarlo en su hogar y pagar un servicio de cable o satélite para tener acceso a los diferentes menús de programación. Esto implica, desafortunadamente, que la enorme red de componentes materiales y agentes intencionales que componen este sistema técnico les sean desconocidos, por lo que muchos ciudadanos consideran que la condición suficiente para que el mismo funcione de

manera democrática es el disponer acceso a los programas de televisión que desea ver, quedando fuera del análisis los derechos de la ciudadanía. Bajo una descripción tan ingenua, un sistema técnico administrado por un grupo empresarial monopólico puede perfectamente ser considerado democrático.

Pero se afirma aquí que la televisión tal como funciona actualmente en la mayoría de los países proviene de intervenciones producidas, mayormente, desde sectores de poder que la diseñan para la realización de sus intereses propios desconociendo derechos importantes como la de la libertad de expresión y el del libre flujo de la información. Se presenta, también, la dificultad que poseen muchos usuarios de acceder a este sistema técnico. Con ello decimos de una tercera desvinculación, es decir, de la presencia de una tecnología que no es accesible para todos.

Ello proviene del no reconocimiento y la deslegitimación de una televisión considerada, aquí, como bien común (*common*), es decir, la banda televisiva o el éter por donde circula la información. La televisión, en este sentido, es considerada como la manera en que se puede acceder a ese *common*. La imposibilidad de tomar decisiones respecto de su destino y de su modo de incorporación en la vida social de las naciones confirma esta deslegitimación.

Inversamente la legitimación del sistema técnico de la televisión como *common* implicaría “la adopción de un paradigma de la alteridad, de la consideración del otro” (Parselis 2018, p. 113), esto es, el reconocimiento de otros sectores que conforman a la sociedad tales como los pueblos originarios o las diversas religiones. Una televisión administrada por sectores de poder viene a ser desconocida como bien común para pasar a ser un bien privado, esto es, un bien gestionado y destinado para algunos.

Por último, se afirma una desvinculación representacional, esto es, una interpretación que posee el usuario sobre la televisión respecto de su funcionalidad que no corresponde con lo que ella es en realidad. Generalmente esta representación proviene de un discurso de poder legitimado, especialmente, por la propaganda.

Usualmente se piensa a la televisión como objeto técnico: no como sistema técnico cuyos componentes se encuentran en constante interacción, sino que se efectúa un recorte conceptual que considera importante solamente al artefacto cuya programación y funcionamiento puede ser manipulado según deseos del usuario, con lo cual el control remoto parecería ser lo único importante en términos de participación.

Ello proviene de modelos mentales contruidos, generalmente a partir de los *affordances* o de alguna cualidad de acción del objeto. Prender, apagar, cambiar de canal, mirar esta o aquella telenovela, recibir información a partir de tal o cual programa informativo, elegir entre

una película de terror o de drama, entre otros usos cotidianos genera la sensación o representación de que la televisión puede ser manipulada según nuestros deseos.

Tal representación no corresponde con la realidad empírica del sistema técnico de la televisión, es decir, como sistema técnico donde los diversos subsistemas interactúan permanentemente entre sí y que, al estar homogeneizada en su administración, unos pocos agentes responsables deciden sobre su configuración y uso.

Ante esta situación la filosofía de Parselis propone “cambiar las dinámicas de diseño y definición de productos” (2018, p. 21) en aras de una tecnología más compatible con el procomún. Ello implica la posibilidad de diseñar caminos oportunos que no solo eviten situaciones de extrañamiento tecnológico, sino que posibiliten la generación de tecnología entrañable donde la ciudadanía asuma de cierto modo la responsabilidad del desarrollo tecnológico, al adquirir el derecho a la participación en las decisiones sobre el contexto de diseño y producción y sobre el contexto de uso de todo artefacto tecnológico.

Conclusiones

A modo de conclusión se afirma, en primer lugar, que el sistema técnico de la televisión es *cultura*, pero, además, transmite cultura, y lo hace de manera tan pervasiva que buena parte de la cosmovisión de la ciudadanía urbana del mundo occidental durante el siglo XX, y del complejo fenómeno de la globalización, puede explicarse plausiblemente desde los guiones de los programas televisivos más vistos en su tiempo. De allí la necesidad de hacer del sistema técnico de la televisión una tecnología entrañable que implicará la reconfiguración de sus diversos componentes procurando la superación de las diversas desvinculaciones que la hacen ser extraña ante los individuos.

Parselis propone el concepto de tecnología honesta (derivado del concepto de tecnología entrañable de Miguel Ángel Quintanilla), como aquella que cumple con determinados criterios que la hacen capaz de superar la situación alienante. Ellas deben ser abiertas donde el usuario participe en la decisión sobre el contexto de uso. El sistema técnico de la televisión, entonces, podría superar la situación de extrañamiento, ocasionado, afirmamos, sobre todo por la homogeneización en la administración de sus componentes que ha procurado diferentes desvinculaciones a partir de una menor participación de la ciudadanía en su regulación y administración. Estos agentes responsables, siendo grandes grupos empresarios, no tienen entre sus prioridades el bien común sino principalmente su hegemonía cultural y económica. Una televisión entrañable, como todo sistema técnico entrañable, debería contemplar en su diseño los medios para su democratización, para su apropiación ciudadana.

Una tecnología honesta debe ser, también, polivalente, es decir, que posea diferentes objetivos en el contexto de uso. La televisión considerada como sistema técnico honesto, de manera necesaria, no puede reducirse a una sola finalidad, sino que, de alguna manera, debe promover diversas finalidades. Con ello decimos de una televisión donde los diversos sectores que conforman la vida social puedan, a partir de su participación, proponer diferentes objetivos sobre su uso.

La docilidad es la tercera característica de una tecnología honesta, una tecnología cuyo funcionamiento sea decidido por un operador humano. Parselis considera al respecto que se hace necesario generar una televisión dócil, donde se promueva la administración y el control público a través de diversos organismos creados para este fin. Ello permitiría una ampliación de la administración, regulación y control de este sistema técnico por parte de los ciudadanos.

Se prevé, además, la posibilidad de gestar una televisión limitada, es decir, un sistema técnico que posea límites en relación con el uso de sus recursos y en función de sus riesgos e implicancias inherentes. En este sentido, se propone límites respecto de la regulación de las autorizaciones de las prestaciones y en la adjudicación de las licencias, bajo la premisa de que el mayor peligro es la mencionada homogeneización del sistema técnico.

Otra de las características que Parselis rescata para las tecnologías entrañables se refiere a la reversibilidad y la posibilidad de ser recuperables y comprensibles. Es decir, un sistema técnico que sea desmantelable o reconstruido previa negociación además de ser entendible a pesar de no contar con entrenamiento experto. Una televisión reversible recuperable y comprensible, es decir, un sistema técnico que sea capaz de restaurarse parcial o totalmente donde el ciudadano pueda comprenderla, parece ser lo que se debe lograr.

La participación, la sostenibilidad y lo socialmente responsable son las últimas características que Parselis afirma respecto de una tecnología honesta. Con ello se dice de una televisión que promueva la participación ciudadana en los diversos contextos de diseño y de uso otorgando acceso a la administración del bien común y respetando el acervo cultural del país. Desde estas características se puede generar una televisión honesta que, de alguna manera supere el extrañamiento tecnológico proveniente de las desvinculaciones tecnológicas.

Referencias bibliográficas

Baranchuk, M. (2016). *Los trabajadores de los medios y sus organizaciones*. Buenos Aires: Patria Grande.

- Becerra, M. y Mastrini, G. (2017). "Concentración y convergencia de medios en América Latina". *Revista Comunicar*, 14, 104-120.
- Fernández Vivas, Y. (2015). "El régimen jurídico de los medios de comunicación en el Reino Unido". *Revista UNED, Teoría y Realidad Constitucional*, 36, 497-537.
- Giri, L. y Bernabé, F. (2020). "El caso de la munición expansiva: análisis de una controversia desde la filosofía de la técnica". *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 15(43), 137-159.
- Parselis, M. (2016). "El valor de las tecnologías entrañables". *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 11(32), 71-83.
- Parselis, M. (2018). *Dar sentido a la técnica. ¿Pueden ser honestas las tecnologías?* Madrid: Catarata.
- Postolski, G. y Marino, S. (2006). "Relaciones peligrosas: los medios y la dictadura entre el control, la censura y los negocios". En G. Mastrini (ed.), *Mucho ruido, pocas leyes. Economía y políticas de comunicación en la Argentina (1920-2004)*. Buenos Aires: La Crujía (pp. 155-184).
- Quintanilla, M. A. (2005). *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Santini, C. (2014). *Artículo 45 de la Ley 26.522 de servicios de comunicación audiovisual: argumentos a favor y en contra de su constitucionalidad*. Buenos Aires: Universidad Siglo XXI.
- Sinclair, J. (2000). *Televisión: comunicación globalización y regionalización*. Barcelona: Gedisa.

Análisis conceptual de los supuestos implícitos en el Plan Argentino de CTI 2030

Leandro Giri (UNTREF, CONICET)

Resumen: El Plan Argentino de Ciencia, Tecnología e Innovación 2030, en caso de transformarse en ley, podría marcar un horizonte de previsibilidad al sector, aunque dependerá, por supuesto, de qué partido logre imponerse para suceder a Alberto Fernández desde diciembre de 2023. En este trabajo analizaremos las características principales del Plan desde una óptica filosófica, preguntándonos por su estructura, sus teorías subyacentes y sus presupuestos de partida, dilucidando algunos componentes controversiales que podrían suscitar dificultades para su aplicación efectiva.

Palabras clave: Plan Argentino de Ciencia; tecnología e Innovación 2030; política científica; política tecnológica; modelos de innovación.

Introducción

En el presente trabajo nos proponemos un análisis, desde una óptica filosófica, de los supuestos, estructura y teorías subyacentes en el Plan Argentino de Ciencia, Tecnología e Innovación 2030 (MinCyT, 2022; en adelante PACTI). Este documento, a grandes rasgos, consta de un diagnóstico de la historia reciente de la política en Ciencia, Tecnología e Innovación (en adelante CTI) de la Argentina, más una serie de propuestas para orientar al Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (en adelante SNCTI) hacia demandas nacionales y territoriales, con un horizonte de gobernanza de corto y mediano plazo, hacia el 2030. El mismo ha sido aprobado por la cámara de Senadores y actualmente se halla en discusión en la cámara de Diputados, en busca de conseguir estatus de ley, lo que podría otorgar cierto horizonte de previsibilidad al sector, aunque la misma se halle severamente comprometida por las inminentes elecciones presidenciales¹⁴³.

¹⁴³ Estas palabras, escritas para la presentación del trabajo en el XX Congreso de AFRA en la Ciudad de San Miguel de Tucumán, debiera matizarse a la luz de los sucesos recientes. Por un lado, el PACTI ha sido aprobado por la cámara de Diputados y, por ende, se transformó en Ley 27.738 (ver p.e. <https://www.pagina12.com.ar/604252-el-gobierno-promulgo-el-plan-de-ciencia-2030#:~:text=El%20Poder%20Ejecutivo%20promulg%C3%B3%20la,Estado%2C%20con%20independencia%20de%20los>). Por otro lado, el Partido La Libertad Avanza ha ganado las elecciones presidenciales, por lo que Javier Milei gobernará el país durante el próximo período. Si bien la promulgación de una ley debería generar cierta estabilidad para una determinada política amparada por la misma, la plataforma presidencial y el discurso liberal antiestatista del nuevo gobierno permite suponer que se buscarán medios para incumplir los objetivos

Esperamos entonces, en lo que sigue, presentar una serie de reflexiones que permitan comprender las características del PACTI de modo de hallar ventajas y desventajas y potenciales puntos controversiales que podrían suponer dificultades para una aplicación efectiva. Comenzaremos relevando la geometría del PACTI, procederemos luego a enunciar las principales teorías que subyacen al Plan y, finalmente, algunos presupuestos implícitos cuya explicitación resultan desde nuestra óptica claves para una comprensión cabal de sus implicancias.

Geometría del PACTI

El PACTI parte de la base de un objetivo central: impulsar la generación y gestión del conocimiento para la innovación social y productiva inclusiva y sostenible. Para el cumplimiento de tal objetivo, se plantean una serie de agendas: las estratégicas, las territoriales, las transversales y las de cambio institucional. Cada una de ella contempla subobjetivos con diferentes alcances territoriales y organizacionales.

Las agendas estratégicas refieren a grandes objetivos nacionales. En particular, se conformó un decálogo de aquellos considerados de mayor prioridad:

- Erradicar la pobreza y reducir la desigualdad y la vulnerabilidad socioambiental.
- Impulsar la bioeconomía y la biotecnología para potenciar las producciones regionales.
- Alcanzar la soberanía alimentaria.
- Contribuir al diseño de políticas para fortalecer la democracia y ampliar los derechos ciudadanos.
- Construir una educación inclusiva y de calidad para el desarrollo nacional.
- Lograr una salud accesible, equitativa y de calidad.
- Desarrollar los sectores espacial, aeronáutico, de las telecomunicaciones y de la industria para la defensa.
- Fortalecer la investigación marítima, la soberanía y el uso sostenible de los bienes del Mar Argentino.
- Promover el desarrollo de la industria informática y de las tecnologías de la información para la innovación productiva y la inclusión digital.
- Potenciar la transición al desarrollo sostenible, y fomentar y consolidar un sendero para la transición energética.

propuestos en el Plan, que, como se verá, implica una fuerte presencia del Estado Nacional en la financiación y gobernanza de los instrumentos para la política CTI.

Se plantea el cumplimiento de estos objetivos mediante la formulación de proyectos orientados a misión (ver Giri y Lawler, 2021), en línea con las propuestas neoschumpeterianas que constituyen el mainstream en los organismos supranacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) o la Unión Europea (UE), y que consideran, a grandes rasgos, el rol preponderante de los Estados Nación en la economía (p.e. Mazzucato, 2022) y el rol preponderante de la innovación en el desarrollo económico (p.e. Nelson y Winter, 1985). Esta forma de gobernanza ha sido promovida intensamente por el neoschumpeterianismo, por su conveniencia para fijar metas concretas y objetivos mensurables en aras del cumplimiento de grandes y ambiciosas misiones (Mazzucato, 2021).

Por su parte, las agendas territoriales integradoras también se estructuran con misiones, pero en este caso los objetivos son fijados a través de un relevamiento de demandas territoriales, es decir, provenientes de las provincias y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Cada jurisdicción, en función de lo que entiende son sus necesidades sociales, ambientales y productivas, le demanda entonces a través de estas agendas al SNCTI el conocimiento que requiere para cumplir sus metas de desarrollo.

Las agendas transversales tienen una mirada interna hacia el propio SNCTI. Aparece aquí la “promoción general del conocimiento”, interpretable como una promoción a las ciencias básicas, bajo el argumento de que las mismas promueven capacidades en el SNCTI que eventualmente tienen consecuencias tangibles que derraman fuera del propio sistema hacia otros ámbitos, como el social o el productivo. Sin embargo, la óptica, al ser neoschumpeteriana, escapa de la mirada perimida del “modelo lineal de innovación” que considera a la propia ciencia básica el motor de la innovación (por su utilización eventual como insumo para el desarrollo tecnológico, ver Godin, 2006). Otras agendas transversales implican políticas de vinculación tecnológica con el sistema productivo, la promoción de las ciencias sociales y humanas para la atención de problemas sociales, la comunicación pública de la ciencia y la tecnología y la consolidación de una perspectiva de género en el SNCTI. Como se ve, estas agendas pretenden la generación de conocimiento intra SNCTI para su aplicación extra SNCTI.

Finalmente, las agendas de cambio institucional también refieren al propio SNCTI, pero aquí la atención no se presta tanto a los aspectos epistémicos sino a los administrativos, a fin de mejorar la eficacia y eficiencia de los instrumentos de gestión. Aspectos tales como la política de gestión de recursos humanos, el conocimiento, la articulación multiactoral, la federalización y la internacionalización son el objeto de estas agendas.

Las teorías subyacentes

El PACTI explicita su deuda con tres teorías que sirven de fundamento al diseño de los instrumentos que lo constituyen. Se trata de la economía medioambiental, el estructuralismo latinoamericano y la corriente evolucionista neoschumpeteriana. Más allá de lo explícito de ello, caben algunos matices.

Particularmente, en cuanto a la economía medioambiental, no es posible observar vínculo alguno, más allá de la mención de la Sostenibilidad como una de las agendas transversales, y su valorización concomitante de los Objetivos de Desarrollo Sustentable de la ONU. Por otra parte, el estructuralismo latinoamericano (Sztulwark, 2005) hace notar su influencia en mayor medida, al promover un SNCTI comprometido con la realidad nacional (es decir, en búsqueda de un académico anticientificista en el sentido de Varsavsky, 1969), el reconocimiento de la importancia del apoyo al sector industrial para generar valor y la necesidad de Estados fuertes que intervengan a fin de generar tales condiciones de desarrollo. Estos puntos, fundamentales en la agenda estructuralista, hace que este corriente sea compatible en gran medida con la tercer teoría mencionada: el evolucionismo neoschumpeteriano (Motta y Morero, 2021); aunque, claro está, el estructuralismo tiene una mirada desde el sur y, por ende, no posee las pretensiones universalistas de la otra, cuestión que constituye una debilidad toda vez que elabora recetas que parecen ignorar las presiones internacionales en el contexto de un sistema mundo cada vez más globalizado (Giri, 2021).

Claramente, es el evolucionismo neoschumpeteriano el que mayor presencia posee en el PACTI. Tal presencia se manifiesta en la profunda orientación a demanda del Plan (Lawler y Giri, 2023), el enorme énfasis en la necesidad de vinculación y transferencia tecnológica con el sector privado, en la necesidad de entrar en las ventanas tecnológicas (Dosi, 1982, Pérez, 2001), en particular las de las Industrias 4.0, a través de mecanismos inteligentes conformación de ecosistemas de innovación, y la concepción de la innovación, como ya mencionamos, como motor de las economías.

Algo que resulta llamativo e incluso controversial, es que la conjunción de estas teorías genera un PACTI que en su letra pone un rol fundamental al SNCTI en la gobernanza del país, y no tan solo en la generación de conocimiento que pudiera servirle de insumo. En este sentido, se trata de un plan *productivista* (Lawler y Giri, 2023). Esto escapa a concepciones como la de Bunge (1988), donde el gran epistemólogo argentino sugiere que los científicos deberían abocarse a generar conocimiento y a partir de este generar *recomendaciones* a tomadores de decisiones, pero en todo caso no es el científico el que hace política. En tal sentido, debe medirse

la performance del SNCTI en base a la cantidad y calidad del conocimiento generado (o aplicado, a través de patentes, por ejemplo), mientras que el PACTI, al sugerir objetivos como la erradicación de la pobreza y la soberanía alimentaria, parece requerir de indicadores de performance para el MinCyT más parecidos a los que típicamente se utilizan para evaluar a otras dependencias, como al Ministerio de Desarrollo Social o al de Economía. Abona a lo dicho el hecho que las tres teorías mencionadas como subyacentes en el Plan no son teorías propias de la Gestión de la Ciencia y la Tecnología, sino, básicamente, de la economía. Así, aparece aquí una controversia que atraviesa toda la historia reciente de la política CTI, cuyo *locus classicus* se encuentra en la discusión entre John Bernal (1939) y Michael Polanyi (1945; 1950), respecto a si tales políticas deben planificarse desde los gobiernos en función de objetivos nacionales o deben ser autorreguladas por la comunidad científica en base a objetivos cognitivos y la libertad de investigación.

Esta controversia, que tuvo un correlato de máxima trascendencia en la Argentina de los 70, especialmente en las páginas de la revista *Ciencia Nueva*, donde Oscar Varsavsky y Rolando García por el lado de los planificadores y Gregorio Klimovsky por el lado de los defensores de la autorregulación del SNCTI polemizaron con fervor (Varsavsky, 1969; 1971; García, 1972; Klimovsky, 1971; Bunge 1988 para una versión radical de la idea autorregulativa), puede verse, si se quiere, como un episodio particular de la discusión más clásica entre planificadores y liberales en la gestión gubernamental (ver Arboleda, 2021). Queda claro que, sin llegar a los extremos planificadores propios del discurso Varsavskiano –en especial 1969–, el PACTI es, como su nombre lo indica, un Plan, y, como ya dijimos, un plan orientado a demanda. En tal sentido, pretende una concepción de académicos comprometidos con un proyecto nacional y con metas de derrame social tangible.

Más allá del acuerdo o no que pueda tenerse con la postura planificadora, lo cierto es que los estándares de evaluación académica que posee el SNCTI nacional, en línea con los estándares internacionales, se encuentran más en línea con la postura autorregulativa, toda vez que el criterio principal –aunque no el único– para aprobar la labor investigativa sigue siendo, tal como criticaba Varsavsky (1969), el *paper* científico y no el impacto social o la relevancia para el cumplimiento de los objetivos nacionales. Por otra parte, dos de las tres fuerzas políticas principales, de tendencia derechista y liberal, establecen en su discurso la necesidad de un SNCTI eficiente para el cumplimiento de objetivos económicos, con lo cual, muchas de las

agendas planificadas en PACTI pasarían a ser obsoletas.¹⁴⁴ En tal sentido, el carácter planificador del PACTI chocará contra la actitud del Poder Ejecutivo en caso de que algunas de estas fuerzas asuma la Presidencia de la Nación.

Presupuestos controversiales y conclusiones

En la sección anterior, al presentar las teorías subyacentes al PACTI señalamos cómo la actitud estatista y planificadora del estructuralismo latinoamericano y el evolucionismo neoschumpeteriano le otorgaban un carácter orientado a demanda que podría potencialmente generar conflictos al interior del SNCTI –por la incompatibilidad entre los criterios clásicos de evaluación de la performance del sistema y de los propios investigadores y los objetivos de desarrollo socioeconómico propuestos– y entre el SNCTI y un potencial gobierno de tendencia liberal. Por otra parte, la tendencia neoschumpeteriana hacia la innovación deja algunos puntos sin cuestionar, propios de la lucha decolonial, que deberían ser retomados bajo la conciencia de nuestra posición como país semiperiférico.

En primer lugar, la búsqueda de la innovación, que orienta gran parte de los esfuerzos del SNCTI en búsqueda de las ventanas tecnológicas de las tecnologías disruptivas debe combinarse, según proponemos, con esfuerzos políticos para cuestionar las reglas internacionales de propiedad intelectual –en particular de la Organización Mundial de Comercio–, la cual impone restricciones sobre la capacidad del SNCTI de usufructuar sus logros en dirección al desarrollo (Ramírez Gallegos, 2017; Giri, 2021). Siendo el PACTI el órgano rector de la política CTI, debería estar aquí explicitada una actitud firme hacia esta problemática crítica.

En segundo lugar, aún coincidiendo con los objetivos y metas propuestas en el PACTI fijadas a través del relevamiento de demandas territoriales, no resulta unívocamente claro que la manera de cumplirlas sea a través de innovación tecnológica o conocimiento novedoso. Como establece Varsavksy (2014), muchas veces las soluciones preferibles tienen que ver con tecnologías existentes y conocimiento ya consolidado. Esta intuición, antinatural para el neoschumpeterianismo, aplica especialmente para los casos en que las tecnologías y los conocimientos puedan ser controlados por el Estado o los capitales privados nacionales, y se eviten así las pérdidas de divisas por pago de *royalties*, en el consabido contexto actual de restricción monetaria y déficit fiscal. Así, afirmamos, el PACTI debería explicitar en su letra

¹⁴⁴ Todo parece indicar, a pocos días de la victoria presidencial de Javier Milei, que esta afirmación era correcta. Ver <https://periferia.com.ar/politica-cientifica/milei-elimina-el-ministerio-de-ciencia-de-su-plan-de-gobierno/>

que no solo se buscará la innovación sino también el asesoramiento al Estado y al sector productivo privado para el cumplimiento de las metas nacionales a partir de *know-how* existente y consolidado.

Más allá de los puntos que hemos remarcado sobre potenciales mejoras o puntos de conflicto, cabe mencionar que en nuestra opinión el PACTI es un gran avance en la búsqueda de previsibilidad y gobernanza en la política CTI, y en combinación con la Ley 27.614 de Financiamiento de la Función Ciencia y Técnica, podría significar la consolidación de una serie de cuestiones que permitirían ganar capacidades al SNCTI, aunque esto podría dificultarse con el ascenso de las derechas liberales ya mencionado. Por tanto, más allá de su aprobación y aplicación efectiva, desde un punto de vista filosófico puede interpretarse como un logro su construcción, toda vez que se expresa allí una actitud clara y coherente con un proyecto nacional federalizador y desarrollista. Será cuestión de tiempo el analizar si sus metas pueden plasmarse en políticas concretas o su letra queda en el olvido junto a otros intentos valientes de planificar políticas de mediano y largo plazo en la Argentina.

Referencias bibliográficas

- Arboleda, Martín (2021). *Gobernar la utopía: sobre la planificación y el poder popular*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Bernal, John (1939). *The social function of science*. Hertford: Stephen Austin and Sons.
- Bunge, Mario (1988). *Ciencia y desarrollo*. Buenos Aires: Siglo XX.
- Dosi, Giovanni (1982). “Technological Paradigms and Technological Trajectories”, *Research Policy*, 11, 147-162.
- García, Rolando (1972). “Ciencia, política y concepción del mundo”, *Ciencia Nueva*, 14, 23-25.
- Giri, Leandro (2021). “Algunas notas sobre neoschumpeterianismo en las periferias latinoamericanas”. En Leandro Giri y Judith Sutz (eds.), Federico Bernabé (coord.), *Filosofía e historia de la ciencia y sociedad en Latinoamérica, Vol. I: Medioambiente y Sociedad / Política Científica*. Buenos Aires y Sao Carlos: Asociación de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur (AFHIC). (pp. 149-162)
- Giri, Leandro y Lawler, Diego (2021). “Política Orientada por Misión: ¿un instrumento viable para las políticas científicas, tecnológicas y de innovación para la Argentina?”, *REDES*, 53 DOI: <https://doi.org/10.48160/18517072re53.171>

- Godin, Benoit (2006). “The Linear Model of Innovation: The Historical Construction of an Analytical Framework. Science”, *Technology & Human Values*, 31 (6), 639-667. DOI: <https://doi.org/10.1177/0162243906291865>.
- Klimovsky, Gregorio (1971). “Ciencia e ideología”, *Ciencia Nueva*, 10, 12-21.
- Lawler, Diego y Giri, Leandro (2023), “El sistema argentino de ciencia, tecnología e innovación: diagnóstico y prospectiva”. En Franco Castiglioni y Victorio Taccetti (eds.), *¿Otro futuro es posible? Ideas y reflexiones para salir de la crisis argentina*. Buenos Aires: Mónadanomada.
- Mazzucato, Mariana (2021). *Mission Economy: a Moonshot Guide to Changing Capitalism*. London: Allen Lane-Penguin.
- Mazzucato, Mariana (2022). *El estado emprendedor: la oposición público vs. privado y sus mitos*. Buenos Aires: Taurus.
- Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación (2022). *Plan Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación 2030*. Buenos Aires: Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación.
- Motta, Jorge y Morero, Hernán (2020). “La teoría moderna de la innovación y sus antecedentes en el pensamiento económico”. En Florencia Barletta, Analía Erbes y Diana Suárez (comps.), *Teoría de la Innovación: evolución, tendencias y desafíos. herramientas conceptuales para la enseñanza y el aprendizaje*. Los Polvorines y Madrid: Universidad Nacional de General Sarmiento y Ediciones Complutense. (pp. 23-70)
- Nelson, Richard y Winter, Sidney (1985). *An Evolutionary Theory of Economic Change*. Cambridge y London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Pérez, Carlota (2001). *Cambio tecnológico y oportunidades de desarrollo como blanco móvil*. Santiago: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Polanyi, Michael (1950). “Freedom in science”. *Bulletin of the Atomic Scientists*, 6 (7), 195-198.
- Polanyi, Michael (1945). “The autonomy of science”. *The Scientific Monthly*, 60 (2), 141-150.
- Ramírez Gallegos, René (2017). *La gran transición: en busca de nuevos sentidos comunes*. Quito: Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina (CIESPAL).
- Sztulwark, Sebastián (2005). *El estructuralismo latinoamericano: fundamentos y transformaciones del pensamiento económico de la periferia*. Buenos Aires y General Sarmiento: Prometeo y Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Varsavsky, Oscar (1969). *Ciencia, política y cientificismo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Varsavsky, Oscar (1971). “Ideología y verdad”, *Ciencia Nueva*, 12, 44-46.

Varsavsky, Oscar (2014). *Estilos tecnológicos: Propuestas para la selección de tecnologías bajo racionalidad socialista*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Historia de la electronegatividad y su aporte al sistema periódico

Rodolfo Vergne (UNCuyo)

Resumen: La electronegatividad es una propiedad química que se refiere a la capacidad de un átomo para atraer electrones hacia sí mismo cuando forma un enlace químico con otro átomo. Esta propiedad es fundamental en la química, ya que determina la polaridad de las moléculas y la reactividad de los elementos. El concepto de electronegatividad fue introducido por primera vez por el químico estadounidense Linus Pauling en la década de 1930. Pauling propuso una escala de electronegatividad basada en la diferencia de electronegatividad entre dos átomos que forman un enlace químico. En la década de 1950, el químico estadounidense Robert Mulliken propuso una nueva escala de electronegatividad basada en la energía de ionización y la afinidad electrónica de los átomos. En la década de 1980, el químico estadounidense Ronald Rochow propuso una nueva escala de electronegatividad basada en la carga nuclear efectiva del átomo. Hoy en día, existen varias escalas de electronegatividad diferentes, cada una con sus propias ventajas y desventajas. En este trabajo se revisan las distintas escalas propuestas de electronegatividad y su aporte para una alternativa complementaria de criterio secundario de clasificación de la tabla periódica.

Palabras clave: sistema periódico; electronegatividad; configuraciones electrónicas; criterios de clasificación.

1. Introducción

La tabla periódica ordena y clasifica los elementos químicos de acuerdo con algunas propiedades que se adoptan como criterios de clasificación. En particular, las tablas periódicas se construyen a partir de dos criterios: el primario o dimensión horizontal, que da lugar a los períodos, y el secundario o dimensión vertical, que permite agrupar elementos químicamente similares. El criterio primario aceptado de manera unívoca está dado por el número atómico, mientras que el criterio secundario generalmente aceptado –aunque no de forma unánime– lo brinda el número de electrones en su último nivel energético, expresado a través de configuración electrónica externa del elemento.

El objetivo de este trabajo es proponer una representación del sistema periódico que pueda constituirse en una alternativa a la tabla periódica estándar. Mantendremos el número atómico como criterio primario de clasificación, pero como criterio secundario utilizaremos la electronegatividad. Asimismo, mostraremos cómo mediante el uso exclusivo de esta propiedad periódica es posible incluir todos los elementos en la clasificación y reconstruir todos los grupos de la TPE sin apelar en ningún momento a las configuraciones electrónicas. El propósito final de esta representación consiste en contribuir a las discusiones acerca del estatus epistemológico

de la electronegatividad, así como el de brindar un enfoque pluralista que permita una comprensión más abarcativa del sistema periódico de los elementos.

2. Origen y modelos clásicos de electronegatividad

La electronegatividad (EN) se ha constituido gradualmente en una herramienta indispensable en cada campo teórico y experimental de la química, encontrando aplicaciones también en otros campos como física, ingeniería y biología. En el ámbito de la química, el concepto de EN ha sido utilizado para explicar propiedades como la acidez de los solventes, los mecanismos de reacción, la distribución electrónica, las polaridades de enlace y la periodicidad química, entre otros. Sin embargo, el hecho de que la EN no pueda medirse directamente sino sólo indirectamente a través de otras propiedades como la entalpía, la afinidad electrónica o la energía de ionización, ha dado lugar a una proliferación de modelos muy diversos y, junto con ello, a una incompreensión respecto de lo que la noción misma de EN implica.

El conjunto de modelos desarrollados ha dado lugar a varios trabajos de revisión y clasificación (Pritchard y Skinner 1955; Mullay 1987; Cherkasov et al., 1998; Batsanov y Batsanov 2012; Ruthenberg y Martínez González 2017; Politzer y Murray 2018). En términos generales, es posible agruparlos en modelos termoquímicos, modelos espectroscópicos o geométricos, y modelos cuánticos. Los valores numéricos de los múltiples modelos existentes generan una escala (denominada escala de EN) en la que se muestra, en general, un mismo ordenamiento de todos los elementos de la tabla periódica. Esta propiedad periódica muestra que la EN aumenta de izquierda a derecha a lo largo de un período y generalmente disminuye en un grupo de arriba hacia abajo.

Sin embargo, eso no generó una mejor comprensión respecto de la intensión y la extensión del concepto. En relación con su intensión, la EN ha sido definida de diversos modos ya sea como una propiedad, una capacidad, un poder de atracción, un poder de expulsión o como el resultante de una tensión entre propiedades del átomo. Asimismo, la extensión, es decir, la referencia del concepto tampoco es clara: ¿es el átomo, la molécula, un grupo, un ion o bien la especie química?

A continuación, presentaremos y analizaremos tres modelos especificando los problemas que presentan. Lo particularmente inquietante en relación con los modelos es que los mismos brindan descripciones diferentes, y en algunos casos incompatibles, de la EN. Siendo que, según la literatura estándar (Frigg 2002; Giere 2004; Frigg y Hartmann 2006; Contessa 2007), los modelos científicos generan algún tipo de conocimiento en tanto y en cuanto representan al sistema que pretenden estudiar, en los casos de modelos incompatibles se hace difícil entender qué y cómo aprendemos de ellos (Morrison, 2011).

2.1 El enfoque termoquímico: el modelo de Pauling

Si bien el término electronegatividad se asocia naturalmente al nombre de Linus Pauling, su origen puede encontrarse en los trabajos de Avogadro y Berzelius en las primeras décadas de 1800. Según William Jensen (1996), el concepto probablemente debe su nombre a este último, quien en su libro *Lehrbuch der Chemie* de 1836 publicó una lista de 54 elementos ordenados en una escala. Las primeras mediciones empíricas de la electronegatividad fueron realizadas por Worth Rodebush en 1925 y Groves Cartledge en 1928 (Jensen, 2012). En 1932 fue precisamente el premio Nobel Linus Pauling (1901-1994) el primero en cuantificar una escala de electronegatividad sobre la base de un enfoque termoquímico utilizando los calores de disociación o formación de sustancias heteronucleares.

Su punto de partida es un enlace covalente en el cual no hay transferencia de electrones. Sobre esta base, la escala de Pauling se construye en términos de la diferencia entre la energía actual del enlace covalente y la energía del enlace covalente normal, cualesquiera sean las dos sustancias. La energía actual del enlace covalente se obtiene termoquímicamente considerando la energía requerida para romper el enlace molecular. La energía del enlace covalente normal se calcula teóricamente mediante el postulado de aditividad.

Los valores de electronegatividad de Pauling para los elementos fueron aceptados rápidamente por la comunidad química porque una gran cantidad de información química podía ser correlacionada y racionalizada en términos de electronegatividades. Al mismo tiempo, Pauling definía entonces los valores de EN como “números que representan el poder [que poseen los elementos] de atraer electrones en un enlace covalente, por medio del cual se puede estimar la cantidad de carácter iónico parcial del enlace” (Pauling 1950, p. 236).

La definición de Pauling dejaba naturalmente sin valores de EN a los elementos pertenecientes a la familia de los gases nobles. Allen y Huheey (1980) abordaron el problema proponiendo modificar la definición anterior como “el poder de un átomo en una molécula para atraer o retener electrones” (p. 1523). Esta extensión en la conceptualización brindó significado físico para poder asignar valores numéricos de EN a los gases nobles en dicho modelo, tarea que llevaron adelante varios autores a través de distintos procedimientos (cfr. por ejemplo, Fung, 1965; Allen y Huheey, 1980; Meek, 1995).

2.2 El enfoque espectroscópico: el modelo de Mulliken

El siguiente intento de cuantificación fue llevado a cabo por el premio Nobel Robert Mulliken (1896-1986), quien dos años más tarde diseñó una escala sobre un dominio geométrico o espectroscópico (Mulliken, 1934). A diferencia de Pauling, Mulliken construyó su escala utilizando dos propiedades atómicas: la energía de ionización (I) y la afinidad electrónica (A).

Mulliken establecía así una escala de electronegatividades atómicas (es decir, “absolutas”) ya que no dependía de un valor arbitrario de referencia, como sucedía en la escala de Pauling. Teniendo en cuenta las propiedades atómicas empleadas, intuitivamente este enfoque describe la tensión de un átomo entre su tendencia a ganar o a perder electrones. Mulliken denomina a esta tendencia electroafinidad. Dado que el potencial de ionización (I) y la afinidad electrónica (A) son propiedades atómicas, en consecuencia, la electronegatividad es también una propiedad del átomo.

La escala de Mulliken tuvo una amplia aceptación ya que empleaba un formalismo muy sencillo y razonable. Se determinaron los valores de EN de 11 elementos para los cuales existían valores de afinidad electrónica. Otra ventaja es que con este enfoque es posible determinar valores de EN para átomos en cualquier estado de valencia en la molécula. Sin embargo, la escala se vio limitada durante mucho tiempo ya que aún en 2006 existían sólo los valores de afinidad electrónica de 57 elementos (Salas-Bannuet, Ramírez-Vieyra y Noguez-Amaya, 2011).

2.3 El enfoque espectroscópico: el modelo de Allred-Rochow

Algunos años más tarde, varios autores proponían definir la EN como la relación entre la carga nuclear efectiva, el radio atómico y el número de electrones de valencia. La idea era reconciliar la EN termoquímica con estas escalas denominadas “geométricas de electronegatividad” a partir de distintos valores de n . Uno de los pioneros fue Walter Gordy (1946), quien examinó la posibilidad de definir la EN de un átomo neutro en una molécula.

En la misma dirección, otro modelo ampliamente conocido y muy citado es el que propusieron Louis Allred y Eugene Rochow (1958). Este modelo tiene la misma base que el de Gordy, aunque la diferencia radica en la forma en que se obtienen los valores. Allred y Rochow afirmaron que el uso de la fuerza electrostática era consistente con la definición de Pauling, ya que medía la tendencia a atraer electrones. Y, en efecto, ajustaron los valores de los coeficientes a y b para establecer una correlación lineal con la escala de Pauling, que veremos más adelante.

3. Modelos incompatibles de electronegatividad

Si retomamos el análisis de los tres modelos clásicos de EN presentados, advertiremos que los mismos presentan fuertes diferencias procedimentales, conceptuales y categoriales (Accorinti y Labarca, 2020). Respecto a las diferencias procedimentales podemos afirmar que mientras que los modelos de Mulliken y de Allred-Rochow definen EN desde un dominio espectroscópico, Pauling desarrolla su modelo sobre la base de procedimientos termoquímicos.

Respecto a las diferencias conceptuales, mientras que Pauling y Allred-Rochow definen la EN en la misma dirección, como un poder de atracción de electrones, en el modelo de Mulliken, por el contrario, se la conceptualiza como la tensión existente en un átomo entre la tendencia a ganar y perder electrones. Lo que esto evidencia por el momento es la incompreensión que actualmente se tiene del significado o sentido de la EN.

Pese a ello, lo más interesante surge cuando evaluamos o intentamos pensar, a partir de los modelos dados, qué tipo de propiedad es la EN. En efecto, la propiedad que instancia la EN es una propiedad categorialmente diferente en cada uno de los modelos reseñados. Mientras que el modelo de Pauling supone que la EN es una propiedad extrínseca, los modelos de Mulliken y Allred-Rochow suponen que la EN se constituye como una propiedad intrínseca. La diferencia e importancia de nociones como 'intrínseca' y 'extrínseca' se ha discutido ampliamente en el campo de la filosofía (cfr. Lewis, 1983, 1986; Sider, 1996; Rae y Lewis, 1998). Tal distinción aparece a través de diferentes categorías (propiedades categóricas o disposicionales o propiedades intrínsecas o relacionales) en temas relacionados con la filosofía de la identidad (Lewis, 1983, 1986), la filosofía de la ética (Moore, 1903) o la filosofía de ciencia (Kim, 1982; Mumford 2011). Para nuestros propósitos, tomaremos la noción preteórica propuesta por David Lewis (1983), quien define una propiedad intrínseca como una propiedad "que las cosas tienen en virtud de lo que son" mientras que una propiedad extrínseca se define como una propiedad "que las cosas tienen en virtud de sus relaciones o falta de relaciones con otras cosas" (p. 197).

Comúnmente, las propiedades extrínsecas (o externas) e intrínsecas se entienden, respectivamente, como relacionales y no relacionales. No obstante, las dos clasificaciones no son estrictamente idénticas y la distinción entre ellas ha sido ampliamente debatida (cfr. para mayores detalles, Marshall y Weatherson, 2018). Sin embargo, no entraremos en esta discusión aquí porque no es un punto crucial para el propósito del presente capítulo: supondremos que la clasificación de propiedades en propiedades intrínsecas o no relacionales, por un lado, y propiedades extrínsecas o relacionales, por el otro, es suficiente para advertir los diferentes e incompatibles modos en que los modelos actuales piensan la EN.

Evaluemos entonces esta distinción en el contexto de los modelos sobre la EN presentados previamente. Si observamos el modelo de Pauling podemos inferir que tal modelo supone que la EN es una propiedad externa o extrínseca que no pertenece a los átomos aislados sino a la molécula como un todo. Por un lado, en Pauling los enlaces covalentes juegan un papel central. Pero, por otro lado, y fundamentalmente, el análisis de la ecuación que permite calcular la EN muestra que dicho cálculo se realiza en función de la relación entre dos sustancias A y B. Hay que advertir, pues esto puede generar alguna confusión, que si en la escala brindada por Pauling se asigna un valor de EN a cada uno de los elementos aisladamente eso se produce sólo porque se toma, de modo convencional, al hidrógeno como valor de referencia.

Por el contrario, tanto el modelo de Mulliken como el de Allred-Rochow nos brindan una imagen muy diferente. En ambos modelos la EN se define para cada átomo aislado en función de ciertas propiedades características de los átomos mismos. En Mulliken, la EN es una propiedad intrínseca de los átomos en tanto depende de la tensión para atraer o perder electrones. En efecto, en el modelo de Mulliken la EN se determina en función de dos propiedades características de los átomos: el potencial de ionización y la afinidad electrónica. Asimismo, en Allred y Rochow también la EN se constituye en función de la propiedad de los átomos de atraer electrones, medida, en este caso, a partir de la carga efectiva debida al núcleo y a los electrones que lo rodean, y del radio covalente existente entre el electrón y el núcleo de su átomo.

Resumiendo, y considerando entonces las características recientemente identificadas podemos encontrar similitudes y diferencias que nos permitirán proporcionar una mejor comprensión del problema del concepto de EN. Comparando el modelo de Pauling con el modelo de Allred y Rochow, encontramos que hay una coincidencia conceptual con respecto al significado de EN pero una diferencia procedimental y categorial. Ambos, como dijimos, conciben EN en la misma dirección; sin embargo, el primero se calcula mediante técnicas termoquímicas y la considera una propiedad extrínseca, mientras que el segundo modelo requiere técnicas espectroscópicas conceptualizándola como una propiedad intrínseca. Por el contrario, la EN de Pauling y la EN de Mulliken no tienen nada en común: no coinciden en términos procedimentales, ni categoriales, ni en términos conceptuales.

La estrategia usual para obviar estas dificultades teóricas es desestimar estas diferencias advirtiendo que, en tanto que existen correlaciones entre las escalas, los problemas aquí presentados no serían relevantes; más aún, ni siquiera serían problemas reales. Pese a ello, es importante aclarar dos cuestiones fundamentales que debilitan este modo peculiar pero recurrente que suele utilizarse para desestimar el problema.

En primer lugar, independiente a la mentada correlación lineal entre escalas, perdura el inconveniente de entender cuál es el portador al cual se le atribuye la propiedad de EN; es decir, cuál es el referente de la EN: ¿Es una propiedad atómica, por tanto, se refiere al átomo o bien es una propiedad relacional, en cuyo caso el referente lo constituiría la molécula como un todo? (cfr. Ruthenberg y Martínez González, 2017; Accorinti y Labarca, 2020).

En segundo lugar, siendo que una correlación entre las escalas no es una equivalencia conceptual, su análisis no puede consumir el concepto mismo.

Nuevamente aquí la correlación lineal no implica tampoco una correlación en términos de los dominios desde el cual trabajan: el primero, como dijimos, trabaja en un dominio termoquímico y el segundo lo hace desde un dominio espectroscópico.

4. Conclusión

Como hemos señalado, la tabla periódica ordena los elementos tomando como base el número atómico como criterio principal y la EN como criterio secundario. Esta representación del sistema periódico permite reflejar todas las relaciones contenidas en los grupos de la TPE sin recurrir a las configuraciones electrónicas.

Frente a los alcances y limitaciones que manifiestan los tres criterios secundarios principales propuestos (configuraciones electrónicas, electronegatividad y tríadas de elementos), asumiremos en consonancia con algunos autores que todos ellos tienen el mismo estatus epistémico, sin privilegios ontológicos (cfr. Labarca y Srivaths, 2016). Una relación *democrática* entre ellos evita el enfoque reduccionista moderno, según el cual el sistema periódico es sólo una tabla de configuraciones electrónicas. Esto implica, a su vez, recuperar la idea tradicional de la tabla periódica como un ícono genuino del mundo químico no reducido a la mecánica cuántica. De modo entonces que las principales características y virtudes conceptuales de la tabla presentada se resumen a continuación:

(1) Se resta importancia al papel predominante de las configuraciones electrónicas en la representación del sistema periódico, favoreciendo un enfoque químico;

(2) El hidrógeno integra la familia de los halógenos, a diferencia de la TPE;

(3) El helio encabeza el grupo de los gases nobles;

(4) El hidrógeno y el helio se mantienen juntos, lo que no ocurren en la TPE;

(5) La representación evita trazar líneas, no sólo para el hidrógeno sino también para el helio integrando más de un grupo;

(6) El diseño está en concordancia con la representación en 18 columnas, según la recomendación de la IUPAC (Leigh, 2009);

(7) Permite la visualización de la ontología química (EN) y la ontología de partículas (mecánica cuántica), las que a menudo se consideran irreconciliables, no forzando a elegir una ontología;

(8) La visualización de ambas ontologías, a su vez, permite conservar información química (EN) y física (configuraciones electrónicas);

(9) La tabla tiene poder predictivo, ya que permite calcular las electronegatividades de elementos aún no sintetizados (119 y 120);

(10) Es una tabla genuinamente química, al emplear como criterio secundario de clasificación la electronegatividad.

El criterio químico de clasificación de los elementos presentado aquí puede constituir un aporte a la imposibilidad de reducción de la tabla periódica a la mecánica cuántica. Este enfoque pluralista abre la posibilidad de un estudio más detallado acerca de la naturaleza del sistema periódico, en conexión directa con los problemas didácticos que presenta la temática (cfr., por ejemplo, Izquierdo-Aymerich y Adúriz-Bravo, 2009).

Referencias bibliográficas

- Accorinti, H. y Labarca, M. (2020). "Commentary on the models of electronegativity". *Journal of Chemical Education*, 97, 3474-3477.
- Allen, L. C. y Huheey, J. E. (1980). "The definition of electronegativity and the chemistry of noble gases". *Journal of Inorganic and Nuclear Chemistry*, 42, 1523-1524.
- Allred, A. L. y Rochow, E. G. (1958). "A scale of electronegativity based on electrostatic force". *Journal of Inorganic and Nuclear Chemistry*, 5, 264-268.
- Batsanov, S. S. y Batsanov, A. S. (2012). *Introduction to Structural Chemistry*. Springer: Dordrecht.
- Cherkasov, A., Galkin, V., Zueva, E. y Cherkasov, R. (1998). "The concept of electronegativity. The current state of the problem". *Russian Chemical Reviews*, 67, 375-392.
- Contessa, G. (2007). *Representing reality: The ontology of scientific models and their representational function*. London School of Economics.
- Frigg, R. (2002). "Models and representation: why structures are not enough". En P. Dietsch (Ed.), *Measurement in Physics and Economics Project Discussion Paper Series*. London School of Economics.

- Frigg, R. y Hartmann, S. (2020). "Models in Science". En E.N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Fung, B-M. (1965). "The electronegativity of noble gases". *The Journal of Physical Chemistry*, 69, 596-600.
- Giere, R. (2004). "How models are used to represent physical reality". *Philosophy of Science*, 71, 742-752.
- Gordy, W. (1946). "A new method of determining electronegativity from other atomic properties". *Physical Review*, 69, 604-607.
- Izquierdo-Aymerich, M. y Adúriz-Bravo, A. (2009). "Physical construction of the chemical atom: Is it convenient to go all the way back?" *Science & Education*, 18 (3-4), 443-455.
- Jensen, W. (2012). "The quantification of electronegativity: some precursors". *Journal of Chemical Education*, 89, 94-96.
- Kim, J. (1982). "Psychophysical supervenience". *Philosophical Studies*, 41, 51-70.
- Labarca, M. y Srivaths, A. (2016). "On the placement of hydrogen and helium in the periodic system: A new approach". *Chemistry: Bulgarian Journal of Science Education*, 25, 514-530.
- Leigh, G. (2009). "Periodic tables and IUPAC". *Chemistry International*, 31, 4-6.
- Lewis, D. (1983). "Extrinsic properties". *Philosophical Studies*, 44, 197-200.
- Lewis, D. (1986). *On the plurality of worlds*. Blackwell.
- Marshall, D. y Weatherson, B. (2018). "Intrinsic vs. extrinsic properties". En E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2018 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/entries/intrinsic-extrinsic/>
- Meek, T. (1995). "Electronegativities of noble gases". *Journal of Chemical Education*, 72, 17-18.
- Moore, G. (1903). *Principia ethica*. Cambridge University Press.
- Morrison, M. (2011). "One phenomenon, many models: Inconsistency and complementarity". *Studies in History and Philosophy of Science*, 42, 342-351.
- Mullay, J. (1987). "Estimation of atomic and group electronegativities". *Structure and Bonding*, 66, 1-25.
- Mulliken, R. (1934). "A new electronaffinity scale; together with data on valence states and on valence ionization potentials and electron affinities". *Journal of Chemical Physics*, 2, 782-793.
- Mumford, S. (2011). *Getting causes from power*. University Press.

- Pauling, L. (1950). *College Chemistry: An Introductory Textbook of General Chemistry*. (2° ed.). W. H. Freeman y Company.
- Politzer, P. y Murray, J. S. (2018). “Electronegativity - a perspective”. *Journal of Molecular Modeling*, **24**, 214–222.
- Pritchard, H. y Skinner, H. (1955). “The concept of electronegativity”. *Chemical Reviews*, **55**, 745-786.
- Rae, L. y Lewis, D. (1998). “Defining ‘intrinsic’”. *Philosophy and Phenomenological Research*, **58**, 333-345.
- Ruthenberg, K y Martínez González, J. (2017). “Electronegativity and its multiple faces: persistence and measurement”. *Foundations of Chemistry*, **19**, 61-75.
- Salas-Bannuet, G., Ramírez-Vieyra, J. y Noguez-Amaya, M. E. (2011). “La incomprendida electronegatividad (trilogía). II. Evolución en la cuantificación de la electronegatividad. *Educación Química*, **22**, 155-161.
- Sider, T. (1996). “Intrinsic properties”. *Philosophical Studies*, **83**, 1-27.

La innovación como síntesis de la dicotomía epistémica entre descubrimiento y validación y su estructura resultante en el proceso de producción de conocimiento

Juan Carlos Casado (UNT)

Resumen: Mientras el contexto epistémico de validación mantenía la estructura de secciones del método científico, el de descubrimiento se asumía como un hecho singular sin estructura, similar a un invento. Luego, avances metodológicos mostraron que la estructura empírica de los métodos psicosociales usados en ámbitos empresariales y tecnológicos para crear ideas coincidía con la estructura teórica propuesta por Samaja para el contexto de descubrimiento, haciendo posible la síntesis estructural de métodos para validar-descubrir: el método de innovación. La diferencia entre contextos no era estructural sino humana, y depende de los aspectos cognitivos, biofísicos, sociales e identitarios del investigador en el sistema productivo. El proceso ocurre en todo humano, sea o no consciente de ello, como su ADN a nivel celular. Mediante una combinación de recursos proposicionales, algorítmicos y gráficos, este artículo muestra el vínculo entre los componentes del proceso (método, institución y producto) con los roles del sujeto (investigador) y su posición alternativa respecto a los supuestos de la investigación. Queda planteada la capacidad comunicacional del modelo, su estructura temporal junto a los futuros desarrollos de la inteligencia humana y artificial.

Palabras clave: innovación; descubrimiento/validación; conocimiento; inteligencia humana/artificial.

Algoritmos para validar y descubrir

Confiar en el método por sí mismo y anteponer la experiencia en desmedro de la creatividad del individuo son los graves errores del método científico y de las sociedades e instituciones que lo proclaman y sostienen. En los jóvenes que se inician en ciencias les crea la falsa expectativa de ser *objetivos* (Najmanovich, 2016) por el uso común de instrumentos y pasos técnicos, confundiendo así sus habilidades mecánicas con su nivel científico. En este contexto, colaboran en contra de la creatividad científica el afán de encontrar hechos para corroborar modelos conocidos (validación) y olvidan la importancia y eficiencia de la refutación; en ciencias, lo realmente importante es el espíritu creativo y la actitud de búsqueda. Publicar y mantenerse en la rigidez del sistema es un falso condicionamiento institucional (Weht, 2000, p. 117); este aspecto se observa también en los requerimientos estructurales de las editoriales científicas, que responde más a necesidades de venta que a calidad científica (Huth, 1991) y justifica la crisis de replicabilidad y desconfianza de los investigadores hasta de

las publicaciones más prestigiosas (Baker, 2016, pp. 452-454). La tabla 1 muestra la variabilidad de esquemas editoriales.

| Tabla 1 – Distribución porcentual de editoriales con solicitud estructural para sus artículos. Esquemas solicitados y publicados. | | | |
|--|----------------------------------|--|--------------------------------------|
| Áreas Disciplinarias | Condicionamiento estructural (%) | Esquema más propuesto por los editores | Esquema más adoptado por los autores |
| Artes | 0% | --- | Int.-MM-Res-Conc |
| Filosofía | 0% | --- | Int.-MM-Res-Conc |
| Política | 0% | --- | Int-MM-Conc |
| Sociología | 0% | --- | Int-Conc |
| Arquitectura | 25% | Int.-MM-Res-Conc | Int-Conc |
| Economía | 25% | Int.-MM-Conc | Int.-MM-Res-Conc |
| Psicología | 50% | Int.-MM-Res-(Disc ó Conc) | Int-Conc |
| Agronomía | 75% | Int.-MM-Res-Disc-Conc | Int.-MM-Res-Disc-Conc |
| Educación | 100% | Int.-MM-Res-(Disc)-Conc | Int-Conc |
| Ingeniería | 100% | Int.-Desarrollo-Conc | Int.-MM-Res-Conc |
| Multidisciplinas | 100% | Int.-MM-Res-Conc | Int.-MM-Res-Conc |
| Salud | 100% | Int.-MM-Res-Disc. | Int.-MM-Res-Disc-Conc |

Fuente: Datos de 1146 artículos de 149 revistas Latinoamericanas, Europeas, Norteamericanas y Australianas publicados en 4 bases de datos libres (Latindex, In4Referencial, Redalyc y DOAJ). Actualizado de Casado (2009: 75-76)

Más allá de lo que señalan las editoriales, las instituciones y sociedades científicas sobre la estructura que científica que solicitan, las fuentes epistemológicas y metodológicas con base en la teoría de la investigación científica señalan que, desde el contexto de validación (Samaja, 1993, p. 214 y Casado, 2009, pp. 84-86), la secuencia de secciones del proceso investigativo puede esquematizarse como lo muestra la figura 1.

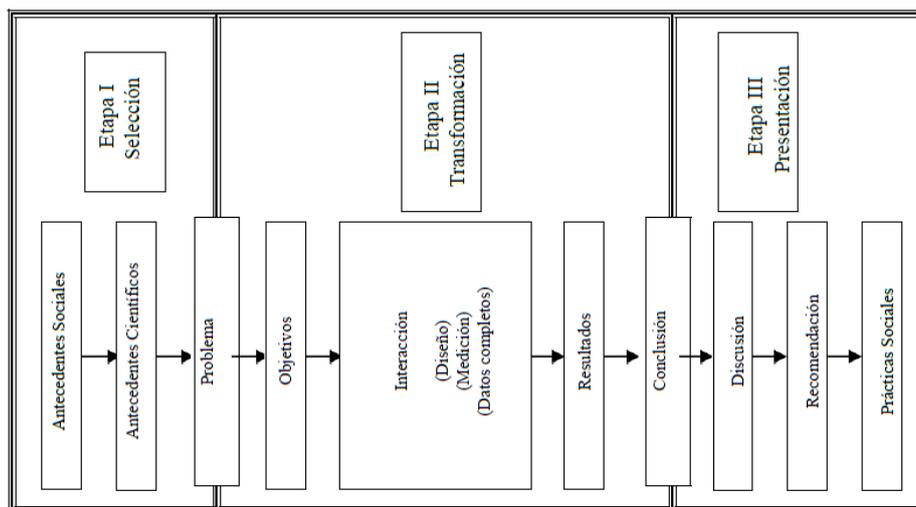


Figura 1 – Secuencia de secciones que muestra el proceso investigativo desde la perspectiva de la validación (refutación). Fuente: Samaja (1993: 214) y Casado (2009: 84-86 y 90).

En esta perspectiva epistémica de *validación*, dos de sus términos principales contienen cierta contradicción. Por un lado, *hipótesis* es una proposición sobre la cual se duda (motivo por el que se somete a prueba) y es el *problema* de investigación, no la respuesta al problema como vulgarmente se sostiene (versión esotérica de hipótesis) (Casado, 2018, p. 80). Por otro lado, el camino más económico para someter a prueba una hipótesis es el de *refutación o falsación* (Popper, 1935; Lakatos, 1978), no el de *validación*. En consecuencia, en el contexto de *validación*, la *hipótesis* es el *problema* y su prueba una *refutación*.

Ahora bien, pasando al contexto de *descubrimiento*, desde la producción industrial (Gibbons, 1997) y empresarial se desarrollaron varios esquemas para mostrar las secciones con la que se producían los descubrimientos o ideas novedosas (Routio, 1999; López, s.f.; Nonaka, 1995; Tejedor, 1998; Andersen, 1999, etc.). Sin embargo, quienes mejor mostraron estas secciones fueron los estudios psicológicos teóricos sobre la creación (Sternberg, 1988), los estudios sobre las negociaciones (González Rivero, 2008) y los de desarrollo de tecnología (Gordon, 1963), cuya secuencias y secciones pudieron esquematizarse como muestra la figura 2.

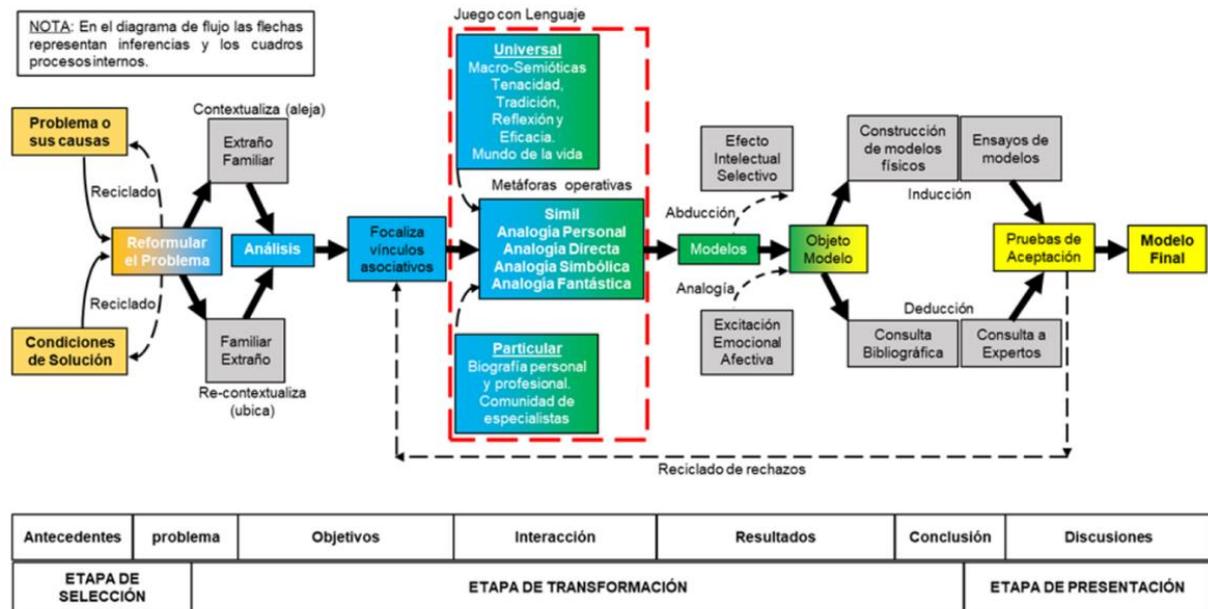


Figura 2 – Secuencia de secciones que muestra el proceso investigativo desde la perspectiva industrial que describe la sinéctica (incluye a tormenta de ideas) en el contexto de descubrimiento (Casado, 2009: 97).

Desde la formalidad epistémica, las secciones del proceso creativo fueron planteadas por Samaja (2004), quien señaló que en la creación la razón humana opera desde su contracara

caótica, o lado oscuro, donde su producto es el Objeto Modelo, vínculo entre el lado oscuro y la contracara visible de la razón, como lo muestra la figura 3.

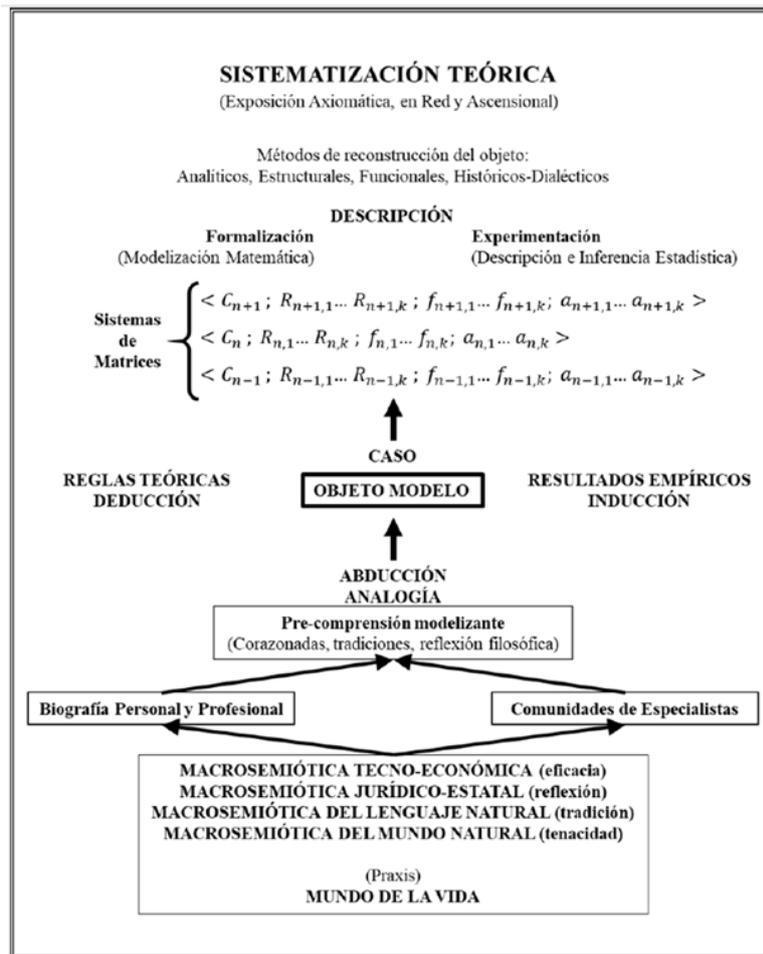


Figura 3 – Esquema que Samaja propone para visualizar los lados de la razón. Fuente: Samaja (2004: 35-36).

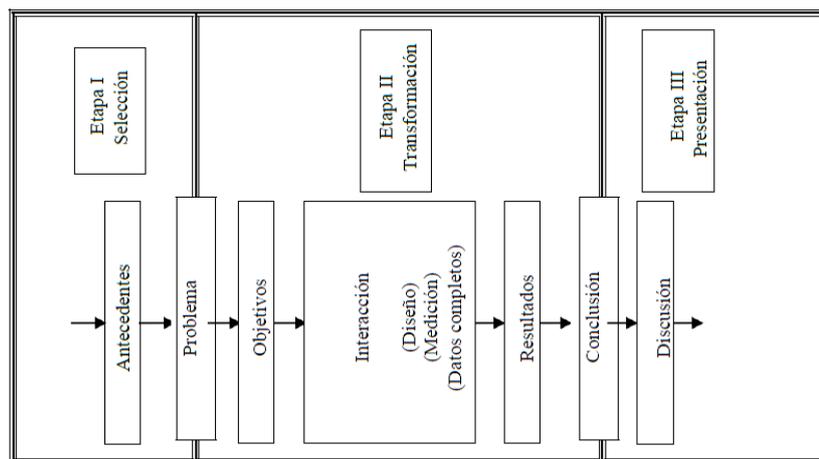


Figura 4 – Secuencia de secciones que muestra el proceso investigativo desde la perspectiva del descubrimiento (Casado, 2009: 98).

Desde lo teórico que plantea Samaja y desde lo empírico desarrollado por las aplicaciones empresariales y tecnológicas, con más o menos nivel de detalle en ambos desarrollos, todos muestran coincidencia entre secciones y su secuencia (Casado, 2009, p. 98), como se muestra en la figura 4.

El algoritmo de innovación como síntesis de descubrir y validar/refutar

Lo dicho hasta el momento muestra que varias secciones que se presentan en las perspectivas de descubrimiento (figura 4) y de la validación/refutación (figura 1) son comunes y con la misma secuencia, por lo que pueden representarse juntas, como lo muestra la figura 5.

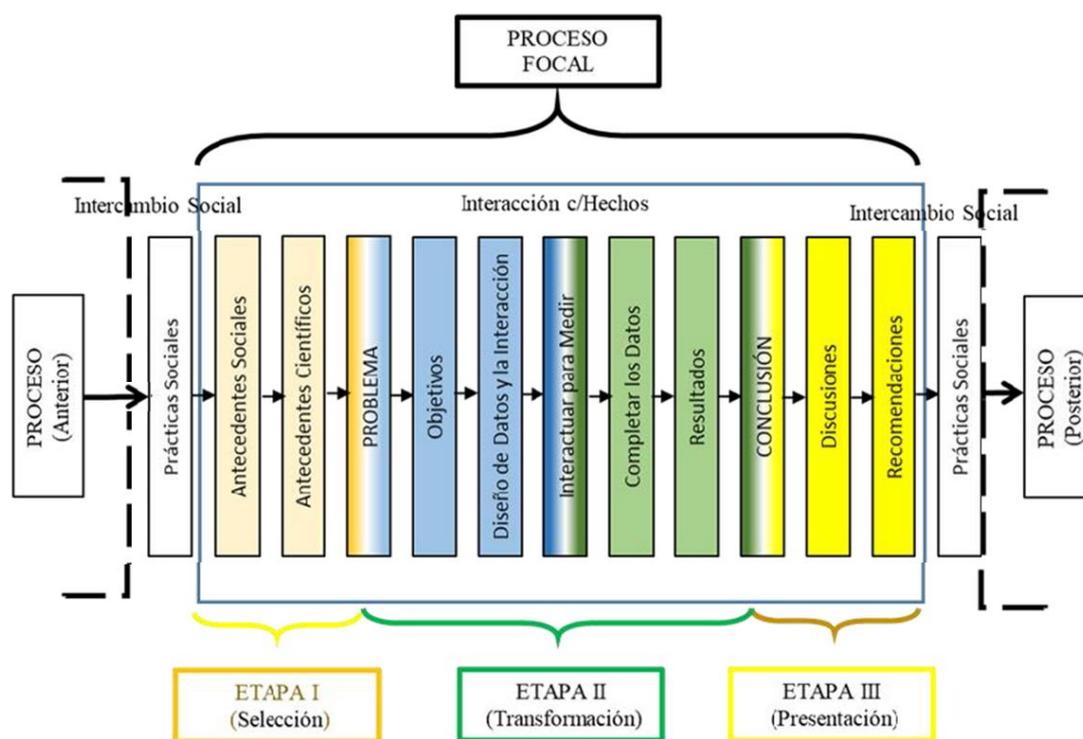


Figura 5 – Estructura del conjunto de secciones que sintetizan los contextos de Descubrimiento y Validación (Refutación). Tomado de: Casado (2009: 126).

El rol de los supuestos en la subjetividad del investigador

El sujeto investigador es el centro del sistema productivo de conocimientos y su identidad tiene importancia en la calidad de su producción. De los cuatro niveles identitarios, los dos más periféricos, aunque no por ello menos importantes, son el que ocupan los supuestos y las hipótesis (Casado, 2018, p. 222). Los supuestos cumplen un rol fundamental en tanto pueden devenir en hipótesis según el nivel de atención y duda que pueda tener el sujeto

investigador sobre una afirmación o proposición. Sin embargo, diferenciar entre supuesto e hipótesis no es muy común en el ámbito investigativo, por lo que pueden confundirse sus roles. Las distintas ciencias así lo indican, en tanto para los teoremas, el término hipótesis involucra una serie de proposiciones sobre las que no se duda (exclusivo de los supuestos), mientras en otros ámbitos las hipótesis son proposiciones sobre las cuales se duda. En la figura 6 se muestran algunas definiciones para distinguir entre supuesto e hipótesis en los distintos contextos investigativos.



Figura 6 – Distinción general entre Supuesto e Hipótesis. Los significados como sinónimo o antónimo para el investigador y las consecuencias en la instancia investigativa (Casado, 2018: 75-80).

Un ejemplo común donde hipótesis es sinónimo de supuesto: los teoremas

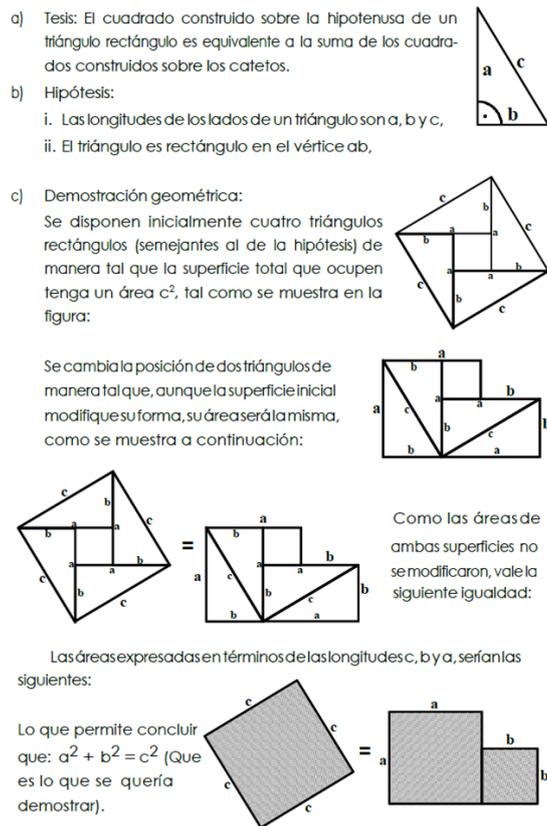


Figura 7 – Teorema de Pitágoras: demostración geométrica. Se presenta para mostrar el rol de las hipótesis cuando se las asume como sinónimo de supuesto. En los teoremas, en ningún momento se pone en duda a las hipótesis, en tanto actúan como supuestos verdaderos. Tomado de: Casado (2018: 75-80).

Por último, para mostrar el modo de reconocer las características y funciones de los supuestos y las hipótesis en el proceso investigativo es posible de esquematizar mediante un algoritmo de toma de decisiones, donde el resultado final permite observar el lugar en donde pueden encontrarse los supuestos y las hipótesis dependiendo de la decisión del Sujeto Investigador respecto a la proposición que opere como supuesto de origen, tal como lo muestra la figura 8.

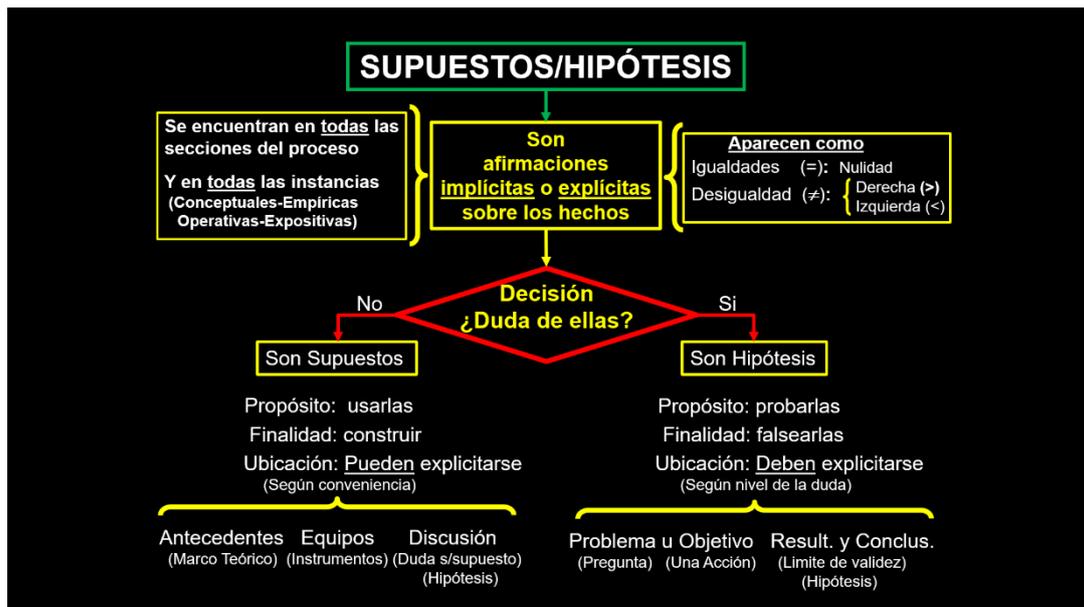


Figura 8 – Algoritmo de toma de decisión respecto al supuesto que origina el proceso. Se observa abajo la posición que llega a ocupar la proposición inicial en las secciones del proceso. Fuente: adaptado de Casado (2018, p. 80).

Los roles del sujeto en el proceso investigativo

Para Samaja (1993, p. 49), el proceso de investigación tiene tres elementos constitutivos: Cuestiones del Método (Validar/Descubrir), Límites Institucionales/Técnicos y Condiciones Teórica/Empírica del Producto. La idea de Objeto Modelo (O-M) de Samaja (1993, pp. 116-119) puso un punto central para entender el pasaje de una idea potencial y subjetiva a una idea objetiva concreta desde el lado oscuro al visible de la razón y mediante la recaída en la inmediatez del propio O-M. Sin embargo, pasó por alto un aspecto importante que consiste en identificar al O-M al interior del Sujeto Investigador, quien opera como el cuarto elemento clave del proceso investigativo (Casado, 2009, p. 125) y define sus roles en cada uno de los tres elementos anteriores: a) tiene el rol de ser el Proceso (S-P) que modifica su proporción de Conocimiento y No Conocimiento; b) en el ámbito institucional y técnico tiene un rol administrativo como un Objeto (S-O) con habilidades sociales y bio-físicas determinadas (tiene un número de expediente y cobra un sueldo); finalmente, c) tiene un rol cognitivo como generador del Modelo (S-M) que es el producto del proceso, con sus proporciones teóricas-empíricas determinadas (lugar donde lo ubica Samaja al Objeto Modelo) Estos tres roles del Sujeto se distribuyen en los tres elementos del proceso, como lo muestra la figura 9.



Figura 9. Roles del Sujeto investigador en los distintos elementos del proceso investigativo. Como Sujeto-Proceso (S-P), como Sujeto-Objeto (S-O) y como Sujeto-Modelo (S-M). Tomado de: Casado (2018, p. 125).

Síntesis de los elementos del Proceso Investigativo (Método, Ámbito, Producto y Sujeto)

El proceso investigativo tiene entonces cuatro elementos que lo definen: a) la secuencia de secciones que constituyen el método innovativo (síntesis de descubrir/validar-refutar); b) el ámbito en donde se desarrolla el proceso, vinculado con los límites institucionales y técnicos; c) el producto que se genera en sus proporciones teórico-empíricas; y d) el Sujeto investigador donde reside todo el proceso y se genera el producto. Una síntesis de estos cuatro elementos se muestra en la figura 10, donde se ven las vinculaciones entre todos los elementos constitutivos señalados y algunos procesos cognitivos del sujeto.

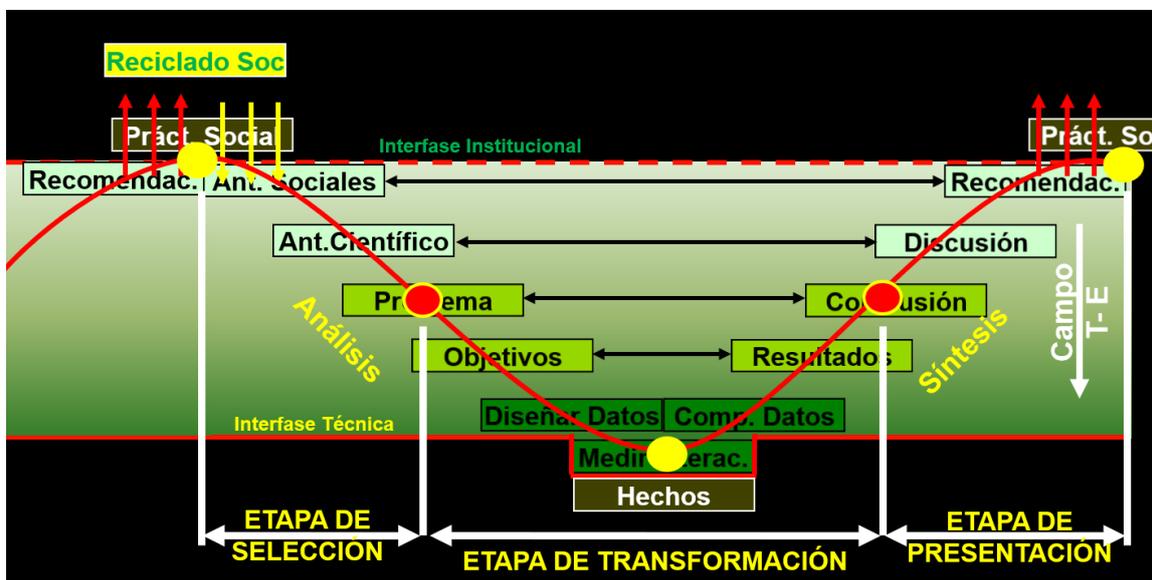


Figura 10 – Vínculos entre los cuatro elementos del Proceso Investigativo: Roles del Sujeto investigador en los distintos elementos del proceso investigativo. Como Sujeto-Proceso (S-P), como Sujeto-Objeto (S-O) y como Sujeto-Modelo (S-M). Tomado de: Casado (2009, p. 140).

Conclusión

La secuencia Descubrir-Validar/Refutar y el rol de los supuestos en el Sujeto Investigador puede representarse como dos ciclos investigativos sucesivos, como se expone en la figura 11. En el primer ciclo, el sujeto transita por el proceso haciendo uso de supuestos de los que no duda. El problema que aborda puede plantearse como una afirmación de desconocimiento de alcance general (no sólo personal), cuya respuesta es un descubrimiento. Esta instancia, al momento de comparar sus hallazgos con los antecedentes, puede plantear nuevos problemas que pongan en duda algunas proposiciones existentes, lo que las convierte de ser supuestos a ser hipótesis. En el ingreso al segundo ciclo investigativo, el investigador tiene la opción de posicionar como problema las dudas generadas sobre los supuestos del primer ciclo, con lo cual inicia una instancia de validación/refutación sobre lo que antes no tenía dudas. En ambos ciclos el sujeto investigador transita por las mismas secciones pero con diferente intención, lo que determina el contexto epistémico en el cual se encuentra.

De este modo, las instancias de descubrimiento y validación/refutación no ocurren en relación a las secciones del método sino a la circunstancia cognitiva por la que atraviesa el investigador en el contexto institucional donde se desempeña.

Así, quedó expuesto el poder comunicacional del proceso investigativo expresado gráficamente y algunos de los tópicos explicitados pueden resultar claves para profundizar aspectos de la inteligencia humana y artificial respecto a la generación de conocimiento autónomo.

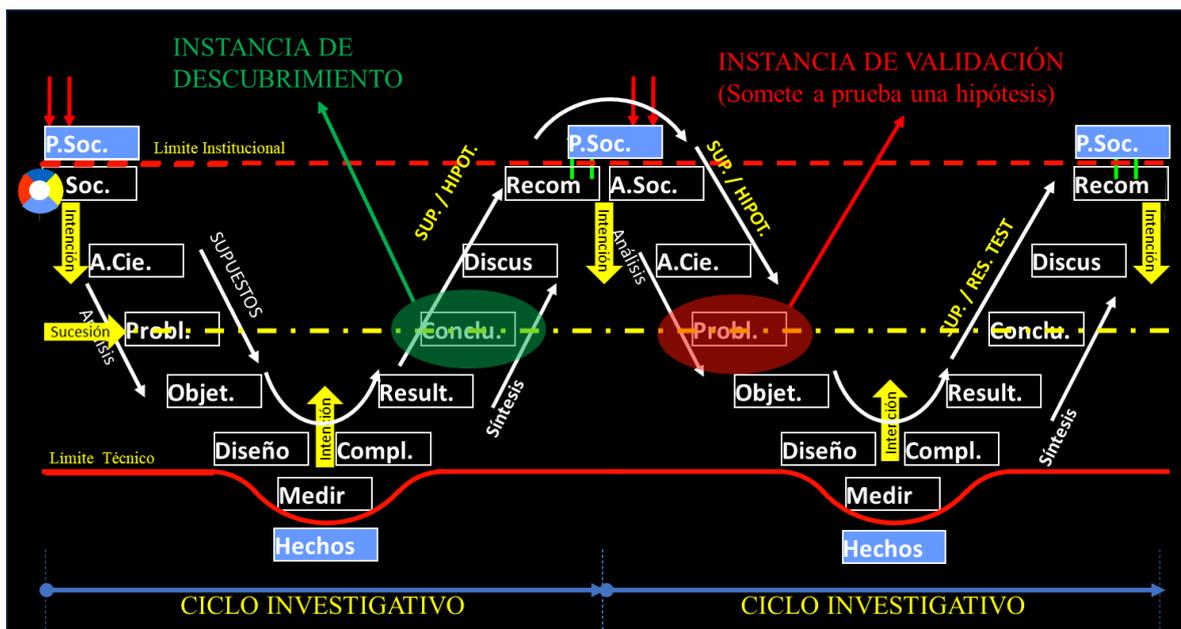


Figura 11 – Secuencia Descubrir-Validar/Refutar según el rol que ocupen los Supuestos/Hipótesis en el Sujeto Investigador. Tomado y mejorado de: Casado (2018: 258).

Referencias bibliográficas

- Andersen, A. (2006). *Modelo Arthur Andersen*.
<https://ingenieriadelconocimiento20161blog.wordpress.com/2016/02/01/modelo-arthur-andersen/>].
- Anguita, F. y Navarro Santa Ana, M. M. (1938). *Geometría Plana* (Tomo 2). Buenos Aires: Moly.
- Baker, M. (2016). *Revista Nature*, V.533, 452-454.
- Casado, J. C. (2009). *Un proceso unificado para investigar*. San Miguel de Tucumán: Magna.
- Casado, J. C. (2018). *Tiempo y Lenguaje en el Proceso de Producción de Conocimiento*. San Miguel de Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras.
- Gibbons, M. et. al. (1997). *La nueva producción de conocimiento*. Barcelona: Pomares.
- González Rivero, M. C. (2008). “Tormenta de ideas ¡Qué tontera más genial!, *Acimed*, 17 (4).
- Gordon, W. J. J. (1963). *Sinéctica: el desarrollo de la capacidad creadora*. México
- Graubard, S. R. (1988). *El nuevo debate sobre IA: sistemas simbólicos y redes neuronales*. Barcelona: Gedisa.
- Huth, E. y Oría, A. S. (1991). “La valoración del trabajo científico. 62º Congreso de Cirugía”. *Revista Argentina de Cirugía*.
- Kula, W. (1980). *Las medidas y los hombres*. Madrid: Siglo XXI.
- Lakatos, I. (1978). *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza.
- Lallana, V. H. (2005). “Evaluación de publicaciones científicas”. *I Encuentro Iberoamericano de Editores Científicos*.
- López, C. (s. f). *Conceptos básicos de producción*. <https://www.gestiopolis.com/conceptos-basicos-produccion/>
- Najmanovich, D. (2016). *El mito de la objetividad*. Buenos Aires: Biblos.
- Nonaka, Takeuchi (1995). *Proceso de creación de conocimiento*.
<http://www.gestiondelconocimiento.com>
- Popper, K. R. (1935). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Routio, P. (1999). *Teoría de Fabricación*. <http://www2.uiah.fi/projects/metodi>
- Routio, P. (1999a). *Areteología*. <http://www.uiah.fi/projects/metodi/>
- Samaja, J. (1993). *Epistemología y Metodología*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Samaja, J. (2004). *El lado oscuro de la razón*. Buenos Aires: JVE.

- Sternberg, R. J. (1988). *The nature of creativity: contemporary psychological perspectives*. Cambridge University Press.
- Tejedor Aguirre (1998). *Modelo de gestión del conocimiento KPMG consulting*.
http://www.gestiondelconocimiento.com/modelos_kpmg.htm
- Weht, S. (2000). *El método experimental en Francis Bacon*. San Miguel de Tucumán: Edunt.

La ciencia del alma. Aproximaciones a una respuesta integral acerca del misterio de los sucesos mentales y la consciencia

Simón Jerez (UNSa)

Resumen: Este trabajo se propone analizar la compleja relación entre los términos "alma", "mente" y "consciencia" desde la filosofía y la ciencia. Desde la Antigüedad hasta las perspectivas contemporáneas, se exploran diversas interpretaciones filosóficas sobre la naturaleza de estos fenómenos. En el ámbito científico, los avances en neurociencia y psicología cognitiva ofrecen un enfoque más empírico. Se examinan métodos de investigación, hallazgos relevantes y teorías científicas que abordan la relación entre la actividad cerebral y fenómenos mentales. Buscando una respuesta integral sobre la naturaleza de la consciencia, el trabajo pretende fomentar el diálogo interdisciplinario y destacar la fertilidad del problema de la mente para la epistemología, donde la interacción entre disciplinas ha generado respuestas innovadoras incluso rescatando nociones metafísicas discutidas en la filosofía, como el concepto de "alma".

Palabras clave: Alma; Mente; Consciencia; Filosofía; Ciencia; Interdisciplinariedad.

Introducción

La consciencia y su naturaleza representan uno de los problemas más desconcertantes para la ciencia. Ahora bien, hay cuestiones relativamente fáciles de observar y analizar: la habilidad de percibir, procesar y reaccionar a los estímulos, la capacidad de enfocar la atención o de controlar la conducta, o incluso la capacidad de percibir y reportar estados mentales, o dicho de otro modo, las sensaciones o deseos (e.g.: la sensación de hambre, el amor, la tristeza, la satisfacción, etc.). Estos procesos, aunque complejos, se pueden estudiar desde el campo de la psicología moderna y la neurología. Son conductas y procesos que se pueden observar de cierta forma objetiva, a través por ejemplo de detectar qué partes del cerebro se activan cuando estamos en diferentes estados de consciencia.

Pero el problema empieza cuando se quiere dar cuenta de la experiencia subjetiva de aquellos estados de la consciencia. Más aún, cuando se quiere dar cuenta de la experiencia subjetiva de terceros ¿Hay alguien ahí dentro? ¿Puedo aseverar algo acerca de la consciencia de los otros? ¿Por qué el flujo de percepciones y conductas conlleva una consciencia subjetiva?

Sin embargo, estas cuestiones conviven con una afirmación de naturaleza contradictoria, que surge incluso del sentido común, y es que resulta tan evidente que "tenemos

consciencia” que no podemos apelar a respuestas reduccionistas que simplifican el problema de la mente, o que directamente niegan que exista algo parecido a esta.

La historia del pensamiento occidental, ya desde la filosofía, ya desde las disciplinas particulares modernas han intentado e intentan al día de hoy tratar de llegar a una respuesta, en ocasiones definitiva, en ocasiones más susceptible de revisión, acerca de la naturaleza de los estados mentales y la consciencia. En las últimas décadas, se ha configurado un trabajo y abordaje interdisciplinar de numerosas ciencias y perspectivas de estudio, como la neurociencia, la psicología, la antropología, la propia filosofía, los estudios e investigaciones en el campo de Inteligencia Artificial y categorías propias de la computación, la biología, la física, la química, la matemática, entre otros para intentar arribar a una respuesta integral acerca de este gran interrogante.

Es así que, el problema de la mente, resulta un campo de análisis fértil para la epistemología ya que la múltiple interacción disciplinar ha esbozado posibles respuestas novedosas en materia de investigación científica, incluso rescatando o resignificando nociones metafísicas discutidas en el ámbito de la filosofía como lo es el alma.

Mente y alma: ¿dos caras de la misma moneda?

Hillary Putnam (1997, p. 19) destaca que los términos *mente* y *alma*, o sus antecesores clásicos, el término latino *mens* y el término griego *psyché* son antiguos. Ahora bien, existe cierta costumbre a identificar estos términos entre sí, pero la noción de mente que se maneja en la actualidad dista mucho del término *alma*.

El *Tratado Acerca del Alma o De Anima*, de Aristóteles, es considerado en la actualidad –correctamente dice Putnam– como el primer trabajo de psicología. Sin embargo, la *psyché* aristotélica se entiende como la “forma”, o la organización para funcionar de la totalidad del cuerpo vivo organizado. Su naturaleza es de una capacidad. Entre las actividades de la *psyché* se encuentran actividades de tipo físico como ser la digestión y la reproducción. Estas actividades no formarían hoy parte de lo que llamamos *mente* (Putnam, 1997, p. 19).

La noción de *nous* (razón) tampoco ayuda a conciliar los términos. El *nous* es mucho más restringido que la *mente*. Las pasiones, deseos, sentimientos, propios de la naturaleza humana no se encuentran en el *nous*. Las sensaciones comunes también resultan excluidas de esta categoría. Para Aristóteles, éstas se encuentran en los propios sentidos, de la visión, la audición, etc. Sin embargo, en esta interpretación surge la necesidad de un agente integrador, y el *Estagirita* lo localiza en la región del corazón (Putnam, 1997, p. 19).

Con el transcurrir del tiempo y las nuevas interpretaciones en el Medioevo, en la Modernidad y en nuestros tiempos, las barreras terminológicas han resultado mayormente difuminadas, y hasta diluidas produciendo una síntesis, o cuando menos, encontrando una cierta familiaridad en cuanto a la carga teórica de los conceptos. Podría decirse, entonces, que el término *alma* resulta un antepasado lejano del concepto *mente*, y éste a su vez resulta un familiar directo del concepto *consciencia*, al considerar la particular e irreproducible experiencia subjetiva de las percepciones y las distintas emociones internas, antes excluidas, y también la presencia del “yo”.

El tratamiento de la relación alma-cuerpo en la filosofía

Podríamos entender al alma, en un sentido general, como el fundamento de un ser vivo, y que engloba sus procesos psíquicos, facultades mentales e incluso actividades espirituales. Así, constituye una substancia por sí misma. Las distintas concepciones del alma se distinguen en función de la afirmación o negación de ciertas determinaciones. A saber:

- *La substancialidad*: Tiene una realidad independiente en el más pleno sentido, es causa de operaciones y garantiza un apoyo sólido en las actividades espirituales.
- *La simplicidad*: Es indivisible y no está compuesta de partes, no sufre mutaciones corpóreas y es incorruptible, por lo que resulta inmortal.
- *La unidad*: Es única y sólo idéntica a sí misma.
- *La relación corpórea*: Establece una relación con el cuerpo y los objetos externos.

En la Antigüedad, los presocráticos veían el alma como un "aliento" vital que se manifiesta en fuerzas y acciones, ya sea de forma material o inmaterial, vinculada a un orden divino. Platón la concibe como inmaterial, impulsora del movimiento autónomo del cuerpo y esencialmente inmortal. Aristóteles la considera fundamento de la vida animal, formando un compuesto hilemórfico con el cuerpo. En la Edad Media, San Agustín destaca la naturaleza pensante e inmaterial del alma, independiente del cuerpo, mientras que Ockham duda sobre su realidad intelectual. En la Modernidad, Descartes la define como la sustancia pensante a través del "yo pienso", y Spinoza la concibe como la idea de una cosa existente en acto, correlativa a un cuerpo.

El nexa disciplinar: la psicología

La filosofía previamente insinuó la capacidad única del ser humano para sentir y comunicar, diferenciándose de las funciones fisiológicas. En el siglo XVIII, se delineó la psicología como disciplina, con Christian Wolff introduciendo la palabra "psicología" y definiéndola como "la ciencia que estudia el alma". Grandes filósofos, como Descartes, ya habían separado cuerpo y alma. Inicialmente subjetiva, la psicología evolucionó hacia el enfoque experimental con Wilhelm Wundt fundando el primer laboratorio en el siglo XIX. Posteriormente, surgieron tensiones entre el análisis subjetivo y el experimental. Desde Freud hasta Skinner, los paradigmas variaron, influyendo en diversas ramas de la psicología. Actualmente, la disciplina es diversa y no predecible debido a sus numerosos enfoques.

Un correlato moderno y naturalizado sobre la interacción mente-cuerpo

La psicología como disciplina científica ha conectado los conceptos de *alma* y *mente*, pero los jerarquiza relegando el primero al tiempo que coloca al segundo en el centro de la investigación científica. Las relaciones mente-cuerpo pueden conceptualizarse de diversas maneras (Hospers, 1976, pp. 492-501):

- Interaccionismo: La mente y el cuerpo interactúan; el cuerpo actúa a través del cerebro en condiciones específicas.
- Paralelismo psicofísico: Mente y materia transcurren en paralelo sin tocarse. Los sucesos mentales tienen correlatos físicos, pero no viceversa.
- Epifenomenalismo: Lo físico causa lo mental, pero lo mental no causa lo físico; una relación causal de una sola dirección.
- Doble aspecto: Mente y cuerpo son aspectos de la misma substancia subyacente, conocidos como reflejos simultáneos.
- Identidad: Los estados mentales son idénticos a los estados físicos del cerebro, siendo literalmente la misma cosa.

Las distintas relaciones señaladas tienen puntos de encuentro con varias de las concepciones acerca del *alma* en la historia de la filosofía pero, como se mencionó anteriormente, este término empezó a ser relegado a partir del siglo XVIII del ámbito científico al adjudicarle una carga metafísica incompatible con el diseño de investigación –condicionado en cierta medida, por la expectativa de resultados empíricos– que se empezaba a diagramar y que tendría, consecuentemente, múltiples ramificaciones y/o enfoques de estudio. Sin embargo, la familiaridad teórica-terminológica del *alma* y la *mente* no son descartadas, sino

más bien, convalidadas, pero en un sentido, si se quiere, evolutivo o progresivo de uno hacia el otro.

Con este despliegue en el ámbito de la ciencia podemos considerar, en consonancia con Diana Pérez (2002), que la psicología como disciplina científica ha traído consigo una tendencia naturalista. Esto quiere decir que el “alma humana” ya no es concebida como un soplo divino en un trozo de barro. Hoy nos vemos, mayormente, a nosotros mismos como una especie biológica más de las que pueblan el planeta Tierra, y queremos saber cuál es nuestro lugar en el mundo natural. Pero hay aspectos que nos permiten distinguarnos de todo lo que nos rodea: hablamos, razonamos, pensamos, deseamos, tenemos experiencias estéticas, creamos instituciones, nos acoplamos a normas, etc. Vivimos en un mundo natural, pero también en un mundo gobernado por normas. Y el primer eslabón que nos separa del mundo natural y a su vez –paradójicamente– el que conecta los dos ámbitos, es la mente.

La importancia del giro cognitivo: un nuevo abanico de posibilidades para la mente y la conciencia

A partir de la década de los 60, científicos provenientes de disciplinas diferentes, comenzaron a efectuar descubrimientos con un efecto en común: generar una manera novedosa de modelizar y de investigar los fenómenos cerebrales y cognitivos. Estas investigaciones provenían de campos variados como la filosofía, la psicología, la lingüística, la Inteligencia Artificial y demás investigaciones computacionales, la antropología, las neurociencias, entre otros (Rabossi, 1995, p. 19).

La ciencia cognitiva comienza a designar, no sin ambigüedad, un nuevo ámbito de investigación de la mente humana. Resulta una suerte de comité bien organizado y creciente de disciplinas y subdisciplinas, todas las cuales alegan que pueden contribuir a la comprensión de la conciencia y los estados mentales.

Entre las peculiaridades de este giro cabe mencionar, en primer lugar, la participación, por ejemplo, de la computación electrónica, resulta fundamental en tanto la ampliación de nuestras aptitudes cognitivas, sino también la capacidad de emularlas y modelizarlas en sus propios términos (*software* y *hardware*). En segundo lugar, y por cierto más relevante, el carácter no neutral en términos filosóficos de la ciencia cognitiva, esto es, la implicancia necesaria del abandono y rechazo al paradigma conductista y la consiguiente adopción de un enfoque mentalista (Rabossi, 1995, p. 21).

Desde su consolidación, el giro cognitivo ha sostenido un trabajo interdisciplinar y un esfuerzo mancomunado por parte de las disciplinas mencionadas al inicio de este apartado.

Éstas llegaron a denominarse el *hexágono cognitivo* (psicología, filosofía, lingüística, I.A., antropología y neurociencia) (Gardner, 1988, p. 53). Con el transcurrir del tiempo, se ha nutrido de otras ciencias como la física, la química y la matemática.

Un camino propuesto por la física cuántica

En 1990, el físico británico (Premio Nobel en 2020) Sir Roger Penrose propuso, en conjunto con el estadounidense Stuart Hameroff –anestesiista y profesor de la Universidad de Arizona–, una teoría acerca del origen de la conciencia y los estados mentales, apelando a fenómenos anti-intuitivos propios de los niveles subatómicos de la materia, más precisamente de las redes neuronales. La propuesta Penrose-Hameroff se denomina *Reducción Objetiva Orquestada* (o por sus siglas en inglés, *Orch-Or*) y sugiere que la conciencia emana de procesos cuánticos en estructuras celulares, específicamente en los microtúbulos del interior de las neuronas. Estas estructuras cuánticas podrían influir en la actividad cerebral, generando la experiencia consciente.

En este sentido, la conciencia y los estados mentales se producirían dentro de las mismas neuronas, y no entre ellas. Más aún, Penrose sostiene que, cuando acontece la muerte del cuerpo, los efectos cuánticos de la producción de conciencia cesan, pero la energía que generaban perdura y se mantiene esparcida a escala cuántica, por lo que, hipotéticamente, si alguien muriera y volvería a la vida de algún modo, la energía cuántica de su conciencia y su mente podrían reensamblarse. De ahí que, personas que fueron resucitadas de una muerte clínica, puedan asegurar, en ocasiones, que tuvieron una experiencia real de la muerte y puedan describirla con detalle (Martínez, 2016).

Esta propuesta ha tenido varios detractores, en primer lugar, porque en ese tiempo, el mismo Penrose presentó esta teoría en la comunidad científica como *la justificación científica de la existencia del Alma* y, como se había mencionado anteriormente, ya la psicología moderna y sus sub-disciplinas se habían alejado del término alma, al considerarlo incompatible e incluso superado por la rigurosidad científica y sus criterios. También resultaba, cuando menos aventurado, considerar la perdurabilidad de la conciencia, incluso a nivel cuántico –en donde las percepciones de tiempo y espacio operan de manera extraña–, sumado aún al escaso desarrollo y conocimiento (incluso en nuestros días) de cómo efectivamente se desenvuelve la realidad a esa escala.

Ahora bien, hemos de considerar algunas cuestiones antes de descartar por completo esta teoría en particular. En primer lugar, si bien hablar de alma en el ámbito científico resulta,

en la peor de las consideraciones, si así se quiere, un intento de llamar la atención, el recorrido histórico que da cuenta de la familiaridad conceptual entre alma-mente, y por ende, la conciencia, tanto por parte de la historia de la filosofía como de la psicología moderna y sus facetas naturalizada y cognitiva, le atribuye a Penrose cierta objetividad y criterio acerca del derrotero de la temática que intenta responder. En concreto, Penrose no nombra esta teoría de la forma en que lo hizo a partir de la nada, o por mero capricho. Lo hace, por cierto, recurriendo a toda una tradición que le precede. En segundo lugar, esta teoría, en términos cronológicos, se encuentra relativamente cerca de la consolidación del giro cognitivo, que si por algo se ha caracterizado es por sostener un trabajo interdisciplinar a los fines de intentar dar una respuesta a la cuestión de la mente y la conciencia. Por lo tanto, no es descabellado pensar que Penrose, desde su área –la física–, haya sido influenciado por el paradigma mentalista del giro cognitivo. En tercer lugar, si bien es cierto que la física cuántica es aún una disciplina sobre la que se sabe poco, a pesar de numerosos avances, tiene un objeto de estudio definido y un campo de acción delimitado, y de hecho ya se muestra efectivamente como un adversario a tener en cuenta por parte de la física relativista de Einstein, y con más razón de la física Newtoniana. Si han de existir refutaciones a la teoría de Penrose, estas tendrán que ser específicas del campo de la física cuántica.

Estas razones son las que, más allá de si la teoría cuántica de la conciencia resulta aceptada o rechazada –por los criterios que mencionamos–, hacen que se la pueda considerar como una teoría científica más y no una pura especulación. Más aún, en la actualidad, distintos investigadores especializados en el campo de la física cuántica, parecen guardar un espacio en sus consideraciones y conjeturas a la propuesta de Penrose, y al estudio de la conciencia. Por ejemplo, Karen Hallberg, física argentina del Instituto Balseiro, sostiene:

Me parece interesante la aplicación de esta disciplina para comprender la conciencia, el comportamiento del cerebro humano e incluso el surgimiento de la vida. Por ejemplo, había mencionado el concepto de “comportamiento emergente” que ocurre a partir de la interacción de una masa crítica de partículas de la materia. Sería interesante explorar, por ejemplo, cuál es la masa crítica de neuronas y el tipo de interacción que se deben dar entre ellas para que emerja el fenómeno de la conciencia a nivel cerebral. Para avanzar en esa dirección, sería necesaria una investigación interdisciplinaria entre físicos, neurocientíficos y especialistas de otras disciplinas cuya interacción dé lugar a novedosos conocimientos. (Hallberg, 2019)

El fundamento de una epistemología regional y un trabajo interdisciplinar

En la introducción, destacamos la riqueza del análisis epistemológico del problema de la mente, beneficiado por la interacción disciplinaria que ha reformulado nociones filosóficas en la investigación científica. Para abordar integralmente la evolución histórica de esta

problemática y fomentar la colaboración interdisciplinaria, adoptamos la propuesta de epistemologías regionales, especialmente la filosofía de la psicología de Mario Bunge (2002, p. 33). Este enfoque se centra en preguntas fundamentales sobre la mente y busca resolver cuestiones científico-filosóficas al incorporar y reinterpretar conceptos filosóficos como el alma en la investigación científica.

Respecto al trabajo interdisciplinario, según Alicia Gianella (1995, p. 71), el giro cognitivo representa la materialización del intercambio de información entre disciplinas, manteniendo sus categorías. Sin embargo, la diversidad de respuestas puede ser enriquecedora, pero también desafiante para alcanzar una respuesta unificadora. La interacción disciplinaria debe ser constantemente revisada y ajustada para evitar respuestas simplificadas y favorecer la complejidad necesaria.

Conclusión

La consigna de un trabajo interdisciplinar en la potencial comprensión a futuro acerca de la naturaleza de la consciencia y los estados mentales no debe ser abandonada. Más bien, debe ser más nutrida e incorporar más vertientes y líneas de investigación.

La reconstrucción histórica desde lo conceptual y procedimental, en la filosofía y en la psicología reflejan que, al parecer, la volición, la autopercepción y la experiencia subjetiva de las demás percepciones, todas juntas, no terminan de dar cuenta efectivamente sobre la naturaleza de la mente. Existe algo más allá que se nos escapa, que nos rehúye, y que a partir de la investigación científica y el acompañamiento filosófico e interdisciplinar podemos, cuando menos, seguir de cerca. Parafraseando al doctor en psicología Jaime de la Torre (2016), catedrático de la Universidad de las Américas, en la historia de la humanidad, desde un principio, Dios empezó siendo la explicación para todo en el universo, pero conforme la comprensión del ser humano ha avanzado entendiendo las reglas de cómo éste funciona, se va configurando la ciencia desplazando cada vez más a la explicación divina.

Es así como la razón le ha hecho perder terreno a Dios, pero hay, por cierto, dos lugares en especial en los que a Él le gusta esconderse y a los cuales la explicación racional hasta ahora no llega: El primer lugar es la esencia de la materia y la energía, o en un todo la esencia del Universo, qué además implica el misterio de esa *organización inteligente* que, entre otras cosas, ha permitido nada menos que el surgimiento de la vida; el segundo lugar es la esencia de la consciencia Aunque hemos avanzado significativamente en el entendimiento de procesos cerebrales y funciones mentales, la pregunta sobre cómo emerge la consciencia sigue siendo intrigante y desafiante. Este misterio se manifiesta en la dificultad para explicar cómo la

actividad neuronal y los procesos cerebrales dan lugar a experiencias subjetivas, pensamientos y emociones (¡Es un milagro estar vivo y ser consciente!). A pesar de los avances científicos, el salto conceptual de la actividad cerebral a la experiencia consciente sigue siendo esquivo (De la Torre, 2016).

Cuando descubramos la esencia del universo y la consciencia, finalmente habremos encontrado a *Dios*.

Referencias bibliográficas

Abbagnano, N. (1995). “Alma”. En *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bunge, M. (2002). *Epistemología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

De la Torre, Jaime (2016, 7 de julio). “Qué es la conciencia”. *El filósofo* (Youtube)

<https://youtu.be/eFUrFhQUJpE>

Ferrater Mora, J. (1958). “Alma”. En *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.

Gardner, H. (1988). *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*. Buenos Aires: Paidós.

Gianella, A. (1995). Introducción a la Epistemología y a la Metodología de la ciencia de la Plata: REUN.

Hallberg, K. (2019, 7 de octubre). “Entrevista mano a mano con Karen Hallberg en Magistrales”. *Canal de la Ciudad* (Youtube). https://www.youtube.com/watch?v=lf-1_RP2YP8

Hospers, J. (1976). “Algunos problemas metafísicos”. En *Introducción al análisis filosófico*. Vol. 2. Madrid: Alianza.

Martínez, D. (2016). “La posibilidad de una Neurociencia Cuántica” según Roger Penrose”, *THÉMATA*, 54.

Pérez, D. (2002). “Naturalismo y Mente Humana. De las intrincadas relaciones entre la filosofía, la ciencia, el sentido común, el alma humana y la Madre Naturaleza”. En *Los Caminos del Naturalismo. Mente, Conocimiento y Moral*. Buenos Aires: Eudeba.

Putnam, H. (1997). “¿Qué edad tiene la mente?”. En *La herencia del Pragmatismo*. Barcelona: Paidós.

Rabossi, E. (comp.) (1995). *Filosofía de la Mente y Ciencia Cognitiva*. Barcelona: Paidós.

Torres, M. E. (2018). *Nacimiento y evolución de la psicología como ciencia*. México: Centro Eleia.

Razones para una concepción lingüística y social del pensamiento

Lucas Ezequiel Rivas (UNC)

Resumen: Este trabajo aborda las relaciones entre los conceptos de *lenguaje y pensamiento*. El problema es ¿qué razones tenemos para sostener un enfoque social y lingüístico del pensamiento? Su objetivo es presentar algunas razones para sostener un enfoque social y lingüístico del pensamiento (o “conciencia conceptual”). Este escrito se organiza en: 1) una introducción general a la problemática trabajada; 2) una exposición general de las principales relaciones conceptuales que articulan un enfoque lingüístico y social del pensamiento; 3) una sección dedicada a exponer razones para adoptar un enfoque lingüístico del pensamiento; y 4) una dedicada a mostrar razones para emprender un enfoque social del pensamiento. Las secciones 2 a 4 se sirven de algunos desarrollos de la semántica inferencialista de Robert Brandom, en tanto que ofrecen herramientas para explicitar la relación conceptual entre lenguaje y pensamiento. Estas herramientas nos ofrecen un marco para comprender el pensamiento como implicación en prácticas sociales discursivas y evitar algunas problemáticas asociadas a enfoques dualistas o reduccionistas.

Palabras clave: Lenguaje; Prácticas Sociales; Normatividad; Conceptos; Mente

1. Introducción. La enigmática raíz del pensamiento humano. Un incesante enjambre de preguntas y respuestas renovadas

Innumerables investigaciones, reflexiones y aproximaciones teóricas, desde diversos campos disciplinares (desde las ciencias sociales hasta las distintas disciplinas humanísticas, las ciencias cognitivas o la psicología, por nombrar algunas) se han ocupado de abordar entre sus temáticas, las complejas relaciones existentes entre lenguaje y pensamiento. Un tema de tal apariencia abstracta, no ha tenido la virtud, solamente, de inquietar a las facultades de filosofía y a filósofos particularmente interesados en analizar, discutir y aclarar conceptos generales.

Desde diversas perspectivas, no todas mutuamente reconciliables, distintas investigaciones han intentado dar cuenta de las relaciones entre estos conceptos centrales para nuestras formas de vida, para nuestra comprensión como personas, como seres que pueden comprender conceptos, como agentes y sujetos sociales, constructores de significado, de cultura. Desde el campo de la psicología del desarrollo, por ejemplo, exponentes como Lev Vygotsky sostienen que: “el pensamiento no se expresa simplemente con palabras; llega a la existencia a través de ellas” (1995, p. 180) y que “el desarrollo del pensamiento está determinado por el lenguaje, es decir, por los instrumentos lingüísticos del pensamiento y por la experiencia sociocultural del niño” (1995, p. 98). Por parte de la antropología cognitiva,

investigadores como Roy D'Andrade proponen pensar la cultura como un gran *sistema simbólico de información*, construido, transmitido y aprendido de generación en generación; es la fuente de la mayor parte de las representaciones y procedimientos con los que *pensamos, comprendemos y actuamos* en nuestro entorno (D'Andrade, 1981). Las investigaciones en lingüística cognitiva, de la mano de los desarrollos de la gramática chomskyana, sostienen que la facultad para el lenguaje –en tanto sistema gramatical de principios abstractos e innatos– es una *facultad mental*, modular y natural, que nos permite combinar (o interpretar la combinación de) un número finito de unidades mediante pautas a la vez versátiles y restrictivas (Bosque, 1998, pp. 27-39).

En el campo filosófico, las complejas relaciones entre lenguaje y pensamiento tienden fecundos puentes entre diversas tradiciones teóricas de la filosofía contemporánea. En este sentido, atraviesan transversalmente el campo académico, exponiendo ciertos puntos de acuerdo, profundos e interesantes, entre tradiciones teóricas divergentes. En el marco de estas consideraciones, la concepción lingüística y social del pensamiento que presentamos, si bien es un apunte y un programa de investigación, es compatible con los desarrollos teóricos de las distintas disciplinas mencionadas y ofrece como aporte: a) una argumentación explícita acerca de por qué sostener que hay una relación conceptual entre lenguaje y pensamiento; y b) un enfoque que muestra cómo el concepto de “prácticas sociales” nos ayuda a entender tal estrecha relación.

2. Un enfoque social y lingüístico del pensamiento. Explorando relaciones conceptuales

En un conocido ensayo, destinado a discutir algunas concepciones sobre la mente y su relación con el lenguaje, Wilfrid Sellars señalaba que:

cuando nos imaginamos el proceso de enseñar a alguien, por ejemplo un niño pre-lingüístico, su primer lenguaje... corremos el riesgo de pensar que tal proceso equivale a enseñarle a discriminar elementos dentro de un espacio lógico de particulares, universales, hechos, etc. del cual ya se percata de forma indiscriminada, –el cual ya le es familiar– para luego asociar estos elementos discriminados con símbolos verbales. (Sellars, 1997, p. 324)¹⁴⁵

Esta sucinta advertencia nos invita a reflexionar sobre qué consecuencias y roles desempeña el dominio del lenguaje en nuestras vidas como sujetos, como personas. ¿Es el

¹⁴⁵ Todas las traducciones de citas textuales corren por cuenta propia.

lenguaje solamente un medio público al que traducimos pensamientos ya previamente estructurados?, ¿comprender un lenguaje es solo disponer de una herramienta pública para nombrar o referir a un mundo lógicamente articulado, del que ya nos percatamos previamente? Estas preguntas nos van a servir de guías a través de estas reflexiones.

A lo largo de este escrito hablaremos de tener *pensamientos* o *conciencia conceptual* como el tener “estados mentales con contenido significativo”, lo haremos así para distinguir este sentido cognitivamente rico del sentido de “estar consciente” que se usa cuando, por ejemplo, estamos despiertos y no desmayados. Hablar de pensamientos puede ser ambiguo, ya que *pensamiento* puede usarse para referirse a un *acto* de pensar o al *contenido* que se piensa en tal acto. Además, en la medida en que imaginar, esperar, dudar, desear, recordar, calcular, odiar, planificar, especular, creer, juzgar, etc. pueden ser clasificados como pensamientos, podemos decir que existe una amplia diversidad de *tipos* de pensamientos. Por estas razones es preciso aclarar que al usar “pensamiento” o “conciencia” se hablará casi exclusivamente de los estados de creencia y juicio. Nos centraremos en estos tipos de pensamientos porque más ampliamente se considera a sus contenidos como compuestos por conceptos. Si bien usaré “conciencia” o “pensamiento” de modos intercambiables, no estaré suponiendo que siempre sus usos sean equivalentes ni asumiré la empresa, noble, de intentar definir un sentido exacto para cada uno de estos conceptos. El objetivo aquí es presentar sucintamente un enfoque, que seguramente deberá seguirse complejizando, y presentar algunas de las razones en que descansa su consideración como valioso.

Un enfoque del pensamiento/de la conciencia conceptual, tendría que poder responder o explicarnos cómo adquiere sentido aquello *que* decimos, *que* vemos, *que* escuchamos, i.e., tendría que poder explicarnos cómo es que no solo emitimos ruidos, hacemos marcas en un papel o las enviamos a través de un chat, sino que expresamos con ello nuestros pensamientos, comunicamos nuestras creencias, sostenemos juicios muy variados sobre temas o asuntos bien diversos y somos capaces de entender los de los otros, de evaluarlos, adoptarlos, etc. Esto es, una concepción del pensamiento tendría que poder explicarnos *en qué consiste* tener pensamientos con contenido significativo, en qué consiste que las personas tengamos estados mentales con contenido significativo.

Este desafío se torna central para los enfoques como el nuestro que no parten de presuponer que la mente *naturalmente* tiene una capacidad especial, la intencionalidad, que es la que explica cómo las personas tenemos estados mentales con contenido significativo. Nuestro enfoque es lingüístico y social porque intenta abordar esta cuestión central, para la comprensión del pensamiento, a partir del concepto de prácticas sociales discursivas. Porque

otorga a la comprensión lingüística, al dominio del lenguaje, un papel decisivo para explicar en qué consiste tener estados mentales con contenido significativo.

Para introducirnos en los porqués de un enfoque lingüístico y social del pensamiento podemos empezar señalando algo importante sobre la expresión “tener pensamientos”. Al respecto, queremos indicar que si bien los términos “pensamiento” o “conciencia” son usados como sustantivos, no deberíamos necesariamente asumir que los mismos se usan como nombres o etiquetas que apuntan o refieren a algo, a ciertas cosas, ubicadas o escondidas en algún lugar recondito ya sea de nuestro cuerpo o en algún otro lugar extraño. No necesariamente deberíamos pensar que las expresiones como “tener pensamientos” o “tener ciertas ideas”, funcionan o se usan del mismo modo que otras como, por ejemplo, “tener monedas en el bolsillo” o “caramelos en un frasco”. La idea de que tenemos pensamientos en la mente, como si fueran cosas en un espacio, puede comprometernos con la problemática idea de que aquello que dotaría de contenido, de sentido, a nuestros pensamientos, aquello que los caracterizaría y diferenciaría de cualquier otro, de cualquier emisión sin sentido, sería algún tipo de objeto, o conjunto de objetos, presente ante “el ojo de nuestra mente” y *asociado* o coordinado con nuestros pensamientos (Pérez Otero, 2000, pp. 4-5).

Ante esta profunda e interesante imagen del pensamiento, se han presentado diversas críticas, entre las cuales quiero destacar ahora solo aquellas que significan el punto de partida para un enfoque lingüístico y social del pensamiento. Estas críticas son las que destacan que la sola presencia de un objeto o conjunto de objetos, aislado de un sistema de normas, de un contexto de prácticas sociales, no es *necesaria* ni *suficiente* para establecer y determinar significados. No es suficiente para establecer un significado porque la imagen de un objeto (o el objeto mismo) puede significar las cosas más diversas o más bien nada, en función de distintos contextos normativos de usos. No habría algo en el objeto mismo que por sí mismo nos obligue o comprometa a usarlo y entenderlo de una manera y no más bien de otra (Pérez Otero, 2000, pp. 10-11). Por otro lado, su presencia no sería necesaria porque podemos comprender significados muy diversos y emplear con éxito las expresiones de nuestro lenguaje sin la necesidad de tener presente, ya sea en la imaginación o en una muestra, ciertos objetos o colección de objetos (Pérez Otero, 2000, p.7-8).

Si estas observaciones merecen algo de crédito, podríamos decir con Putnam que “los significados no están en la cabeza” (1991, p. 144), o con Davidson que “aunque la sensación /tener sensaciones/ tiene un papel crucial en el proceso causal que conecta las creencias con el mundo, es un error pensar que desempeña un papel epistemológico en la determinación de los contenidos de tales creencias” (2003, p. 82). Si estas observaciones merecen algo de crédito,

entonces, hemos abierto un problema respecto de por qué nuestros pensamientos tienen sentido, el sentido que tienen y no otro, de por qué llegamos a tener pensamientos, estados mentales, con contenido significativo. Las tesis sobre el significado lingüístico importan a la reflexión sobre el pensamiento porque nos indican qué conceptos pueden ser centrales para comprender la noción de “contenidos significativos” que caracteriza, como tales, a los estados mentales o pensamientos.

3. El aspecto lingüístico del enfoque. Comprender conceptos y dominar un lenguaje

Un enfoque social y lingüístico del pensamiento explica en qué consiste tener pensamientos, desarrollando qué significa para nosotros las personas comprender y dominar conceptos, habitar un lenguaje. Parte de este desarrollo porque entiende que emitir ciertos ruidos, inscribir ciertas marcas o responder diferencialmente ante diversos estímulos, no necesariamente es expresar juicios o tener pensamientos. Sostiene que han de suceder más cosas para que podamos decir ciertas emisiones, por ejemplo, tienen significado y expresan pensamientos. Ha de suceder, siguiendo a Brandom, que se comprendan los conceptos empleados en el juicio, que se sea capaz de dar y pedir razones por aquello que se expresa, ha de requerirse que se sea parte de una comunidad lingüística. En este sentido coincidimos con Brandom en que:

La consciencia sabedora difiere de la consciencia en tanto mera capacidad para responder diferencialmente (que exhibe cualquier organismo o dispositivo del que pueda decirse que es capaz de esquivar obstáculos) en que las respuestas del ser sabedor a los estímulos los clasifican como cayendo bajo conceptos, como siendo de una clase conceptualmente articulada. (2002, p. 350)

Y que esta capacidad de aplicar conceptos, se trata de una cuestión lingüística, porque comprender y aplicar conceptos puede entenderse como dominar las reglas para el uso de ciertas palabras o expresiones, esto es, poder usarlas correcta o adecuadamente como premisas o conclusiones de distintas inferencias.

En este sentido, según nuestro enfoque, para que una respuesta o una conducta, cuente como expresión de un pensamiento, como por ejemplo, expresando ciertas opiniones o juicios, es requisito que consista en la adopción de un compromiso, de una posición, que pueda demandar o servir como razón/es para inferencias. Tener pensamientos (estados mentales con contenido significativo) consistiría en poder ser responsables de los distintos compromisos y

habilitaciones implicados por nuestros juicios, nuestras aseveraciones y sus contenidos, que los diferencian de otros juicios posibles. Podemos decir, entonces, que expresamos pensamientos –con nuestras conductas– en la medida en que comprendemos conceptualmente sus contenidos, en la medida en que nuestras expresiones tienen sentido para nosotros, i.e. ocupan un nodo en una red de relaciones inferenciales. Puesto que una respuesta que:

no tenga cuando menos potencialmente una significación inferencial –que no pueda, por ejemplo, servir como premisa en un razonamiento hacia conclusiones ulteriores – es cognitivamente vacua: un engranaje girando en el aire. (Brandom, 2002, p. 352).

Este modo de entender los conceptos de contenido significativo –como rol en el razonamiento– y de emitir juicios –como ser capaz de responsabilizarse por los compromisos y habilitaciones de nuestros actos, ser capaz de adoptar una posición en el juego de dar y pedir razones–, nos lleva a afirmar, con Brandom, que el hecho de que ciertas conductas sean reportes o afirmaciones, expresiones de creencias, pensamientos, o juicios; el hecho de que cuenten como aplicaciones de conceptos, consiste en el reconocimiento, social, de la aptitud y autoridad de los sujetos para desempeñarse correcta y exitosamente en las prácticas sociales de dar y pedir razones, en las prácticas sociales de razonamiento. Atiendase a que estas observaciones no aplican solo para la expresión verbal o escrita de pensamientos o juicios, sino también para entender los llamados “juicios observacionales o perceptuales” (Brandom, 2002, pp. 350-351).

4. El aspecto social del enfoque. El concepto de “prácticas sociales” como herramienta para entender la relación lenguaje - pensamiento.

Sostuvimos que aplicar y comprender conceptos es dominar el uso de los términos o expresiones empleados, esto es, poder usarlos correctamente, ser capaz de reconocer qué consecuencias se siguen de nuestras expresiones, qué compromisos y posiciones asumimos, qué nos justifica o sirve como razón para ello y qué contará como razones en contra de ello. En este sentido, comprender conceptos, usarlos adecuadamente, es un reconocimiento u estatuto social que nos es concedido en función de cómo nuestro accionar responde ante ciertos criterios; en términos de Brandom, se reconoce que comprendemos ciertos conceptos, por nuestra capacidad para desempeñarnos adecuadamente en el juego de dar y pedir razones para nuestras expresiones, juicios y acciones.

Que los criterios con que juzgamos y atribuimos comprensión conceptual pueden ser entendidos como *normas sociales* es algo que ya había argumentado Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas*. Que las normas y criterios con los que se juzga o evalúa nuestra comprensión, nuestro empleo de los conceptos y expresiones, no pueden ser criterios subjetivos, o pareceres se debe a que no es lo mismo “usar correctamente” ciertos conceptos que “creer, o que me parezca a mi” que los usó correctamente”. En efecto, no podría establecerse ningún uso o significado para un signo o expresión, basándose exclusivamente en pareceres o criterios subjetivos porque, de conceder esto, cualquier uso que se haga o quiera hacer de un signo o expresión, debería ser tan válido como cualquier otro uso, por más contrarios o contradictorios que estos fueren, en la medida en que al usuario *le parezca* bien aplicados en ese momento. Siendo esto así, no tendría ya sentido hablar de criterios de corrección o incorrección para el uso de tales signos, ni podríamos decir que tienen significado, puesto que no sería posible evaluar su empleo y distinguir ocasiones de empleos correctos o adecuados y empleos incorrectos o inadecuados.

En el mismo sentido afirmaba Brandom –respecto de la cuestión de cuantos requisitos debe uno satisfacer para contar como comprendiendo los conceptos que expresa– que:

El estatus normativo de comprometerse –tomar una posición en la dimensión del respaldo– es un estatus social. Uno debe ser lo suficientemente bueno en anticipar y cumplir con sus responsabilidades para poder ser responsabilizado, para que a sus expresiones se les conceda autoridad, en el sentido de ser tratadas como proveyendo premisas adecuadas para inferencias de otros. (Brandom, 2002, p. 361)

Podemos decir entonces que los criterios con que juzgamos la comprensión conceptual –con los que atribuimos pensamientos a través de nuestras conductas– son criterios públicos, sistemas de normas que constituyen la compleja institución social que es una comunidad lingüística. Sostenemos que son sistemas de normas sociales y no más bien normas sueltas o aisladas unas de otras, porque para constar como empleando conceptos debemos poder ser responsables ante un sistema compromisos inferenciales, debemos ser capaces de ofrecer respuestas adecuadas ante un conjunto de criterios, o normas, que están mutuamente relacionados. Para contar como expresando juicios y comprendiendo conceptos no basta con reconocer y establecer una inferencia adecuada entre conceptos si erramos en reconocer cualquier otra inferencia requerida, o si fallamos en justificar o razonar a partir de nuestros compromisos adquiridos. En palabras de Brandom:

Captar un concepto requiere el dominio de conexiones inferenciales entre el uso apropiado de unas palabras y el uso apropiado de otras. De acuerdo a esta explicación, entonces, no hay algo así como captar sólo un concepto: captar *cualquier* concepto requiere captar *muchos* conceptos. La luz amanece lentamente sobre el todo. (Brandom, 2002, p. 361)

Para comprender conceptos necesitamos dominar sus normas de uso, ser capaces de emplearlos correctamente y poder discernir qué se sigue de las posiciones que adoptamos y qué nos respalda a afirmar lo que afirmamos. Estas normas de uso de los conceptos, estos requisitos que debemos satisfacer para contar como tomando posiciones, no necesitan estar explicitados en un código de reglas para que puedan ser respetados en la práctica, pueden también existir implícitos en nuestras prácticas sociales (Agüero, 2022, p. 108). Tampoco es necesario suponer que siempre deben permanecer iguales en el transcurso del tiempo, podríamos pensar que pueden existir transformaciones, desarrollos y reformulaciones de las redes inferenciales que dan sentido a nuestros conceptos. No necesariamente tendríamos que pensarlas en sentido ahistórico. Podríamos pensar que surgen, se transforman, desarrollan y consolidan a lo largo de nuestra historia como comunidad, como cultura. Podríamos pensar que junto a sus transformaciones, a la par de su desarrollo, nos transformamos a nosotros mismos, modificamos y reelaboración, de innumerables formas, nuestras formas de vida.

Referencias bibliográficas

- Agüero, G. (2022). "Lenguaje, institución y persona". *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 33, 91-111.
- Brandom, R. (2002). "The Centrality of Sellars's Two-Ply Account of Observation to the Arguments of "Empiricism and the Philosophy of Mind". En *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Harvard University Press (pp. 348-367).
- Bosque, I. (1998). "La Competencia Gramatical". En *Filosofía del Lenguaje I. Semántica*. Trotta.
- D'Andrade, R. (1981). "The Cultural part of Cognition". *Cognitive Science*. 5, 179-195.
- Davidson, D. (2003). "El mito de lo subjetivo". En *Subjetivo, Intersubjetivo y Objetivo*. Madrid: Cátedra.

- Pérez Otero, M. (2000). “El argumento antiintelectualista de Wittgenstein sobre la comprensión del lenguaje”. *Theoria* 15, 37, 155-169.
- Putnam, H. (1991). “El significado de “significado””. En Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos.
- Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- Vygotsky, L. (1995) *Pensamiento y Lenguaje*. Barcelona: Paidós.

La relación entre modalidad y pensamiento discursivo en la filosofía crítica kantiana

Gustavo Ariel Cruz (UNSAM)

Resumen: Kant define los juicios modales como un tipo especial de enlace, que pone en relación a los conceptos con las propias facultades cognoscitivas. Las categorías modales no expanden en lo más mínimo el contenido de un conocimiento, sino que son las formas en las que se puede pensar los conceptos como conocimiento, esto es, en relación con algo como *posible*, *efectivo* o *necesario*. Esta peculiaridad de la teoría lógica kantiana está siendo estudiada de forma renovada en los últimos años, principalmente, por la corriente analítica. Nuestro interés dentro de este tema es la relación entre la modalidad, el pensamiento discursivo y los conceptos; y cómo el concepto, por su propia naturaleza discursiva, está siempre acompañado de la conciencia de su posibilidad.

Palabras clave: Kant; modalidad; juicios; lógica transcendental.

1. La cuestión del pensamiento modal en Kant

Kant considera la modalidad, es decir, el elemento del juicio que piensa el enlace en tanto posible, efectivo o necesario, como un tipo particular de enlace que no aporta nada al contenido del juicio. El modo del enlace no refiere a una modificación de las notas conceptuales o de los conceptos mismos, sino que alude a la forma en la que ese contenido se relaciona con la facultad de conocimiento, que es la que pensará ese contenido como problemática, asertórico o apodíctico (KrV A219/B266)¹⁴⁶. En las últimas décadas, se ha producido una revalorización de dicha teoría kantiana de la modalidad y de los juicios modales, principalmente en la tradición analítica (Hanna, 2000) y cuya expresión más patente la podríamos encontrar en la obra *Kant's Revolutionary Theory of Modality* de Uygur Abaci (2019). Este autor sostiene, entre otras tesis, que la cuestión de la modalidad es indispensable para entender la totalidad de la filosofía kantiana y que, incluso, en la génesis de ésta se encuentra, como raíz, el problema sobre la

¹⁴⁶ Referiremos a la obra de Kant según las abreviaturas de la Kant-Forschungsstelle, citando la *Crítica de la razón pura* según la primera y la segunda edición (A/B), y el resto de obras según la edición de la Academia de Ciencias de Berlín (1902-ss) (AA). Las traducciones al español son las siguientes: en el caso de la primera *Crítica*, la de Mario Caimi (2022), en el caso de la *Crítica del discernimiento*, la traducción de Roberto Aramayo y Salvador Mas (2016), en el caso de las lecciones de *Lógica* y las Reflexiones de lógica, la traducción de María Jesús Vázquez Lobeiras (2000), en el caso de *Los progresos de la metafísica*, la de Caimi (2008). En el caso de las Reflexiones de metafísica, la traducción es propia.

naturaleza de los juicios modales. Dice Abaci: “Esta revolucionaria teoría de la modalidad es en efecto central para toda la teoría del conocimiento en la KrV, más allá de la tendencia entre los comentaristas clásicos a disminuir o directamente ignorar su importancia” (2019, p. 92).

Dejando, sin embargo, esta última cuestión en suspenso, me interesa reparar en un punto específico sobre la teoría kantiana de la modalidad. Si vamos al §76 de la *Crítica del discernimiento*, nos encontramos con que el concepto de *contingencia* compete únicamente al entendimiento humano, por su carácter de discursivo, en comparación con un entendimiento intuitivo cuya comprensión de la totalidad previo a las partes elimina la distinción entre contingente y real, al presentársele aquella totalidad como efectiva. Entonces, surge la interrogante sobre las condiciones que llevan al entendimiento discursivo a tener que pensar sus conceptos atravesados por una determinada modalidad.

La novedad introducida por Kant en este tema y la importancia que adquiere se puede rastrear a lo largo de toda la primera *Crítica*, y es cierto que se entrelaza con uno de los tópicos nucleares de la obra: la validez objetiva de los conceptos del entendimiento; puesto que en la pregunta por dicha validez se juega la referencia objetiva de los conceptos, tomando el contenido de estos últimos siempre como susceptibles de una categoría modal. Es decir, sin la progresión modal que va desde lo meramente posible, hacia lo realmente efectivo y, de ahí, a lo necesario, no podríamos considerar a los conceptos como conocimiento. En este punto, Kant extrae la existencia de los predicados posibles de un concepto (KrV A80-3/B106-16), para llevarla a una categoría de modo que no puede nunca estar contenida en el concepto (trabajo que es la base de la crítica kantiana al argumento ontológico).

Ahora bien, para presentar de forma breve las tesis principales de la novedosa teoría kantiana, podemos citar el punteo que realiza Abaci (2019, p. 151): 1) la modalidad es una característica indispensable de todos los juicios; 2) la modalidad de un juicio se distingue de las otras funciones en que es extrínseca a su contenido proposicional (o sea, la modalidad es extraproposicional); 3) la modalidad de un juicio es una característica relativa a su contenido proposicional; 4) la modalidad de un juicio compete a la verdad formal de su contenido, la cual es constituida por sus relaciones lógicas con otros juicios (o sea, la modalidad es interproposicional); 5) la modalidad de un juicio compete a la relación de su contenido con la facultad cognitiva del sujeto.

A partir de estas características, vemos en primer lugar, que los juicios modales no afectan ni a la forma ni al contenido pensado en el juicio, pero que, sin embargo, deben corresponder a un tipo especial de unidad que se expresa en el enlace modal, y que garantiza su incorporación a la tabla de los juicios (como juicios *problemáticos*, *asertóricos* y *apodícticos*)

con su equivalente lugar en la tabla de las categorías (como *posibilidad, existencia y necesidad*). Todo juicio está, necesariamente, pensado bajo alguna de las tres categorías modales. Pero, además, una característica particular de los juicios modales es que cada uno supone una progresión donde los anteriores no son negados, sino abarcados; es decir, que lo que se piensa como existente es también pensado como posible, y, de igual manera, lo que se piensa como necesario es a su vez existente y posible (Blecher, 2019, p. 145). Es, sin embargo, un punto de discusión, cuál es el sentido y el fundamento de esa progresión, ya sea meramente un reflejo de la actitud de quien realiza el juicio, es decir, psicológico (Kemp Smith, 2003, p. 194), ya sea que se piense esa progresión según un orden silogístico (Longuenesse, 1998), o bien un fundamento que sirve de base para lo que luego se presenta tanto de forma psicológica como lógica.

2. La discursividad del entendimiento humano

Ahora bien, tanto una lectura sobre la modalidad que reduzca el fundamento de los juicios modales a una actitud psicológica o a una cuestión del enlace silogístico ocultan, a mi parecer, las implicaciones filosóficas y trascendentales de que la modalidad sea la manera de concebir las cosas que compete únicamente al entendimiento finito. Este punto, si bien prefigurado en la idea de que los juicios modales enlazan lo pensado con la facultad de conocimiento, encuentra su lugar de desarrollo en la resolución de la antinomia del discernimiento teleológico de la tercera *Crítica*, con la referencia a la hipótesis de un entendimiento intuitivo.

En dicha antinomia el discernimiento reflexionante se encuentra frente al problema de la síntesis de las formas contingentes de la naturaleza dentro de un sistema racional, a raíz de la reflexión sobre los seres organizados. En dicha disputa antinómica el discernimiento juzga un mismo fenómeno natural como producto del mecanismo eficiente y como producto de una técnica que necesita de la idea del objeto como fundamento de su posibilidad, es decir, un ser ordenado teleológicamente. Ahí dice Kant que la distinción entre lo posible y lo efectivo descansa en que en el primer caso la cosa es puesta en el concepto como producto del pensamiento, mientras que en el segundo caso estamos ante el señalamiento de la cosa en sí misma como existente (KU AA. 5, p. 402).

La distinción entre la posibilidad y la efectividad descansa en la relación del concepto con las facultades del conocimiento: ya sea con el entendimiento como posible, ya sea con la percepción como efectivamente dado.

En síntesis, lo que propone Kant es resolver la antinomia adjudicando la contingencia no a la materialidad de los seres naturales, sino al propio entendimiento humano, que procese en sus síntesis sobre la totalidad de parte en parte, es decir, que procede *discursivamente*. Es el entendimiento humano el que, al proceder de las partes al todo, como dice Sandra Palermo, lo hace “atribuyendo un predicado a un sujeto, o, lo que es lo mismo, subsumiendo varias representaciones bajo una representación común” (2018, p. 11). De la multiplicidad dada, el entendimiento finito marcha hacia la unidad, por medio de juicios sucesivos, produciendo conceptos. Aquí se presenta, en Kant, una identidad interesante: el entendimiento discursivo, que procede produciendo conceptos de las cosas, es lo que propiamente podemos llamar *pensamiento*. Es decir, el pensamiento es necesariamente discursivo, porque, como dice Kant en una de sus *Reflexiones*, “el conocimiento por medio de conceptos es el pensamiento” (AA. 16, p. 85). El pensar es, por lo tanto, la manera en la que procede la discursividad, y se encuentra marcado por la modalización de sus conceptos.

3. La modalización de todo concepto por su determinación

Siguiendo este razonamiento, y de manera meramente especulativa, si nuestro entendimiento fuera intuitivo, no existirían ni las intuiciones sensibles, que son el dato efectivo, pero sin conocimiento, ni tampoco habría conceptos, donde el objeto es tomado solo en su posibilidad (KU AA. 5, p.402). Este punto, entonces, donde la posibilidad es puesta como rasgo característico de los conceptos, y enlazado con la cuestión de la discursividad, nos lleva a plantear la forma o procedimiento por medio del cual nuestro entendimiento *produce* conceptos (Refl 2856, AA. 16, p. 548).

Tal como Kant presenta en la *Lógica*, la serie de actos lógicos del entendimiento se reducen a tres: comparación, reflexión y abstracción (AA. 9, pp. 94-95). Y el resultado de este proceso dividido en tres momentos es el acto de determinación de una marca a un concepto por medio de un juicio. De esta manera, todo concepto se encuentra, según la precisión de sus determinaciones, en un estado de mayor o menor abstracción y determinación. Esto presenta dos límites al pensamiento, puesto que, por un lado, se va a pensar la mayor abstracción posible, donde ninguna determinación posterior se le puede extraer al concepto; y, por otro lado, vamos a pensar un concepto omnímodamente determinado, donde ya no sea posible realizar ninguna determinación o especificación más (Log. AA. 9, p. 99). Ahora bien, estos límites suponen cada uno su problema, puesto que el concepto de mayor abstracción sería un concepto vacío, mientras que el concepto de mayor especificación o determinación nunca puede darse, es decir,

la determinación omnímota es pensable, pero nunca realizable según actos del entendimiento (Longuenesse, 2005, p. 215).

Sin embargo, lo que este proceso señala es el principio de determinabilidad de los conceptos, que Kant presenta en la *Crítica de la razón pura*, según el cual, a todo concepto, con respecto a aquello que no está ya contenido en él, se encuentra *indeterminado*, esto es, que de cada par de predicados opuestos le corresponde necesariamente uno (cf. KrV A571/B599). Ahora bien, este principio descansa sobre el principio de tercero excluido aplicado a la predicación de un juicio disyuntivo (como señala Caimi, 2014, p. 63), aplicación que permite la conclusión de la inferencia disyuntiva. De esta manera, y como señala Kant, toda determinación que se presenta en una disyuntiva, A o no-A, pone al concepto que hace de sujeto de dicha determinación en relación con la esfera total de predicación, o en comunidad con su opuesto (Log AA. 9, p. 130). Fuera de la comunidad que comprende A y no-A no se puede pensar nada más.

Lo que nos interesa de este principio para pensar la modalización de los conceptos, es que justamente es gracias a él que tomamos al concepto como “abierto” siempre a una subsiguiente determinación *posible*. El concepto va determinándose de manera progresiva por el entendimiento siempre adjudicándole uno de dos predicados que le corresponden como posibles. Estos predicados no se siguen de lo ya pensado en el concepto según el principio de no contradicción, que se siguen *necesariamente* de lo ya contenido en él.

Sin embargo, este principio de determinabilidad compete solo a la forma de la posibilidad del concepto y a la manera de proceder de los juicios determinantes (Abaci, 2019, p. 157). En cambio, Kant habla de otro principio donde ya entra en consideración la materialidad del concepto a la vez que su posibilidad, aunque lo hace completamente *a priori*; este es el principio trascendental de determinación completa (KrV A571-2/B599-600). Este principio no solo considera la forma del acto determinativo, sino que piensa *a priori* el contenido completo de la cosa que cae bajo el concepto. Esta cosa es pensada bajo el principio heurístico de la omnímota determinación, donde es colocada en relación comparativa, no con una determinación abierta, sino con la totalidad de la predicación posible; y, por lo tanto, es colocada en relación con una totalidad de la realidad presupuesta *a priori* como fundamento trascendental de esa cosa particular. Digo que es un principio heurístico, porque no establece la determinación completa efectiva de la cosa, sino que, como principio del pensamiento racional, *supone* dicha cosa *como si* estuviera completamente determinada para poder así guiar los actos determinativos paulatinos que realiza el entendimiento.

Así, vemos que la posibilidad es pensada como un rasgo constitutivo del concepto incluso previo al momento en que una determinación X es realizada en él, puesto que todas las funciones de síntesis que se realicen sobre el concepto están pensadas *a priori* en relación a la completa posibilidad de la cosa contenida en él. La completa determinación de la cosa por predicados de realidad trae consigo la posibilidad de dicha cosa. Por lo tanto, el pensamiento discursivo, al ser una sucesión de juicios que construye y determina conceptos, marca necesariamente dichos conceptos con modalidad, resultando, así, en que todo concepto contempla el objeto desde su posibilidad.

4. Consecuencias de la distinción discursiva entre lo posible y lo efectivo

Para ir concluyendo, quiero señalar que el concepto de *posibilidad* que entra en juego en estos fragmentos que señalamos no es solo lógico-silogística, sino que comprende también un acto comparativo, i.e. un determinado “poner la cosa” en referencia a un fundamento que la razón presupone *a priori*. Entonces, podemos decir que, dado que el acto de poner un todo de posibilidad como fundamento de la cosa en general refiere a un principio subjetivo del pensamiento discursivo y no a un fundamento objetivo, entonces reconocemos, también, que ese supuesto es el resultado de un acto de reflexión donde la cosa particular pensada es tomada, justamente, como un producto del pensamiento. Esto, por un lado, vuelve a reforzar la idea de que la modalidad enlaza el concepto con la facultad cognoscitiva, y, por otro, muestra la originalidad crítica que conlleva esta misma idea con respecto a la tradición: la modalidad o posibilidad se puede pensar en el concepto solo porque este es el producto discursivo de actos determinantes y, por lo tanto, la modalidad compete sólo al entendimiento discursivo. Si se hipostasiasa la modalidad, como un modo de existencia de las cosas, entonces también se toman por objetivas las consecuencias del principio de determinación omnimoda; y, desde este punto, se vuelve necesario hablar de la existencia de un ente realísimo como fundamento de todo ente particular.

En definitiva, en la raíz de los juicios modales hay un acto de reflexión, puesto que la reflexión es “la conciencia de la relación de representaciones dadas, con nuestras diferentes fuentes de conocimiento” (KrV A260/B316). Y lo interesante es ver que este acto de reflexión relaciona al concepto y la cosa pensada en él con la propia facultad que lo produce, lo cual hace consciente el origen discursivo del concepto. Dado este proceso discursivo, el propio concepto, al operar como unidad de un contenido X, va a conllevar necesariamente la modalización del objeto que se piensa bajo él, sea este objeto de una experiencia posible o no.

Así, esa cosa que cae por fuera de las condiciones humanas de conocer y de la cual parecería no ser lícito siquiera predicar su posibilidad, se piensa sin embargo como posible, a su manera, al mantenerse como el concepto de una cosa en general producido por la propia razón según sus necesidades y que opera como concepto límite, regulativo, que permite pensar un más allá de lo estrictamente posible para el entendimiento humano. Entonces, estos conceptos problemáticos abren todo otro campo de posibles que no se limita a la experiencia posible, y que la razón piensa en su propia reflexión. Este plano suprasensible, aun cuando siempre problemático, no sólo le permite a la razón, en el ámbito teórico, pensar la separación fenómeno-noúmeno, sino también, el ámbito práctico, pensar lo posible como causa de lo efectivo, o el concepto como fundamento de la existencia. Desde esta perspectiva, lo posible tendrá siempre una esfera mayor que lo efectivamente real.

En definitiva, hay un uso legítimo para estos conceptos que se mantienen, dentro de la esfera de lo posible en general, siempre como problemáticos para la razón humana, si bien será un uso regulativo y no referirá a la cosa en sí misma, sino a las condiciones humanas, subjetivas y discursivas en las cuales podemos pensar y determinar la cosa en general, sea esta sensible o intelectual.

Referencias bibliográficas

- Abaci, U. (2019). *Kant's Revolutionary Theory of Modality*. Oxford: Oxford University Press.
- Allison, H. (1983). *Kant's transcendental idealism. An interpretation and defense*. Londres: Yale University Press.
- Blecher, I. (2013). "Kant on Formal Modality". *Kant-Studien*, 104(1), 44-62.
- Caimi, M. (2016). "La función regulativa del ideal de la razón pura". *Revista de filosofía DIÁNOIA*, 42(42), 61-79.
- Hanna, R. (2001). *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Kant, I. (1902-ss). *Gesammelte Schriften*. 23 vols. (AA). Berlín: Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
- Kant, I. (2000). *Lógica. Un manual de lecciones*. Madrid: Akal.
- Kant, I. (2008). *Los progresos de la metafísica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2016). *Crítica del discernimiento*. Madrid: Machado Libros.
- Kant, I. (2022). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.

- Kemp Smith, N. (1918). *A commentary to Kant's 'Critique of pure reason'*. Nueva York: Macmillan and Co.
- Leech, J. (2014). "Making Modal Distinctions: Kant on the Possible, the Actual, and the Intuitive Understanding". *Kantian Review*, 19(3), 339-365.
- Longuenesse, B. (1998). *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton: Princeton University Press.
- Longuenesse, B. (2005). "The transcendental ideal, and the unity of the critical system". En *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palermo, S. (2018). "Más allá de los límites del pensar discursivo. Notas sobre la figura del entendimiento intuitivo en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*". *Verifiche*, 47(1-2), 5-37.
- Pelegrín, L. (2022). "Sobre una referencia implícita a la distinción entre *intellectus archetypus* e *intellectus ectypus* en el parágrafo 14 de la *Crítica de la razón pura*". *Revista de Estudios Kantianos*, 7(2), 342-59.
- Winegar, R. (2017). "Kant on God's Intuitive Understanding: Interpreting *CJ* §76's Modal Claims". *Kantian Review*, 22(2), 305-329.

El *Discurso de Metafísica* de Leibniz como antecedente de la definición de la libertad en su *Teodicea*

Lucía Esmeralda Zito (UNSAM)

Resumen: El presente trabajo propone la lectura del *Discurso de Metafísica* (1686) de Leibniz como un antecedente importante para interpretar la libertad humana según se define en su *Teodicea* (1710). Buscamos mostrar, por un lado, la conexión que hay entre la noción de sustancia y las condiciones y garantías para la libertad del *Discurso*; y, por otro lado, la definición de la libertad que ofrece el §288 de la *Teodicea*, donde ofrece lo que se puede considerar su definición más acabada de libertad. El trabajo se estructura, entonces, en base al estudio de esta definición en retrospectiva a partir del *Discurso*, basándonos en los ejes que brinda la definición en la obra de 1710, a saber: espontaneidad, contingencia e inteligencia.

Palabras clave: libertad; Leibniz; modernidad; sustancia; necesidad; contingencia; espontaneidad; inteligencia.

Introducción

El presente trabajo se enmarca en mi investigación en curso que estudia la libertad humana desde el punto de vista metafísico en la cosmología de G. W. Leibniz, con el enfoque particular de señalar la continuidad entre la noción de libertad en su primera formulación del sistema (en especial en el *Discurso de Metafísica* de 1686) y la madurez del sistema (sobre todo en los *Ensayos de Teodicea* de 1710 y los *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón* y la *Monadología*, ambas de 1714), con la salvedad de que la libertad no aparece mencionada como tal en estas dos últimas obras de 1714. Dado esto, la hipótesis principal de la investigación general es que en estas dos obras se mantiene como supuesto el mismo concepto de libertad humana que se presenta en el *Discurso de Metafísica*, particularmente en el §13.

Dentro del recorte de este trabajo, buscaremos mostrar la conexión que hay entre la noción de sustancia y las condiciones y garantías para la libertad del *Discurso de Metafísica*, y la definición de la libertad que ofrece el §288 de la *Teodicea*. Así, aunque en el *Discurso* no hay una definición de la libertad humana, se sientan las bases que luego estarán presentes en el §288 de la *Teodicea*, donde Leibniz ofrece lo que se puede considerar su definición más acabada de libertad.

El trabajo estará estructurado, entonces, en torno al estudio de la definición de libertad de la *Teodicea* en retrospectiva a partir del *Discurso*, basándonos en los ejes que brinda la definición de libertad en la obra de 1710, a saber: espontaneidad, contingencia e inteligencia.

La definición de la libertad en el §288 de *Teodicea*

En los *Ensayos de Teodicea*, cuyo subtítulo es *Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, uno de los ejes fundamentales es, justamente, la libertad humana. En el §288 de la tercera parte, abordando la problemática del libre arbitrio, Leibniz nos da una definición breve y contundente de la libertad que, por ejemplo, Roldán Panadero considera la definición definitiva de libertad (2014, p. 272). Leemos en la *Teodicea*: “la libertad [...] consiste en la *inteligencia*, que contiene un conocimiento distinto del objeto de la deliberación, en la *espontaneidad*, con la cual nos determinamos, y en la *contingencia*, es decir, en la exclusión de la necesidad lógica o metafísica” (Leibniz, 2015, p. 587, §288). Inteligencia, espontaneidad y contingencia hacen a la libertad, y en las secciones subsiguientes se definen los conceptos, de manera que la inteligencia es el conocimiento distinto y consiste en el verdadero uso de la razón; la espontaneidad se refiere a que el principio de nuestras acciones reside en nosotros, puesto que las acciones del alma son independientes de todo, salvo de Dios; y la contingencia es un requisito para la libertad porque esta no debe caer bajo la necesidad absoluta o metafísica (Leibniz, 2015, pp. 587-589, §289-§291, p. 601, §302).

Con estos elementos sobre la mesa, procederemos a buscar en el *Discurso de Metafísica* sus antecedentes y los expondremos dentro de su marco argumentativo.

La espontaneidad

La espontaneidad es el elemento de la definición de libertad que refiere principalmente al concepto de mónada y, en ese sentido, no se reduce solamente a los humanos sino que incluye a todas las clases de mónadas. Para entender la relación esencial entre espontaneidad y mónada, o sustancia, conviene atender al comienzo del *Discurso de Metafísica*, escrito que puede considerarse la primera obra sistemática de la filosofía de Leibniz (Herring, 1958, p. VII). En el *Discurso*, Leibniz expone los elementos cosmológicos centrales de su Primera formulación del sistema, entre los cuales destacamos los conceptos de noción completa del individuo, armonía y, nuestro tema principal, libertad.

Para comenzar con la espontaneidad, analizaremos el §8 del *Discurso de Metafísica*, donde Leibniz busca distinguir las acciones de las criaturas de las acciones de Dios, con lo que ya marca su distanciamiento del ocasionalismo, atribuyendo a las criaturas autoría sobre sus

acciones. Justamente, las criaturas, en tanto sustancias individuales, se caracterizan por su noción individual, que permite comprenderlas y deducir todos los predicados que contiene, y el fundamento y la razón de esos predicados (Leibniz, 2003, p. 333, §8). Esa noción individual abarca al sujeto de manera tal que permite comprenderlo y distinguirlo de cualquier otro. C. D. Broad (1975, pp. 21-22) propone la noción de subgrupo o *sub-set* dentro de los infinitos predicados que constituyen la noción completa del individuo, de modo que un subgrupo de proposiciones bastaría para distinguir a un individuo actual de todos los otros individuos actuales (por ejemplo, Adán como el hombre sin padres humanos) pero no de todos los individuos *posibles*, pues esto último solo lo logra la definición que abarca la totalidad de sus predicados, que escapa a la capacidad humana. Así, esta noción está determinada desde siempre y contiene todos los aspectos a desarrollarse a lo largo de la historia; y, aunque puede ser conocida *a priori* porque está contenida en su totalidad desde siempre, solo puede ser conocida por Dios, porque una mente finita e imperfecta como la nuestra no podría abarcar ninguna noción completa actual o posible (Broad, 1975, p. 20).

Por otro lado, esta noción completa no solo contiene todo lo que puede predicarse de él verdaderamente, sino que también muestra todo lo que le aconteció y le acontecerá a sí mismo, e incluso al mundo. Es decir, la noción completa del individuo es su *hecceitas* o su principio de individuación, y aunque aquí Leibniz todavía no hable de mónadas, el concepto se corresponde con el posterior desarrollo de esta teoría, pues vemos que la noción del individuo contiene su pasado, presente y futuro y refleja a su manera el universo entero (Leibniz, 2003, p. 333, §8). En este sentido, atendemos a la diferenciación que propone Adams entre la noción más limitada (*narrow*) de la sustancia, que incluye las percepciones de dicha sustancia y todo lo relativo a sí misma, pero nada relevante acerca de las otras sustancias, y, por otro lado, la noción completa de la sustancia, que incluye información sobre todas las otras sustancias y posiblemente todas las verdades (Adams, 1994, pp. 13-14). Así, a partir de Broad y Adams, podemos decir que habría tres clases de noción del individuo según el alcance de cada una: en primer lugar, el subgrupo diferencia al individuo de todos los individuos actuales; en segundo lugar, la noción en sentido limitado diferencia al individuo de todos los individuos posibles; y, por último, la noción completa, que es la más amplia, incluye dentro de sí la información sobre todos los otros individuos actuales, es decir, del universo entero, reflejado a su manera. Adams (1994, p. 14) señala que, si bien el uso del término “esencia” es laxo en el *Discurso*, parece ser que con él suele referirse precisamente a la noción completa en el término más amplio.

La espontaneidad, como hemos visto, reside en el hecho de que las acciones provienen del mismo individuo, es decir, que la sustancia sea principio de acción autónomo. La noción

completa del individuo trabajada en el *Discurso* coincide ampliamente con esta idea de espontaneidad de la *Teodicea*, porque todas las determinaciones del individuo ya están contenidas en él, y, sin embargo, aún quedan por aclarar ciertos puntos antes de poder coincidir en que esto sea un pilar de la libertad, puesto que las consecuencias de la noción acabada de la sustancia conllevan su dificultad. Esto lo abordaremos en relación con el segundo elemento de la definición de libertad que hemos presentado, a saber, la contingencia.

La contingencia

Leibniz reconoce en el *Discurso* la dificultad que se desprende de la noción completa del individuo:

pareciera que de ese modo se ha destruido la diferencia entre las verdades contingentes y las necesarias, que no podrá existir la libertad humana y que una absoluta fatalidad ha de reinar en todas nuestras acciones, así como en los demás acontecimientos del mundo (2003, p. 338, §13).

Frente a esta dificultad, Leibniz distingue entre lo cierto y lo necesario: los acontecimientos que Dios prevé son ciertos, pero no necesarios por el solo hecho de que sean previstos; pues la previsión no hace a la necesidad, o bien, hay que distinguir entre dos clases de necesidad. La necesidad absoluta, metafísica o lógica corresponde a todo aquello cuyo contrario implique contradicción, o bien, cuyo contrario sea imposible, como en el caso de las verdades eternas. La necesidad relativa o hipotética, por otro lado, conlleva otro tipo de necesidad que depende de cierta condición previa, y por ello la llamamos hipotética. Es decir que, a diferencia de lo absolutamente necesario, su contrario no es imposible o contradictorio. Cabe aclarar que en ambos casos nos referimos a aquello que es contradictorio o imposible *en sí mismo* y no en relación con un antecedente, pues claro está que, sucediendo la causa, necesariamente se sigue el efecto (Leibniz, 2003, pp. 338-341, §13). De esta manera, como señala Broad (1975, p. 32), vemos que la necesidad propiamente dicha, la necesidad metafísica, se basa en el principio de contradicción, mientras que la contingencia, o la necesidad hipotética, se basa en el principio de razón suficiente. A su vez, podemos distinguir la necesidad absoluta y la hipotética según cuál sea el fundamento de cada una: las verdades eternas con necesidad absoluta están en correspondencia con el entendimiento divino, en cambio las verdades ciertas pero *contingentes* se basan en los decretos libres de Dios, es decir, en su voluntad (Leibniz, 2003, pp. 338-341, §13). Indica Broad que las proposiciones contingentes, por lo tanto, pueden

ser verdaderas o falsas en este mundo, pero no en todos los mundos posibles, mientras que las proposiciones necesarias son siempre verdaderas en todo mundo posible (1975, p. 31).

Leibniz muestra que las verdades contingentes que se desprenden de un sujeto se siguen de su noción individual, tal como hemos visto, de manera tal que, tomando por ejemplo a Julio César, se podría demostrar que todos los predicados que se le pueden atribuir le pertenecen en virtud de su noción completa y se fundan en ella, pero se siguen con una necesidad hipotética. Y decimos hipotética porque tales cosas son necesarias en tanto Julio César tiene tal noción completa, pero no son necesarias de manera metafísica, porque no sería contradictorio en sí que fuera de otra manera. Como leemos en el siguiente pasaje:

si alguien fuera capaz de llevar a su término toda la demostración por medio de la cual probara ese nexo entre el sujeto que es César y el predicado que es su empresa afortunada, mostraría en efecto que la dictadura futura de César tiene su fundamento en su noción o naturaleza, que se advierte ahí una razón por la que resolvió pasar el Rubicón antes que detenerse y por la que ha ganado y no perdido la batalla de Farsalia, y que era razonable y, por consiguiente, seguro que esto sucediera, pero que no es necesario en sí mismo, ni lo contrario implica contradicción (Leibniz, 2003, pp. 339-340, §13).

Julio César, en virtud de su noción, no podría haber hecho otra cosa; pero la demostración no es comparable con una demostración geométrica porque su fundamento no radica en las verdades eternas sino en la voluntad de Dios y su decreto libre de inclinarse siempre por lo más perfecto. Y toda verdad fundada en decretos libres de Dios será una verdad cierta pero contingente, dado que su opuesto no es imposible en sí. Lo que Dios elige no es lo necesario, sino lo mejor, pues elige según el criterio de lo mejor; lo que Dios rechaza no es lo imposible, sino lo menos perfecto (Leibniz, 2003, p. 340, §13).

Queda en evidencia que lo necesario existe por su propia necesidad de existencia, y que lo contingente existe, a su vez, también por una razón que explique por qué es así y no de otro modo. Entonces nos encontramos aquí con dos principios que son pilares de la metafísica leibniziana que ya hemos mencionado: el principio de contradicción, que rige a las verdades necesarias; y el principio de razón suficiente, que rige a las contingentes (Leibniz, 2003, pp. 340-341, §13). El principio de contradicción es algo que remite a la misma esencia de lo necesario, mientras que el principio de razón suficiente remite a algo externo que dé cuenta de aquello contingente que existe, dado que no se sigue de su propia esencia que exista. El triángulo tiene tres lados porque lo indica su propia esencia y sería imposible que no los tuviera,

en cualquier circunstancia; Julio César podría no haber ganado la batalla y eso no implicaría una contradicción metafísica. Claro está que la noción de Julio César implica esa victoria, pero solamente bajo la hipótesis de este mundo que fue elegido libremente, mientras que en otro mundo posible es metafísicamente posible que Julio César fuera derrotado en aquella batalla. El triángulo, en cambio, debe mantener su esencia en todos los mundos posibles. Y esto es así, en suma, porque las verdades eternas dependen del entendimiento divino y las verdades contingentes, o de hecho, dependen de la voluntad divina, como hemos visto.

Así, la definición de libertad indica que esta requiere de espontaneidad, en referencia a las mónadas y su noción completa, y requiere de contingencia, en referencia a la necesidad hipotética con la que se desarrollan las acciones que pueden considerarse libres. Vemos que la noción completa de la sustancia, que contiene todo lo que le sucederá, se desarrolla con una necesidad hipotética, y no absoluta, permitiendo así la libertad.

La inteligencia

El elemento de la definición que nos ha quedado pendiente es el de inteligencia. Todas las mónadas creadas tienen espontaneidad y sus determinaciones se desarrollan con necesidad hipotética, pero no todas son libres. Por eso, analizaremos a continuación el parágrafo §30 del *Discurso*, donde retoma los conceptos de espontaneidad, noción individual y contingencia e introduce hacia el final el concepto de deliberación:

Quando Dios concurre ordinariamente a nuestras acciones sólo sigue las leyes que ha establecido, es decir, conserva y produce continuamente nuestro ser, de modo que los pensamientos nos llegan en forma espontánea o libre en el orden en que los posee la noción de nuestra sustancia individual, en la cual se los podía prever desde toda la eternidad. Además, en virtud del decreto que ha decidido que la voluntad tendería siempre al bien aparente, expresando o imitando la voluntad de Dios bajo ciertos respectos particulares con relación a los cuales este bien aparente tiene siempre algo de verdadero, él determina nuestra voluntad a elegir lo que parece lo mejor, aunque no de un modo necesario. Pues hablando absolutamente, la voluntad es indiferente en tanto que se la opone a la necesidad, y tiene el poder de obrar de otro modo o incluso de suspender completamente su acción cuando una y otra alternativa son y siguen siendo posibles.

Depende del alma, pues, tomar precauciones contra las sorpresas de las apariencias mediante una firme voluntad de llevar a cabo reflexiones y de actuar y juzgar en ciertas situaciones sólo después de haber deliberado con mucha madurez (Leibniz, 2003, p. 365, §30).

Es claro que la contingencia y la espontaneidad son dos pilares necesarios de la libertad, pero no son suficientes; la inteligencia, aquí demostrada como reflexión o deliberación del alma, garantiza el acto libre porque pondera y elige según el criterio de lo mejor¹⁴⁷. La espontaneidad alcanza el grado de libertad si se trata de una sustancia inteligente (Leibniz, 2003, p. 370, §32).

Para concluir esta sección sobre la inteligencia, consideramos relevante recordar la *Monadología*, donde se diferencian los distintos tipos de mónadas. Las mónadas completamente desnudas, o entelequias, son las que no tienen percepciones distintas, sino confusas, al grado de estar en un aturdimiento constante (Leibniz, 2003, p. 697, §25); las almas animales son las mónadas que poseen percepciones más claras y la memoria, que funciona a imitación de la razón (Leibniz, 2003, p. 697, §25-§26); y, en tercer lugar, están las almas racionales o espíritus, que son las mónadas que también poseen razón, que les permite el conocimiento de las verdades necesarias y eternas, y el conocimiento de sí y de Dios (Leibniz, 2003, pp. 697-698, §28-§29). Dado que para poder deliberar se necesita de la razón, solo una sustancia espontánea podrá, a través de su inteligencia, elegir según el criterio de lo mejor, es decir, en un marco de contingencia donde rige el criterio de perfección y no el de contradicción.

Conclusiones

En conclusión, podemos que el *Discurso* nos ha brindado todas estas argumentaciones y definiciones que sustentan los conceptos de inteligencia, contingencia y espontaneidad, y las garantías de que la libertad es posible, pero no brinda ninguna definición precisa de qué es la libertad, más allá de cuáles son los parámetros dentro de los que se da. Por eso, nos resultó interesante trazar esta relación con la definición que da en la *Teodicea*. Por ello, cerraremos el trabajo volviendo a ella:

La libertad requiere espontaneidad, es decir, está estrechamente ligada a la sustancia que posee un principio de acción interno que despliega todo lo que está contenido en su noción completa; la libertad como espontaneidad quiere decir que hay libertad allí donde la acción surge del sujeto mismo y no por coacción externa. La libertad requiere contingencia, por lo que es requisito que haya una verdadera opción de elegir y que la acción no se vea atada por la necesidad metafísica. Pues bien podría pensarse que una acción puede ser espontánea, es decir, provenir del interior del sujeto, pero que no haya opción metafísicamente posible de que esa

¹⁴⁷ No en vano afirma Leibniz en el mismo §288 de la *Teodicea*: “La inteligencia es como el alma de la libertad, y el resto es como el cuerpo y la base” (2015, p. 587, §288).

acción sea de otro modo, o que no sea. Y, por último, la libertad requiere inteligencia, por lo que solamente los espíritus pueden tener propiamente libertad, pues a través de la razón eligen de acuerdo con un criterio de lo mejor que requiere de la deliberación.

Si bien nuestra investigación mayor que estudia el concepto de libertad desde el *Discurso* hasta la *Monadología* y los *Principios de Naturaleza y Gracia* no está abarcada en este trabajo, ni concluida por su parte, esperamos haber planteado aquí el germen de la cuestión: cómo en el *Discurso* se dan los elementos principales que constituirán posteriormente la definición de libertad de la *Teodicea* y la continuidad en los conceptos que Leibniz utiliza. Y con esto no nos referimos solamente a que podemos hallar los mismos conceptos en ambas obras, sino que la argumentación que utiliza en el *Discurso* puede sustentar en gran medida la definición que ofrece en la *Teodicea*, como hemos intentado demostrar; por lo tanto, no parece errado proyectar que este avance de la investigación contribuirá a mi hipótesis más general que estoy trabajando, a saber: la continuidad en el concepto de libertad entre el período de la primera formulación del sistema y la madurez del sistema.

Referencias bibliográficas

- Adams, R. M. (1994). *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. Oxford University Press.
- Broad, C. D. (1975). *Leibniz. An Introduction*. Cambridge University Press.
- Herring, H. (1958). “Vorwort des Herausgebers”. En Leibniz, G. W., *Metaphysische Abhandlung* (Trad., intro. y notas de H. Herring). Hamburgo: Felix Meiner Verlag (pp. VII-X).
- Leibniz, G. W. (2003). *Escritos filosóficos* (Trad. de R. Torretti, T. E. Zwanck y E. de Olaso). Madrid: Machado Libros.
- Leibniz, G. W. (2015). *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (Trad. de A. Freijo Corbeira, Á. Hernando Domingo, E. Romerales Espinosa). Madrid: Abada Editores.
- Roldán, C. (2014). “Contingencia, espontaneidad y libertad en Leibniz”. *DoisPontos* (Curitiba, Online), 11 (2), 245-283.

***Rewilding* y Parques Nacionales. Debates en torno a la conservación¹⁴⁸**

Iñaki Ceberio de León (UNdeC, UACH)

Clara Olmedo (UNdeC, UACH)

Resumen: *Rewilding* es un concepto que surge en los debates sobre la conservación de la naturaleza y se traduce al castellano como renaturalización, resalvajización o reasilvestramiento. En primera instancia, con ello se busca contrarrestar los problemas como la pérdida de biodiversidad o los cambios en el uso de suelos (agronegocios, ganadería industrial). Ante esto surgen preguntas: ¿cómo podemos recuperar los espacios naturales perdidos, y de esta manera, recuperar la sustentabilidad ambiental? Dependiendo de la respuesta a esta pregunta se diseñan las políticas de conservación tanto a nivel internacional como nacional. Sin embargo, es un modelo que empieza a cuestionarse desde diferentes perspectivas ecofilosóficas y científicas. En el presente trabajo, nos adentraremos en el concepto de *rewilding* y sus diferentes modalidades, para luego introducirnos en algunos debates que se están dando en Argentina en relación con el *rewilding* como estrategia de conservación y, por último, referirnos a la creación de nuevos parques nacionales como el de Famatina.

Palabras clave: rewilding; conservación; ecofilosofía; famatina.

Introducción

Una de las grandes preguntas que ha realizado el ser humano es la referida a su relación con la naturaleza. Desde el pensamiento occidental ha predominado una ontología en la que el ser humano está escindido de la naturaleza. El ser humano tiene la habilidad de pensar, producir cultura e imponer orden allí donde hay caos, y así el mundo quedó dividido en las producciones humanas o artificiales, y las naturales. Esta dicotomía ontológica ha atravesado todas las esferas del ser humano en relaciones de saber-poder (del Valle Orellana, 2009) cuyas implicaciones consisten en dominar a la naturaleza o a la otredad (mujeres, minorías, etc.). Consecuencia de esta forma de ver el mundo es la actual crisis socioambiental, donde los límites planetarios están al borde del colapso (Rockström et al., 2009), al igual que los límites sociales, como lo plantea Kate Raworth en su *Economía rosquilla* (2018).

¹⁴⁸ Esta ponencia ha sido realizada en el contexto de dos proyectos de investigación Ficyt 2022: 1) *Mujeres productoras rurales del Valle Antinaco-Los Colorados: Identidades, cuidados y necesidades humanas fundamentales. Miradas desde el Sur* (80020220100007UD); 2) *Habitando territorios: etnografía y ontologías políticas en la Sierra de Famatina (La Rioja, Argentina)* (80020220100069UD).

Una de las soluciones a los problemas socioambientales es la estrategia de conservación, que surgió en el hemisferio norte y va avanzando en nuestra región. Dentro de esa estrategia, hoy impera el modelo de Parque Nacional (PN), surgido a finales del siglo XIX, orientado por la filosofía romántica norteamericana que propone restaurar espacios de vida salvaje, conocido como *wilderness*. Bajo la idea de una naturaleza en su máxima pureza, hoy se propone conservar el 30 % del planeta¹⁴⁹, básicamente con la estrategia de PN. Sin embargo, surgen preguntas obvias como ¿Qué hacemos con el resto del planeta?, ¿la conservación de la naturaleza puede tener éxito al margen de la conservación del resto del planeta? ¿Los parques nacionales son garantía de protección? Lamentablemente en nuestra región hay experiencias que indican que la respuesta a esas esas preguntas es NO. Hay zonas con la máxima protección ambiental, como son los sitios Ramsar para la protección de humedales, que son vulnerados, precisamente por no comprender a la naturaleza de una manera mucho más holista. Un ejemplo lo podemos observar en el año 2004, en Valdivia, sur de Chile. Cientos de cisnes de cuello negro que habitaban en el Santuario de la Naturaleza “Carlos Andwadtner” de Valdivia caían en las calles por inanición. La causa, una pastera instalada en las cercanías del santuario contaminó un río con metales pesados, impidiendo el desarrollo de un alga, el luchecillo con el cual se alimentaban los cisnes (Sepúlveda-Luque et al., 2018).

Otro ejemplo más reciente, los flamencos que están muriendo en la Laguna Brava, ubicada en la zona noroeste de La Rioja, también protegida por ser un sitio Ramsar (*Encuentran flamencos muertos en la Reserva Natural de Laguna Brava | Asambleas apuntan al secretario de Medio Ambiente | Página/12*, 2023). La causa se desconoce, sin embargo, el cateo y exploración minera en los alrededores del sitio Ramsar es de público conocimiento. Desde el 2017 hay dos empresas mineras australianas, Goldinka y Trans Pacific Corps⁸⁹, que están explorando litio, con el aval del gobierno provincial.

1. ¿Qué es el *rewilding*?

El concepto de “*rewilding*” empieza a usarse entre ecologistas en las décadas de 1980 y 1990. Sin embargo, su conceptualización la realizan los biólogos de la conservación Michel Soulé y Reed Noss (1998), quienes describen una estrategia de conservación en base a tres pilares: Conservación de grandes áreas; corredores entre las áreas protegidas; y recuperación de especies claves para mantener el ecosistema. Para estos autores, el objetivo del *rewilding* es ayudar a la naturaleza en su capacidad de autorregulación. A partir de esta conceptualización

¹⁴⁹ Ver: <https://www.conservar30x30.org.ar/>

surgió un debate en torno a la definición del concepto y su alcance en la conservación. Ante todo, el *rewilding* supone reconocer la pérdida de la biodiversidad como un problema, al igual que el cambio en el uso de los suelos, los flujos bioquímicos, etc. Problemas que se conocen como límites planetarios que se están sobrepasando. (Rockström et al., 2009), contribuyendo de manera acelerada a la extinción de las especies, también conocida como la sexta extinción (Leakey y Lewin, 2008). El gran problema es cómo revertir este proceso y recuperar ecosistemas autorregulables donde el impacto humano sea mínimo. De ahí que una de las principales labores del *rewilding* sea la recuperación de la funcionalidad de los ecosistemas, sobre todo, en los paisajes degradados por la acción humana (Palau, 2020).

Desde un punto de vista ético, tanto el concepto de *rewilding* como el de PN planteados como estrategias de conservación son cuestionados por la forma en que se adquirieron los territorios, despojando a los antiguos habitantes que vivían de manera armónica con la naturaleza, en beneficio de las poblaciones urbanas y del negocio del turismo de naturaleza (Diegues, 2000). El otro problema es determinar en qué momento histórico nos fijamos a modo de referencia para hablar de naturaleza bien conservada (Palau, 2020). En este segundo problema no hay consenso, y se establecen diferentes temporalidades para la renaturalización. El *rewilding* pleistoceno, el que más problemas desata ya que sus defensores pretenden rescatar fauna del periodo pleistoceno como el mamut. El argumento en que se basa es que el ser humano es el principal factor en la desaparición de gran parte de la fauna de este período, aspecto que aún no ha sido demostrado. El *rewilding* holocénico, que pretende renaturalizar a una escala temporal más reciente reintroduciendo especies que se extinguieron recientemente.

Otra forma de abordar el *rewilding* es en función de la escala espacial. Hay autores que defiende la conservación de grandes áreas, otros autores que consideran que se puede aplicar a cualquier ámbito geográfico incluyendo las zonas urbanas (Palau, 2020). Otras versiones de *rewilding* serían el *rewilding* pasivo que consiste en dejar a la naturaleza su libre curso, sin intervención humana; el *rewilding* ecológico que se define como el que “permite que los procesos naturales recuperen su predominio” (Citado en Palau, 2020, p. 139); y el *rewilding* trófico “una estrategia de restauración ecológica que utiliza la introducción de especies para restaurar interacciones tróficas de arriba abajo y las cascadas tróficas asociadas, con el objeto de promover ecosistemas biodiversos y autorregulables” (Citado en Palau, 2020, p. 139).

Tras estas diferentes concepciones del *rewilding* se proyecta el lugar que ocupa el ser humano en la naturaleza, su impacto, y las posibles soluciones para remediar el impacto que ha tenido el humano. En algunos casos, como aquellos proyectos vinculados con las áreas protegidas, se vislumbra cierta romantización de la naturaleza donde el ser humano genera un

impacto negativo, y, por tanto, en esas áreas no debería estar. Otras concepciones proponen ayudar a la naturaleza con prácticas sinérgicas, como la agroecología, o las formas tradicionales de los pueblos originarios. Es en este sentido que el *rewilding* puede ofrecernos “una visión que integra decididamente a las comunidades locales, los agentes sociales y la dinamización económica del mundo rural” (Palau, 2020, p. 39).

2. Rewilding en Argentina: un conflicto político-social

El concepto de *rewilding* en Argentina está vinculado de manera directa a una ONG: Rewilding Argentina, que se dedica a la creación de áreas protegidas. Esta ONG ha sido cuestionada por su forma de trabajar en el territorio y su modelo de conservación; sobre todo, la introducción de especies clave en ecosistemas determinados. En este capítulo abordamos brevemente el conflicto que se ha producido entre Rewilding Argentina y un nutrido grupo de científicos argentinos.

En un primer momento, el conflicto se inició a partir de un artículo académico firmado por 125 académicos, “Reflexiones acerca del reasilvestramiento en la Argentina” publicado en la revista *Mastozoología neotropical* (Guerisoli et al., 2023). En esa publicación se cuestionaba el artículo “Mamíferos exóticos y restauración faunística en el neotrópico” (Di Bitetti et al., 2022) publicado en la misma revista, y al libro “Rewilding en la Argentina” editado por la Fundación Rewilding Argentina (Di Martino et al., 2022). Del trabajo de Di Bitetti, cuestionaban el rol positivo de los incendios en los ecosistemas y también la introducción de especies no nativas en una propuesta de *rewilding* trófico, al respecto señalan:

la introducción de estas especies involucra aspectos múltiples y complejos, incluyendo una dimensión socio-cultural que no ha sido tomada en cuenta por esta propuesta y que puede llevar a diferentes conflictos ambientales que deriven, a su vez, en un fracaso del manejo planteado y a una afectación de los ecosistemas involucrados. (Guerisoli et al., 2023, p. 6)

Al trabajo de Di Martino (2022) le cuestionaron el modelo de *rewilding* por aplicarse en función de “estereotipos preconcebidos en vez de utilizar información técnica” (Guerisoli et al., 2023, p. 7). Se señala una confusión entre “especies carismáticas” con “especies clave”, conceptos que derivarían estrategias de introducción diferentes, según los autores (Guerisoli et al., 2023). El otro tema que se le critica dice relación con el límite temporal que establece la estrategia de *rewilding*, señalándole que no se establece un límite temporal o línea base para buscar una renaturalización (Guerisoli et al., 2023; Palau, 2020). También se cuestiona a Di

Martino la reintroducción del yagareté por los problemas de conectividad con otros ejemplares y la variabilidad genética de los ejemplares reintroducidos. A grandes rasgos, la crítica de Guerisoli et al apunta a la falta de precaución en las acciones del *rewilding* en Argentina y la falta de más estudios para que el reasilvestramiento sea más exitoso.

Tras la publicación de Guerisoli et al. (2023), las contra-argumentaciones no se hicieron esperar. Con un tono académico, Di Bitteti et al (2023) reconoce coincidencias y desacuerdos. Pero señalan un problema de contexto con respecto a la conservación en Argentina donde se “demoniza” a las especies exóticas. Esto es un aspecto central en las diferentes estrategias del *rewilding* como puede ser la introducción de caballos y burros para reducir los incendios, ya que estos herbívoros, al consumir pasto, reduciría la generación de incendios. Di Bitteti et al responden a la acusación de falta de precaución, señalando que se tiene presente en toda introducción de animales el principio precautorio. Aceptan la crítica de Guerisoli et al con respecto al uso del concepto de “xenofobia”, aunque los autores indican que ya ha sido utilizado en la literatura de invasiones biológicas. Finalizan la respuesta con el siguiente comentario:

queremos recalcar que la reintroducción de las especies nativas extintas muy recientemente (i.e. en los últimos 100 años), y con ellas, sus funciones ecológicas perdidas, debe ser -como de hecho lo es- el principal foco del reasilvestramiento trófico en Sudamérica. Esperamos que los disensos académicos, como este, no enfrenten de manera improductiva a científicos, naturalistas y conservacionistas que, con distintas herramientas y por distintos caminos, comparten el objetivo de conservar la naturaleza y la biodiversidad. (Di Bitetti et al., 2023, p. 9)

Con respecto a la respuesta de Di Martino et al., en nombre de la Fundación Rewilding Argentina, esta sale del ámbito del diálogo académico con un documento que se publica en la página de la fundación (Di Martino et al., 2023). Y a cada uno de los firmantes del artículo de Guerisoli et al. (2023) se les envía una carta documento para que se retracten de supuestas acusaciones a las que se dan por aludidos. En ambos casos el tono es mucho más agresivo, si bien podrían haber respondido desde la revista *Mastozoología Neotropical*, manteniendo el debate en el plano académico.

En la carta documento se les solicita a todos los autores del artículo de Guerisoli et al (2023) que se retracten de afirmaciones calumniosas con relación al siguiente texto del citado artículo:

Así, algunos proyectos de reasilvestramiento desarrollados en la Argentina proponen una única interacción con los habitantes locales, principalmente, a través de proyectos de turismo, fabricación de artesanías y/o la atención a visitantes (e.g., “Producción de saberes”; Di Martino et al. 2022). Retomando un vocabulario desafortunado y colocándolo en su contexto terminológico correcto, ¿es xenófobo intentar el control de especies introducidas (véase sección “Consideraciones sobre la utilización de especies introducidas para reasilvestramiento”), o ignorar nuestra realidad pluricultural, imponiendo la agenda del emprendedurismo en las poblaciones humanas nativas de América? (Guerisoli et al., 2023, p. 12).

En la carta que publican en la página web de la Fundación critican (Di Martino et al., 2023) se señala:

1. No es un artículo académico sino una nota de opinión. Sin embargo, aunque tuviese el formato de “nota de opinión” es una nota que más que opiniones ofrece argumentos con respaldos en otras fuentes académicas. Otra cosa es que no se esté de acuerdo.
2. Indican que “la nota está redactada de forma violenta” aspecto que no se percibe en su lectura. “Incorre en graves acusaciones”, aunque lo que se escribe son cuestionamientos, de ahí el uso de preguntas retóricas, invitando a una mayor profundización en la reflexión.
3. Aluden a cuestiones más personales como “Quizás en un futuro sea posible profundizar el debate, cuando los egos y enconos personales sean dejados de lado, permitiendo así un intercambio constructivo” (Di Martino et al., 2023, p. 1). Con esta apreciación, están cayendo en su propia crítica al alejarse de la dimensión académica y adentrarse en lo personal.
4. Otro cuestionamiento es en relación con la autoría colectiva en la que indican que muchos son becarios, y, por lo tanto, no son especialistas. Este cuestionamiento es falaz, pues de nuevo están atacando a las personas y no a los argumentos (falacia ad hominem).
5. Y por último, no aceptan que se acuse a los miembros de Rewilding Argentina de “xenófobos” acusación que es discutible ya que se remiten a una pregunta retórica que como bien responde Di Bitetti et al. (2023) el uso de conceptos ambiguos no conduce a una construcción fructífera de la ciencia.

3. Parque Nacional Famatina: territorio en disputa

Consideramos que la Sierra el Famatina es un territorio en disputa, y un *territorio de sacrificio* por los continuos intentos por explotar el cerro por parte de empresas mineras en las últimas décadas (Orche, 2020). A este intento de saqueo de los recursos naturales se suma un nuevo proyecto de creación de un Parque Nacional con la idea de proteger al cerro de la minería. Sin embargo, dicho proyecto no es público, y lo que se sabe es que detrás del proyecto está la ONG Natura liderando el proyecto. Si bien, a simple vista, el proyecto parece una buena idea para conservar el cerro, las organizaciones y comunidades locales tienen muchas dudas en relación a la intencionalidad de la estrategia de PN, temen estar ante un *extractivismo verde*.

En el Famatina quedan puestos (cría de ganado) del que subsisten familias. No es un territorio inhabitado. Es un territorio que dialoga con los habitantes de Vinchina, Famatina, Chilecito, que nutre con sus aguas a todo el valle Antinaco-los Coloraos. Las amenazas son exógenas al intentar convertir el cerro en un parque temático para turistas adinerados, como sucede con el Parque Nacional Talampaya (La Rioja) cuyas tarifas están pensadas para el turismo internacional y nos conduce a otro tipo de extractivismo (Montilla, 2022). Como dato, el 86 % de los parques nacionales de Sudamérica tiene poblaciones permanentes que conocen el territorio y dialogan con él (Diegues, 2000). Sin embargo, no están presentes ni en el diseño del parque, ni en su ejecución. De ahí que la sospecha esté más que justificada.

La ONG indica en su página web¹⁵⁰: “Natura International está comprometida con la conservación de los ecosistemas naturales a través de la creación de áreas protegidas, promoviendo la participación de actores locales. De esta forma, esperamos conservar nuestros valores naturales y culturales para las futuras generaciones”. Sin embargo, la participación con los actores locales ha sido muy limitada, por no decir, ignorada. Esta ONG fundamenta su modelo de conservación en una concepción romántica de la naturaleza, de recuperar *lo salvaje* para que las personas puedan contemplar la naturaleza en su máximo esplendor (turismo de naturaleza). Sin embargo, ¿dónde están los límites de esa naturaleza? Para los pueblos originarios, y personas que viven en contacto con la naturaleza, no existen tales límites. Todos formamos parte de la naturaleza. El problema es que la civilización hegemónica ha olvidado escuchar a la montaña, a los ríos, a los árboles. En términos filosóficos, debemos pasar de una ontología dualista que mercantiliza la naturaleza y la considera como fuente de reservas, a una ontología política (Blaser, 2019), propia de los pueblos originarios cuyas éticas se expanden más allá de la cosmovisión antropocéntrica.

¹⁵⁰ <https://naturainternational.org/es/mision-y-vision>

Para Jofré (2022), el accionar de estas ONG, que si bien se presentan de manera filantrópica, responden a un modelo neocolonial, otra forma de apropiarse de los bienes comunes para la mercantilización de la naturaleza. El gran problema es que estas ONG expresan en sus documentos la participación de las comunidades, en la práctica no sucede y actúan de manera poco transparente, dejando de lado un debate que la sociedad se merece para decidir cómo proteger un territorio que aún sigue en disputa.

Conclusiones

En este texto presentamos un breve análisis del concepto de *rewilding*, señalando algunas bases ontológicas y filosóficas. Luego abordamos dos conflictos: 1) el intenso debate entre la ONG Rewilding Argentina, que se dedica a la creación de áreas protegidas, y un nutrido grupo de científicos argentinos que cuestionan, básicamente la estrategia de reasilvestramiento. 2) el proyecto del PN Famatina, en La Rioja, liderado por la ONG Natura y muy cuestionado por las comunidades. Ambos debates dejan clara la necesidad de pensar cómo protegemos la naturaleza, y encontramos nuevos vínculos y acciones sinérgicas con el entorno.

Referencias bibliográficas

- Blaser, M. (2019). “Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”. *América Crítica*, 3(2), 63-79.
- del Valle Orellana, N. (2009). “Biopolítica, ecología y razón instrumental: Consideraciones en torno a Max Horkheimer y Michel Foucault”. *Pléyade*, 3, 1-24.
- Di Bitetti, M. S., Mata, J. y Svenning, J.-C. (2022). “Exotic mammals and rewilding in the Neotropics”. *Mastozoología Neotropical*, 29(1), 780.
- Di Bitetti, M. S., Mata, J., y Svenning, J.-C. (2023). “Sobre el uso de mamíferos no nativos para el reasilvestramiento (rewilding) trófico en el neotrópico”. *Mastozoología Neotropical*. <https://mn.sarem.org.ar/article/sobre-el-uso-de-mamiferos-no-nativos-para-el-reasilvestramiento-rewilding-trofico-en-el-neotropico/>
- Di Martino, S., Hironen, S. y Donadio, E. (2022). *El Rewilding en la Argentina*. The Conservation Land Trust Argentina.
- Di Martino, S., Hironen, S. y Donadio, E. (2023). *Reflexiones sobre el artículo “Reflexiones acerca del Reasilvestramiento en Argentina” de Guerisoli et al. (2023)*. <https://www.rewildingargentina.org/wp-content/uploads/2023/05/Reflexiones-sobre-el-articulo-de-Guerisoli-et-al-2023.pdf>

- Diegues, A. C. S. (2000). *El mito moderno de la naturaleza intocada* (1. ed. en español). Ediciones Abya-Yala.
- Encuentran flamencos muertos en la Reserva Natural de Laguna Brava | Asambleas apuntan al secretario de Medio Ambiente | Página/12.* (2023, noviembre 21). <https://www.pagina12.com.ar/607400-encuentran-flamencos-muertos-en-la-reserva-natural-de-laguna>
- Guerisoli, M., Mauro, I., Teta, P., Valenzuela, A. E., Mirol, P., Defossé, G. E., Godoy, M. M., Krieger, P., Withington, T. y Agostini, M. G. (2023). “Reflexiones acerca del “reasilvestramiento” en la Argentina”. *Mastozoología Neotropical*, 30(1), 1-12.
- Jofré, C. (2022, marzo 19). “Resistencias contra el Parque Nacional Famatina”. *Agencia de Noticias Tierra Viva*. <https://agenciaterraviva.com.ar/resistencias-contr-el-parque-nacional-famatina/>
- Leakey, R. E. y Lewin, R. (2008). *La sexta extinción: El futuro de la vida y de la humanidad*. Tusquets.
- Montilla, P. (2022). “Conflictos y resistencias territoriales asociados al uso y acceso de los bienes naturales en La Rioja, Argentina”. *Proyección. Estudios Geográficos y de Ordenamiento Territorial*, 16(32), Artículo 32.
- Orche, E. (2020). “Minas de Famatina, La Rioja, Argentina (ca. 1575-2019)”. *Revista de la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 7, 197-211.
- Palau, J. (2020). *Rewilding Iberia. Explorando el potencial de la renaturalización en España*. Lynx Edicions.
- Raworth, K. (2018). *Economía rosquilla*. Paidós.
- Rockström, J., Steffen, W., Noone, K., Persson, A., Chapin III, F. S., Lambin, E., Lenton, T. M., Scheffer, M., Folke, C. y Schellnhuber, H. J. (2009). “Planetary boundaries: Exploring the safe operating space for humanity”. *Ecology and society*, 14(2).
- Sepúlveda-Luque, C., Lara-Sutulov, M., Pérez, S., Guerra, F., Rodríguez, C. y Pino, A. (2018). “De la invisibilidad a la multiplicidad: Movilizaciones, ontologías e imaginarios urbanos en torno a la defensa de los humedales de Valdivia”. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 35, <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2018.n35-01>
- Soulé, M. y Noss, R. (1998). “Rewilding and biodiversity: Complementary goals for continental conservation”. *Wild Earth*, 8, 18-28.

Hacia una ontología de las disidencias sexuales.

Las interpretaciones de la corporalidad y la plasticidad en Hegel según Judith Butler y Catherine Malabou

Fabián Vera del Barco (UNT)

Resumen: En las siguientes líneas me propongo señalar la posibilidad de hablar de ontología en el marco de los debates sobre identidades y diversidades sexo genéricas, particularmente los generados por las teorías *queer*. He elegido dos nociones que me parecen cruciales para este objetivo: las de cuerpo y de plasticidad, y he propuesto que el debate que nos presentan dos autoras relevantes, Butler y Malabou respectivamente, tienen una íntima vinculación con uno de los enfoques ontológico metafísicos más relevantes de la filosofía contemporánea: la dialéctica de Hegel.

Las fuerzas discursivas contra la política, particularmente contra el ejercicio popular de las democracias, tienen sustento ideológico. Y resulta interesante no tanto deshilar sus fuentes, sino reflexionar en torno a las posibilidades de recuperar espacios perdidos o ampliar los escenarios para que la ciudadanía sea efectiva y, con ello, volver más humano para todos nuestro lugar en el mundo.

Palabras clave: Hegel; Butler; Malabou; corporalidad; plasticidad; queer.

Butler y la corporalidad

El género en disputa (Butler, 1990) sigue siendo una obra de referencia para reflexionar críticamente sobre las dimensiones del sexo, el género y el deseo. Sabemos que su escritura se dio en el medio de un intenso debate de época en torno al sujeto del feminismo, la representatividad de las identidades disidentes, la construcción de ideas marco tales como “heterosexualidad obligatoria”, “cisgénero”, “transgénero”, la intersección con las racializaciones, los enfoques de clase y el multiculturalismo. Es una obra y una época que, si bien nos resultan cercanas en términos historiográficos, bien pueden ser tomadas como clásicas en nuestras actuales representaciones del género.

Hablo de esta obra como una de las más difundidas en ese amplio abanico de las teorías queer y sin perder de vista la complejidad de su lectura y sus intertextos con feminismos varios, psicoanálisis, arte y filosofía.

En ese entramado elijo un párrafo: la crítica butleriana a la metafísica de la sustancia. Butler toma esta expresión de Nietzsche (a través de Michel Haar, 1993) y la define como

aquellas filosofías que han quedado atrapadas en las ilusiones de “ser” y “sustancia” en las que la formulación gramatical de sujeto y predicado tiene su reflejo en la realidad ontológica previa de sustancia y atributo. Esto resulta simplificador y efectivo, pero de ninguna manera representan un orden real de las cosas.

En este sentido, género no es un sustantivo, ni tampoco es un conjunto de atributos vagos, porque hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género. Así, dentro del discurso legado por la metafísica de la sustancia, el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. [...] El género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción. El reto que supone reformular las categorías de género fuera de la metafísica de la sustancia deberá considerar la adecuación de la afirmación que hace Nietzsche en *La genealogía de la moral* en cuanto a que «no hay ningún "ser" detrás del hacer, del actuar, del devenir. (Butler, 2007, p. 84)

Por otra parte, en su discusión con Irigaray y Wittig, Butler recupera los aportes de Foucault y el postestructuralismo francés al considerar que toda identidad es un producto social y político, es decir, todo sujeto se vuelve inteligible en un régimen de verdad-poder al que está sujetado:

Este esbozo del género nos ayuda a comprender los motivos políticos de la visión sustancializadora del género. Instituir una heterosexualidad obligatoria y naturalizada requiere y reglamenta al género como una relación binaria en la que el término masculino se distingue del femenino, y esta diferenciación se consigue mediante las prácticas del deseo heterosexual. (Butler, 2007, p. 81)

Así, Butler propone una superación de las metafísicas sustancialistas aristotélico-cartesianas mediante un giro lingüístico y pragmático de la filosofía. Esto es, pone de relieve la impronta del tejido discursivo en la construcción filosófica y social. El sexo y el género no son entendidos ya como algo que se tiene, sino como efectos de la dimensión performática del lenguaje. Son las prácticas discursivas, las expectativas, los nombres, quienes delinear los cuerpos en este nuevo enfoque que rechaza el isomorfismo entre pensamiento, lenguaje y ser.

Esta nueva definición del género y la identidad como desatadas de un núcleo ontológico, prediscursivo y fijo, no deja de lado la materialidad de los cuerpos. Por el contrario, Butler advierte la necesidad de considerar los cuerpos no ya como algo dado, natural o biológico sin

más. La corporalidad es ese espacio donde se inscriben los trazos discursivos del poder. El cuerpo habla mediante sus expresiones culturales. No hay nada antes, metafísicamente hablando, de este círculo entre el cuerpo y el lenguaje. Las construcciones socio políticas de la identidad develan, en vez de un núcleo fijo inmutable o de una *substantia* o *hipokeimenon*, un insistente juego de lenguajes que hacen al sujeto y definen los cuerpos. La matriz heteronormada otorga validez a unos cuerpos y deslegitima otros. En este punto, la idea de cuerpo en Butler se desliza hacia la cuestión de la vulnerabilidad como su rasgo central. Aquellos cuerpos no inteligibles para el sistema cis heteronormado deben ser forzados a adaptarse o negados para sostener el *statu quo*. En resumen, la metafísica de la sustancia se ve como el trasfondo onto-ideológico de represión de las diversas posibilidades de la materialidad corporal.

¿Es posible entonces volver a pensar una ontología, no ya de la heteronorma, sino de la diversidad sexo genérica? Las identidades liberadas y multiplicadas casi al infinito por la agenda *queer* no parecen sostener, efectivamente, un núcleo duro de sexo biológico sobre el cual se inscriban los géneros. Por el contrario, sexo-género son ambas categorías que prefieren olvidar cualquier referencia a una estabilidad o permanencia. Sin embargo, en las múltiples facetas de la política de género, las prácticas identitarias se sostienen con ahínco. Aquí, la multiplicidad no deja de lado la identidad diferenciadora. Frente a la fluidez de las expresiones sexo genéricas se insiste una y otra vez en una nueva categoría, un nuevo nombre o apelación para indicar un sitio, en cada caso disidente. Las existencias que buscan su lugar se leen como resistencias, y entonces todo parece un juego de espejos donde ya ha quedado atrás todo punto de vista universal de la sustancia.

Creo que es más que posible una ontología de la disidencia desde el momento en que la filosofía de Hegel ha cuestionado la metafísica moderna del sujeto y la ha puesto en movimiento dialéctico con lo humano, la historia, la cultura y la política. La matriz hegeliana de los argumentos de Butler no está expuesta en estas obras citadas. Atrás han quedado sus interpretaciones sobre la *Fenomenología del Espíritu* en su tesis doctoral (Butler, 2011), donde las lecturas de la dialéctica del amo y el esclavo en clave francesa se centran en el deseo como un motor constante del movimiento identitario de la conciencia. Como sabemos, este movimiento es de aniquilamiento y, en palabras de Butler, “la violencia hacia el otro se presenta como la vía más eficaz para anular el cuerpo de otro” (2007, p. 94). Ahora bien, el deseo como motor no llega nunca a la aniquilación total pues implicaría el detenimiento en la metafísica de la sustancia fija y única. “Así, la lucha a vida o muerte es la continuación del erotismo” y el

reconocimiento mutuo –fin de esta figura bélica amo/esclavo– “solo deviene posible en el contexto de una orientación compartida hacia el mundo material” (Butler, 2011, p. 101).

El cuerpo, entonces, es un límite al movimiento de autoconciencias que se reconocen entre sí como una y misma, pero en constante superación de sí. He aquí una formulación ontológica posible de las identidades diversas en su vertiente *queer*.

Es interesante notar que Butler, por lo menos hasta donde mi lectura alcanzó, no vuelve a los argumentos hegelianos para desarrollar estas ideas a partir de 1990 y, por el contrario, se mantiene en diálogo con el materialismo, el post estructuralismo y el pragmatismo de nuestra época. Por lo cual, toda alusión a la dialéctica de Hegel atraería nuevamente, para estas corrientes, tufillos metafísicos de la sustancia que deben ser despejados.

A pesar de ello, las nuevas lecturas sobre la filosofía de Hegel, particularmente su lógica dialéctica en ámbitos angloparlantes¹⁵¹ (Vera del Barco, 2020, p. 153), nos indican que el atávico rechazo a la ontoteología de Hegel como metafísica sustancialista puede superarse y resultarnos enriquecedor a la hora de pensar las políticas sexo genéricas identitarias, incluidas nuestras latitudes latinoamericanas.

Malabou y la plasticidad

Catherine Malabou es una filósofa francesa contemporánea conocida por su trabajo en la intersección de la filosofía continental y la neurociencia, a partir de una lectura propia de Hegel. En su tesis doctoral (*El porvenir de Hegel, plasticidad, temporalidad, dialéctica*) pone de relieve en la metafísica hegeliana la noción de plasticidad como una relación dialéctica entre forma y contenido (Malabou, 2013) de manera tal que toda sustancialidad es más bien una instancia móvil, fluyente, que no puede definirse de manera quieta ni mucho menos definitiva.

La autora no está interesada en la aparición expresa y directa de la palabra “plasticidad” en los textos de Hegel que, efectivamente, tiene muy pocas apariciones. Más bien considera que puede revisarse la dialéctica a la luz del sentido de lo plástico en las ocasiones que aparece. *Plastizität, die Plastik, plastisch*, hacen todas referencia a lo que es, simultáneamente, susceptible de cambiar de forma y el poder de dar forma. Malabou se refiere, por ejemplo, a la estética de Hegel y su descripción del período clásico griego y sus individualidades plásticas en los que “la plasticidad aparece como un proceso de información mutua de lo universal y lo particular, del cual resulta esta singularidad que es la individualidad ejemplar” (2103, p. 34).

¹⁵¹ Son relevantes en este tema algunas interpretaciones angloamericanas de la lógica de Hegel a comienzos del siglo XXI, tales como las de Robert Pippin, Stephen Houlgate, Charles Taylor, Robert Stern, Karl Ameriks.

Del mismo modo, señala que, en la *Ciencia de la Lógica*, Hegel muestra la plasticidad como una necesaria actitud de quien filosofa y al mismo tiempo, un modo de ser de la filosofía. He aquí los fragmentos correspondientes al prefacio de la segunda edición de la obra:

No hay exposición de ningún objeto en sí y por sí que sea capaz de ser efectuada de una manera plástica tan inmanente como el desarrollo del pensamiento en su necesidad. (Hegel, 1976, p. 38)
Una exposición plástica requiere también un sentido plástico del percibir y comprender. (Hegel, 1976, p. 39)

Pero esta formación y educación del pensamiento, por cuyo medio se realiza un comportamiento plástico del mismo y por el cual puede sujetarse la impaciencia de las reflexiones que sobrevienen repentinamente, se logra tan solo por medio del progreso, el estudio y la producción de todo el desarrollo. (Hegel, 1976, p. 40)

Estos fragmentos están en el contexto de una segunda edición (1831), donde el filósofo introduce significativamente, en su nuevo prefacio, la cuestión del lenguaje. El hecho de que el lenguaje nos haga humanos, dice Hegel, tiene que ver no por el mero uso de las categorías del pensamiento, sino porque transforma todo lo “meramente físico” en humano. Lo que él llama lógica es el pensamiento de las categorías que, además de constituir el pensamiento, constituyen la realidad. La expresión hegeliana para ello es el pensamiento especulativo, vuelto sobre sí. Esta idea ya es desarrollada en la *Fenomenología del Espíritu* (1807), donde el despliegue de una conciencia, al convertirse en autoconciencia, razón, espíritu, implica el despliegue del pensamiento sobre sí mismo a través de dicha conciencia. Estos círculos dialécticos son, entonces, plásticos. De otro modo, si siguiéramos la tradición aristotélico-kantiana de la lógica, las categorías serían solo herramientas intelectuales disponibles, fijas y quietas, para un sujeto previo que las usa para pensar, como si fueran una herramienta externa a su constitución subjetiva. En palabras de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*:

Una dificultad que debiera evitarse es la confusión del modo especulativo y del modo razonador, consistente en que lo que dice del sujeto tiene una vez la significación de su concepto y otra, en cambio, solamente la de su predicado o accidente. Un modo estorba al otro y sólo logrará adquirir un relieve plástico la exposición filosófica que sepa eliminar rigurosamente el tipo de relaciones usuales entre las partes de una proposición. (Hegel, 1978, p. 43)

Malabou hace hincapié en el aspecto negativo de la dialéctica, cuestión ampliamente desarrollada en los años 60 del hegelianismo francés, y lo vincula con su interpretación de “lo plástico” del filosofar según Hegel:

La introducción de la negatividad en el acto puro o sustancia absoluta conduce a ver la puesta en marcha del proceso de la autodeterminación... es a este juego al que precisamente conviene dar el nombre de plasticidad. (Malabou, 2013, p. 90)

Esto es, la circularidad dialéctica es sin duda la autorreferencia de un pensamiento absoluto, que podría fácilmente ser identificado por un monismo metafísico si no fuera por su aspecto de negatividad como autodeterminación. Para poder comprender lo absoluto, es preciso pertenecer al mismo y viceversa. Con lo cual, tal Unidad carece de fijeza; por el contrario, requiere de una movilidad infinita sobre sí, que da lugar siempre a nuevas configuraciones. Esta circularidad también es denominada por Hegel como infinitud verdadera (al contrario de la mala infinitud, la vieja indeterminación). No hay en el texto de Hegel una definición tal de la sustancia así entendida con la plasticidad. Sin embargo, es completamente plausible la interpretación de Malabou en cuanto sólo plásticamente puede darse un pensamiento así y, por supuesto, una nueva ontología como la planteada por la dialéctica.

Es por ello que la filósofa entiende que se puede ampliar esta noción hegeliana de lo plástico a una nueva versión del idealismo o, como puede también ser expresado, de la necesidad de la idea para la realización de lo real.

El concepto de plasticidad debe entenderse también, y esta es su segunda acepción, como una mutua donación de forma entre lo empírico y lo noético. (Malabou, 2013, p. 91)

No hay para Hegel, y tampoco para la interpretación de Malabou, lo material sin más, o un dato de lo empírico anterior a su inteligibilidad. Ambos polos son los momentos de la dialéctica que sintetizan lo real efectivo o especulativo.

Uno de los corolarios que me interesa destacar en esta línea es la reconsideración hegeliana del individuo, que sabemos es crítico de la tradición liberal atomista y que considera que toda subjetividad es, en realidad, intersubjetividad. Esta interrelación entre materia y forma, entre lo empírico y lo noético, también se refleja entre lo uno y lo múltiple. No hay identidad sin diversidad, ambas se dan en un binomio en el cual se reflejan dialécticamente ambos momentos.

El concepto de individuo no solo designa en Hegel al ser humano, sino que eventualmente a un pueblo, una época del arte, de la filosofía, un momento de la sustancia sujeto. La subjetividad no es una realidad que pre existiría al proceso de su auto diferenciación; cada uno de sus momentos es el resultado de una libre interpretación de sí mismo. (Malabou, 2013, p. 139)

Estas reflexiones conducen a la autora en obras posteriores a proponer una filosofía de la inteligencia humana, vinculada con las neurociencias. Estudiar el cerebro o sistema nervioso/pensante no como quien estudia una herramienta, sino como un proceso dialéctico en el que están imbricados sujeto/objeto, materia/forma, identidad/alteridad. Con ello, para finalizar este breve recorrido, se colige cómo la inexistencia de un sujeto fijo, firme, una sustancia pre discursiva, etc. no implica automáticamente una negación de la metafísica.

Consideraciones finales

Las dos autoras elegidas comparten el interés común en la filosofía de Hegel desde el inicio de sus carreras académicas. Ambas derivan luego en tópicos aparentemente lejanos de los clásicos temas de la metafísica de Hegel. Sin embargo, espero haber logrado delinear ciertos rasgos comunes entre el ya viejo pensador alemán y los nuevos caminos que este pensar femenino nos propone. Ambas filósofas escribieron a cuatro manos un libro en 2010 titulado *Sé mi cuerpo* donde esta apelación a Hegel y a los problemas contemporáneos de las diversidades corporales son una nueva fuente de filosofar.

Referencias bibliográficas

- Butler, Judith (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2011). *Sujetos del deseo, reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Haar, Michael (1993). *Nietzsche et la métaphisique*. París: Gallimard.
- Hegel, George (1976). *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar.
- Hegel, George (1978). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Malabou, Katherine (2013). *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Buenos Aires: Palinodia.
- Vera del Barco, Fabián (2020). *El regreso imposible. Infinito y cualidad en la lógica del ser de Hegel*. Tucumán: Monoambiente.

La filosofía de Ludwik Fleck como programa historiográfico

Ezequiel Asprella (UNTREF, UNLP)

Leandro Giri (UNTREF, CONICET)

Resumen: Ludwik Fleck fue pionero en el análisis histórico y social de la ciencia y, aunque no logró adhesiones en la comunidad de su época, tuvo influencias en el desarrollo de los filósofos del giro historicista. Este trabajo busca recuperar al Fleck filósofo en su contribución con determinadas categorías que permiten reconstrucciones racionales de la historia de la ciencia. Se busca recuperar la importancia de la filosofía de la ciencia para la historia de la ciencia, mostrar que la filosofía de Fleck se constituye como marco historiográfico fértil para las reconstrucciones racionales de la historia de la ciencia, y analizar, desde dicho marco, un episodio de la historia de la ciencia argentina relativa a los naturalistas de la Sociedad Científica Argentina y la construcción de hechos científicos en la Patagonia a fines del siglo XIX.

Palabras clave: Ludwik Fleck; Sociedad Científica Argentina; Patagonia; origen del hombre.

Introducción

Ludwik Fleck publica en 1934 su libro titulado *La Génesis y el desarrollo de un hecho científico* que se constituye como un antecedente central en el análisis histórico y social de la ciencia (Baldamus, 1977; Symothiuk, 1983; Freudenthal y Löwy, 1988; White, 1993). Aun con la mención que hace Kuhn en su obra *La estructura de las revoluciones científicas*, Fleck sigue siendo un *filósofo olvidado*. Amerita este trabajo una revisión de la propuesta del Fleck filósofo e historiador de la ciencia.

Para comenzar, se abordará la propuesta fleckiana en el marco de la importancia de la filosofía de la ciencia y la historia de la ciencia; en segundo término, se analizarán las categorías centrales expuestas en su obra *La Génesis y el desarrollo de un hecho científico*, claves para un marco historiográfico; en tercer término, se analizará, a la luz de las categorías de Fleck, un episodio de la historia de la ciencia argentina relativa a los naturalistas de la Sociedad Científica Argentina y la construcción de hechos científicos en la Patagonia a fines del siglo XIX. De este modo, se concibe a la filosofía de Fleck como herramienta historiográfica útil para las reconstrucciones racionales de la historia de la ciencia.

La filosofía de la ciencia y la historia de la ciencia

La relación entre filosofía de la ciencia e historia de la ciencia fue aclarada por los filósofos del período historicista. Imre Lakatos establecía esta relación afirmando que “La filosofía de la ciencia sin historia de la ciencia es vacía, la historia de la ciencia sin filosofía de la ciencia es ciega” (Lakatos, 1987, p. II). Esta vinculación implicó distinguir diferentes sectores que construyen historia de la ciencia, es decir, aquellos que hacen historia de la ciencia y que provienen de la ciencia, los que provienen de la historia y los que provienen de la filosofía (Giri y Giri, 2020). Esta distinción trajo consecuencias para la historia de la ciencia, que no serán abordadas aquí, pero sí mencionar que algunas comunidades se han deslindado de la consideración de marcos o estructuras conceptuales para la construcción de narrativas históricas de la ciencia, tal como es la propuesta de la historia de las contingencias (Daston, 2016).

Siguiendo el enfoque del giro historicista, la filosofía de la ciencia se constituye como aquella que brinda herramientas conceptuales para abordar la dinámica de la ciencia, sus relaciones, su historia. De este modo, la narrativa de la historia de la ciencia se vuelve racional en tanto que se estructura bajo ciertos estreñimientos que están fijados por los marcos filosóficos. Lakatos, Larry Laudan, Hasok Chang y otros sostienen esta tesis señalando que las propuestas filosófico-historiográficas ofrecen herramientas para interpretar y ordenar las fuentes científicas de manera armoniosa para la comprensión de la historia de la ciencia. Posiciones como las de Ulises Moulines (1986) o de Thomas Nickles (1986) conciben que la relación entre ambas disciplinas debe ser flexible, esto es, sostener que un marco filosófico rígido no puede dar cuenta de la totalidad del episodio histórico. Por el contrario, se busca explicitar las categorías de dicho marco que den cuenta de la construcción de un relato histórico coherente, fluido, sistemático y racional.

De este modo, la filosofía de Fleck se constituye como un marco filosófico-historiográfico fructífero para la reconstrucción de episodios históricos. A continuación, se destilarán los elementos centrales de dicho marco para presentar un relato histórico en el seno de la Sociedad Científica Argentina (SCA).

Un marco historiográfico fleckiano

En *La Génesis...* Fleck incorpora tres conceptos centrales para constituir un marco historiográfico, el colectivo de pensamiento, el estilo de pensamiento y el hecho científico. Ciertas historias de la ciencia se han caracterizado por una concepción lineal, progresiva y acumulativa de la ciencia mostrando el hecho científico como algo objetivo e independiente de

los sujetos, constituyéndose como narrativas *whig* (Butterfield, 1931; Boido, 1993; Hoyningen-Huene, 2012; Giri y Giri, 2020). Para este marco, el hecho científico se constituye como resultado del desarrollo histórico, la dinámica social y la psicología del grupo científico.

Fleck afirma que “Un colectivo de pensamiento existe siempre que dos o más personas intercambian ideas. Este tipo es un colectivo de pensamiento momentáneo y casual, que nace y desaparece a cada momento” (1986, pp. 148-149). Un hecho científico no se explica por el logro individual de un científico, sino más bien por un grupo social en el cual los actores cumplen diferentes roles (de expertos) que confluyen en la construcción del hecho en cuestión. Asimismo, el colectivo se enmarca en una estructura social más amplia en la que participan otros grupos (círculo exotérico) que inciden de diferentes maneras. Así se identifican por ejemplo impulsores, financistas, políticos, etc. Los vínculos sociales e influencias entre los grupos dan cuenta de la dinámica del colectivo, no resultan ser estructuras rígidas, sino que están en constante cambio, de allí que pueden *nacer y desaparecer a cada momento*.

El colectivo se caracteriza por compartir ciertas cosmovisiones, problemáticas, objetivos, prácticas, etc., que confluyen en la construcción de un hecho científico. Se han utilizado otras categorías como “comunidad científica” (Kuhn, 1971) o “grupo social relevante” (Barnes, 1974) para identificar dicho grupo. En Fleck, el aspecto esencial del colectivo es el estilo de pensamiento, el cual se define como el conjunto de presupuestos compartidos por el colectivo que determina una forma de percibir la realidad: “es una coerción determinada de pensamiento y todavía más: la totalidad de la preparación y disponibilidad intelectual orientada a ver y actuar de una forma y no de otra” (Fleck, 1986, p. 111). En este sentido se identifica, no solo la coyuntura política y social de la época sino también lo respectivo a las teorías científicas desde las cuales es posible la construcción de hechos científicos.

Un hecho científico no será construido de manera objetiva e independiente de los sujetos, sino que, por el contrario, será

una relación conceptual conforme al estilo de pensamiento que es analizable desde el punto de vista de la historia y de la psicología -ya sea ésta individual o colectiva-, pero que nunca es reconstruible en todo su contenido desde esos puntos de vista. Con esto se expresa la relación inseparable de las partes activas y pasivas del saber. (Fleck, 1986, p. 130, énfasis del autor).

A estas categorías debe sumarse la noción de *pre-ideas* que se constituyen como “esbozos histórico-evolutivos de las teorías actuales” (Fleck, 1986, p. 72). Esto es,

concepciones antiguas que influyen en el sentido moderno que adquiere el hecho, ya sea para mostrar una concepción diferente o ciertas continuidades conceptuales.

Las otras categorías que corresponden al marco fleckiano son las conexiones activas y pasivas, esto es, las creaciones o presuposiciones del estilo de pensamiento mediante las cuales se percibe o conceptualiza la realidad como objetiva. En otras palabras, el elemento activo propio del estilo determina aquello “que no puede ser de otra manera” (1986, p. 147).

Los elementos aquí señalados determinan una forma de ver el mundo: “la tradición, la formación y la costumbre dan origen a *una disposición a percibir y actuar conforme a un estilo, es decir, de forma dirigida y restringida*” (p. 147, énfasis del autor). Esto se aleja de un posicionamiento *Whig* en tanto que un hecho científico debe analizarse desde el propio estilo de pensamiento del colectivo. Estos hechos resultarán ser *objetivos e indubitables*, pues son vistos desde los elementos activos propios del estilo. Así, este marco se asemeja más a una perspectiva anti-whig que, lejos de limitarse a un estudio internalista de la ciencia, pone en valor las relaciones entre los círculos esotéricos y exotéricos que transforman y dan dinámica a los cambios de estilo.

Historia del análisis del origen del hombre en la SCA desde Fleck

El 28 de julio de 1872 nace la SCA, una de las instituciones científicas más importantes en Argentina a fines del siglo XIX. Esta institución comprendida inicialmente por Estanislao Zeballos, Luis Huergo, Santiago Barabino, Justo Dillon, Félix Rojas, Emilio Roseti, entre otros y que se sumarán con el correr de los años, tiene como propósito el desarrollo de la ciencia natural bajo los estudios de las ciencias matemáticas, físicas y naturales, conocer y fundamentar científicamente regiones y fenómenos que hasta entonces eran desconocidos, así como posicionarse como una institución ejemplar en contribución al desarrollo y progreso social del país (SCA, 1876).

El desarrollo de las actividades de la institución se explica por la conformación de sub-colectivos de pensamiento, pertenecientes al colectivo general de la SCA, que se distinguen por la pertenencia y desarrollo disciplinar. En este sentido se desarrollan grupos de geólogos, químicos y mineralógicos, físicos, antropológicos, de salud e higiene, de infraestructura y obras, etc., que expresan el estilo de pensamiento general de la SCA, pero mantienen diferencias entre sí, de acuerdo con el estilo propio de cada subgrupo. La interacción y el intercambio entre los círculos refuerza los saberes propuestos por cada colectivo, mediante el cual es posible señalar la construcción de varios hechos científicos relevantes en el marco de la SCA.

Particularmente, se mencionará la construcción de un hecho científico correspondiente al colectivo de antropólogos en su caracterización sobre los cráneos fósiles hallados en la Patagonia (Bórmida, 1954; Quijada, 1998; Podgorny, 1999; Salgado y Navarro Floria, 2004). La antropología del siglo XIX abordaba cuestiones relativas al origen del hombre: si se debe a una o varias creaciones, el tiempo de aparición, y cómo fue el poblamiento de América. Esta problemática implica la interpretación de los cráneos fósiles hallados en Argentina y específicamente en la región patagónica, en la cual participan los naturalistas de la SCA.

El estilo de pensamiento en la SCA en general (y el correspondiente al colectivo de antropólogos en particular) se caracteriza por dos grandes aspectos. El primero referido al objetivo de la generación del 80 y la élite gubernamental acerca de la ocupación y dominio de la región patagónica para el avance civilizatorio y la construcción de una identidad nacional (Babini, 1949; Weinberg, 1967; Montserrat, 1993; Terán, 2008). Para esto era necesaria la exploración y el análisis científico de una región que hasta entonces era desconocida y dominada por los indígenas. El otro aspecto se expresa en la toma de posición respecto a la disputa de dos grandes teorías, el creacionismo – evolucionismo, y el poligenismo – monogenismo. Estas teorías se enfrentaron en el plano internacional durante el siglo XIX y también en el interior de la SCA. Por un lado, Hermann Burmeister defendió la tesis creacionista, y por otro lado, Francisco P. Moreno expresó al colectivo evolucionista.

En la disputa internacional se identifica la escuela antropológica norteamericana cuyos exponentes eran Samuel Morton y Louis Agassiz. Desde su posicionamiento creacionista y poligenista, postulaban diferentes centros de creación para las razas humanas. La medición de cráneos les permitía establecer una jerarquía racial, donde los indígenas americanos mantenían un lugar de inferioridad (Gould, 1988; Caponi, 2020). Este racismo epistémico ganaría terreno en ciertos ambientes científicos argentinos. Por otro lado, la escuela antropológica de París con los referentes Jean Louis Armand de Quatrefages, Paul Broca, Paul Topinard y Rudolf Virchow, defendían el monogenismo y evolucionismo. Sostenían una única creación y un ancestro común para el linaje humano. También se valían para sostener sus hipótesis de mediciones craneanas, aunque con criterios diferentes de evaluación (los establecidos por Retzius, Agassiz, Huxley, Broca, Topinard, entre otros).

El colectivo liderado por Burmeister sostenía una posición antievolucionista. Afirmaba diferentes creaciones separadas por cataclismos, sustentado en el principio de invariabilidad de las especies. Sostenía la existencia de cinco razas señalando la inferioridad de la raza americana, tal como fuese postulado por la escuela antropológica norteamericana. (Burmeister, 1879; Salgado y Navarro Floria, 2004).

Por otro lado, el colectivo representado por Francisco Moreno promovía los principios del evolucionismo. En este sentido recuperan la ley de aparición progresiva, para mostrar que la humanidad tiene su forma símica primitiva que evoluciona en teatros diferentes, según las transformaciones del medio. Sostiene que el origen del hombre se produce en la región austral debido a las condiciones climáticas favorables para su evolución (Moreno, 1882a). Recupera la clasificación de cráneos establecida por la escuela antropológica de París respecto a la distinción entre cráneos dolicocefalos y braquicefalos, su correspondiente período de aparición y los ejemplares hasta entonces conocidos.

Estos principios se constituyen como elementos activos del estilo de pensamiento que permite analizar y caracterizar los cráneos fósiles hallados en la región patagónica. El hecho científico se construye a través de una interpretación particular de los cráneos fósiles pertenecientes a la raza dolicocefala, similares a los del hombre de Neandertal y Cromagnon, y diferentes a los del patagón actual, con cráneo braquicefalo. Y estos hombres prehistóricos habitaron la Patagonia en la misma época que el hombre europeo lo que da cuenta de la multiplicidad de razas americanas (Moreno, 1881). Esta idea es puesta en consideración en la SCA y en la escuela antropológica de París. El reforzamiento de estas ideas en los círculos esotéricos permite luego sostener que “la doctrina de Morton sobre la unidad de las razas americanas quedaba destruida” (Moreno, 1882b, p. 192).

Es menester señalar que respecto a la población americana tanto Burmeister como Moreno refieren a concepciones anteriores como las de Morton, Retzius, Huxley, Quatrefages y Hamy, Topinard, D’Orbigny, entre otros. Estas clasificaciones se constituyen como pre-ideas que en el marco de la presentación de las nuevas ideas.

El hecho científico construido por Moreno no fue evidente sino a través del estilo impregnado en el colectivo que contiene tesis provenientes del evolucionismo y de la antropología craneológica. El reforzamiento de estas ideas se expresa en la celebración que otros naturalistas realizan al respecto tales como Leguizamón (1876), Lista (1878), White (1884), Zeballos (1876). De este modo se consolida el evolucionismo y monogenismo frente al creacionismo y poligenismo.

Reflexiones finales

La filosofía de Fleck propone una estructura interpretativa útil para analizar el episodio histórico aquí presentado. Esto implica explicitar la existencia de colectivos de pensamiento que confrontan sobre la conceptualización de la región patagónica, los fósiles y la historia física y moral del país, en consonancia con los objetivos estratégicos desplegados por la elite

gobernante. La introducción de la dinámica de los colectivos conduce a esquematizar el estilo de pensamiento con las conexiones activas. En este sentido es necesario puntualizar la multiplicidad de elementos que constituye el estilo, tales como la importancia sociopolítica de explorar la Patagonia, las teorías poligenistas y monogenistas, la teoría creacionista y evolucionista, los criterios de clasificación craneológica, entre otros.

Las interpretaciones *Whig* sobre la historia de la ciencia argentina se han centrado mayormente en el análisis de las individualidades y de la forma en que han construido un avance para la ciencia argentina. La incorporación del marco fleckiano amerita la incorporación de otros aspectos relevantes para comprender la construcción de hechos científicos, articulando los aspectos internos y externos de la historia de la ciencia: las instituciones científicas, los objetivos políticos y culturales como así también las disputas y teorías científicas dominantes.

Finalmente, la SCA fue un escenario donde se expresaron colectivos que no solo contribuyeron a los objetivos estratégicos del país y a reforzar teorías científicas internacionales, sino que participaron en la construcción de una tradición científica argentina, mediante la construcción de hechos científicos.

Referencias bibliográficas

- Babini, José (1949). *Historia de la ciencia argentina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Baldamus, Wilhelm (2016). "Ludwik Fleck and the Development of the Sociology of Science".
En Peter Gleichman, Johan Goudsblum y Hermann Korte (eds.), *Human Figurations. Essays for Norbert Elias*. Ámsterdam: Amsterdams Sociologisch Tijdschrift (pp. 135-156).
- Barnes, Barry (1974). *Scientific Knowledge and Sociological Theory*. Londres y Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Boido, Guillermo (1993). "La polémica sobre el enfoque Whig en la historia de la ciencia", *Análisis Filosófico*, XIII (2), 13-22.
- Bórmida, Marcelo (1954). "Los antiguos patagones. Estudio de Craneología", *RUNA, Archivo para las ciencias del hombre*, 6, 5-96.
- Burmeister, Hermann (1879). "Consideraciones generales sobre la fauna argentina", *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, VIII, 193-203.
- Burmeister, Hermann (s/f). *Historia de la creación*. Madrid: Madrid. Tomo I.
- Burmeister, Hermann (s/f). *Historia de la creación*. Madrid: Madrid. Tomo II.

- Butterfield, Herbert (1931). *The Whig Interpretation of History*. Londres: Norton.
- Caponi, Gustavo (2020). “El estatuto de las “razas humanas” en contextos monogenistas, poligenistas y evolucionistas (siglo XVIII y XIX)”, *Helius*, 3(2), 1, 508-562.
- Daston, Lorraine. (2016). “History of Science Without Structure”. En Robert Richards y Lorraine Daston (eds.), *Kuhn’s Structure of Scientific Revolutions at Fifty: Reflections on a Science Classic*. Chicago: University of Chicago Press (pp. 115-132).
- Fleck, Ludwik (1986). *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*. Madrid: Alianza.
- Freudenthal, Gad y Löwy, Ilana (1988). “Ludwik Fleck’s Roles in Society: A Case Study Using Joseph Ben-David’s Paradigm for a Sociology of Knowledge”. *Social Studies of Science*, 18, 625-651.
- Giri, Leandro y Giri, Matías (2020). “Recuperando un programa kuhniano en historia de la ciencia”, *Cuadernos de Filosofía*, 38, 75-98. <https://doi.org/10.29393/CF38-3LMRP20003>
- Gould, Stephen Jay (1988). *La falsa medida del hombre*. Buenos Aires: Orbis.
- Hoyningen-Huene, Paul (2012). “Philosophical Elements in Thomas Kuhn’s Historiography of Science”, *Theoria*, 75, 281-292.
- Kuhn, Thomas (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lakatos, Imre (1987). “Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales”. En Imre Lakatos (ed.), *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Madrid: Tecnos (pp. 9-78).
- Leguizamón, Juan Martín (1876). “Carta sobre la exploración de la Patagonia”, *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, I, 67-76.
- Lista, Ramón (1878). “Viajes a la Patagonia setentrional”, *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, VI, 11-19.
- Montserrat, Marcelo (1993). “Sarmiento y los fundamentos de su política científica”. En Miguel de Asúa (ed.), *La ciencia argentina: perspectivas históricas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Moreno, Francisco (1881). “Antropología y arqueología”, *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, XII, 160-173 y 193-207.
- Moreno, Francisco (1882A). “Patagonia. Resto de un antiguo continente hoy sumergido”, *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, XIV, 97-131.
- Moreno, Francisco (1882B). “El origen del hombre sud-americano. Razas y civilizaciones de este continente”, *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, XIV, 182-223.

- Moulines, Ulises (1986). "Filosofía de la ciencia - Historiografía de la ciencia: ¿dos caras de la misma medalla?". En *Actas del III Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias*. San Sebastián: Sociedad Española de Historia de las Ciencias (pp. 53-66).
- Nickles, Thomas (1986). "Remarks on the use of History as Evidence", *Synthese*, 69(2), 253-266.
- Podgorny, Irina (1999). "La Patagonia como santuario natural de la ciencia finisecular", *Redes*, 6(14), 157-176.
- Quijada, Mónica (1998). "Ancestros, ciudadanos, piezas de museo. Francisco P. Moreno y la articulación del indígena en la construcción nacional argentina (siglo XIX)", *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. 9(2), s/p.
- Quatrefagues, Armand de y Hamy, Ernest-Théodore (1972). *Crania Ethnica: les cranes des races humaines*. París: J.B. Ballière et Fils.
- Salgado, Leonardo y Navarro Floria, Pedro (2004). "Hermann Burmeister y su Historia de la Creación: idealismo, materialismo y empirismo en el credo de la primera ciencia argentina". En Pedro Navarro Floria (comp.), *Patagonia, ciencia y conquista. La mirada de la primera comunidad científica argentina*. Río Negro: Centro de Estudios Patagónicos (pp. 37-62).
- Sociedad Científica Argentina (1876). "Antecedentes sobre el origen y fundación de la Sociedad", *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, I(I), 5-13.
- Symotiuk, Stefan (1983). "Two Sociologies of Knowledge: L. Fleck – T. Bilikiewicz". *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, 3-4, 569-582.
- Terán, Oscar (2008). *Historia de las ideas en Argentina. Diez lecciones iniciales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Weinberg, Félix (1967). *El salón literario de 1837*. Buenos Aires: Hachette.
- White, Kevin (1993). "Ludwik Fleck and the Foundations of the Sociology of Medical Knowledge", *Explorations in Knowledge*, 10, 1-21.
- White, Guillermo (1884). "Conferencia 12 Aniversario de la Sociedad Científica Argentina", *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, XIII, 49-74.
- Zeballos, Estanislao (1876). "Estudio geológico sobre la provincia de Buenos Aires", *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, II, 258-268.

Controversias entre las teorías atómica y molecular en el siglo XIX. Una mirada desde la epistemología de Popper

Rubén Barrios (UNT)

Martín De Boeck (UNT)

Resumen: En el siguiente trabajo, consideraremos las ideas aportadas por Dalton (1766-1844), Gay Lussac (1778-1850), Avogadro (1776-1856) y Cannizzaro (1826-1910) en la polémica en torno a la existencia de los átomos y las moléculas. A la hora de exponer sus ideas, utilizaremos el esquema evolucionista de la epistemología popperiana para caracterizar la “lógica de la situación” o “estado de una discusión”. Optamos por aplicar el modelo propuesto por Popper, entre otros posibles, simplemente para constatar si el caso considerado puede ser utilizado exitosamente como un caso para ilustrar la aplicación de la metodología de Popper en los cursos de filosofía de las ciencias pertenecientes a los profesorados de química.

Palabras clave: epistemología popperiana; teoría atómica; Dalton; Gay Lussac; Avogadro; Cannizzaro.

Introducción

La teoría que especifica la formación de estructuras de dos o más átomos iguales surgió de la hipótesis de Avogadro y mantuvo serias inconsistencias hasta el siglo XX. Aún en la actualidad no está clara la delimitación entre la organización molecular y la atómica. Desde las diferentes propuestas en filosofía de la ciencia, fue especialmente Popper quien resaltó que la ciencia empieza con problemas, dado que una teoría es, principalmente, una tentativa a la resolución de un problema, y la eliminación crítica de errores lleva a la emergencia de nuevos problemas (1991, 271-272). Creemos que la explicación popperiana de una dialéctica de resolución de problemas nos permite caracterizar en una situación histórica particular como la resolución de un problema lleva a la emergencia de otros nuevos que previamente no fueron contemplados.

Así, en el siguiente trabajo, consideraremos las ideas aportadas por Dalton (1766-1844), Gay Lussac (1778-1850), Avogadro (1776-1856) y Cannizzaro (1826-1910) en la polémica en torno a la existencia de los átomos y las moléculas. A la hora de exponer las ideas de estos pilares de la teoría atómica, utilizaremos el esquema evolucionista de la epistemología popperiana para caracterizar la “lógica de la situación” o “estado de una discusión”, que podría representarse del siguiente modo: $P_1 - TT - EE - P_2$ (Popper, 2001, pp. 111-120). Optamos por

aplicar el modelo propuesto por Popper, entre otros posibles, simplemente para constatar si el caso considerado puede ser utilizado exitosamente como un caso para ilustrar la aplicación de la metodología de Popper en los cursos de filosofía de las ciencias pertenecientes a los profesorado de química.

El desarrollo de la teoría atómica en el siglo XIX

Inicialmente, fue Dalton el que, para resolver problemas meteorológicos, entre 1803 y 1806, enfocó sus explicaciones teniendo en cuenta hipótesis que resaltan aspectos discontinuos en la materia. En este sentido, estaba de acuerdo con los conceptos de elemento y compuesto que había propuesto Lavoisier. La idea fundamental reside en partir de la tesis de que un elemento no se descompone más porque está hecho de un solo tipo de átomo. Por ende, un compuesto está hecho de varios tipos de átomos.

En su teoría atómica identificó para cada elemento químico un átomo caracterizado por su peso. Desde este lugar, pudo explicar las proporciones constantes de los elementos en los compuestos y, a su vez, predijo la ley de las proporciones múltiples. Estos dos hechos marcaron el éxito inicial de la teoría, diferenciando átomos simples de compuestos. Por ende, los átomos no pueden ser creados ni destruidos, y toda sustancia es el producto de recombinaciones de átomos.

Ahora bien, la pregunta que motivó a Dalton, interesado por la meteorología, fue la siguiente: ¿Por qué las solubilidades en agua de los diferentes gases presentes en la atmósfera son distintas? Utilizando el esquema de la epistemología popperiana, podríamos representar a este problema como P₁. Para resolver esta cuestión, Dalton propone la siguiente teoría tentativa (TT): Las partículas de los elementos (átomos) tienen distintos pesos. La solubilidad es mayor cuando más pesado es un átomo.

Partiendo de esta hipótesis, determina las proporciones en la que se combinan los elementos presentes en el aire, y a partir de estos datos, construye la primera tabla de pesos atómicos. El peso atómico en la tabla diseñada por Dalton es un peso atómico relativo: por ejemplo, en el agua hay ocho gramos de oxígeno por cada gramo de hidrógeno. Así, podría considerarse como parte del proceso de prueba y eliminación de errores (EE) de la hipótesis los intentos de Dalton de determinar los pesos atómicos relativos a partir de las composiciones de los compuestos tomando como referencia el peso atómico del hidrógeno. En este proceso también debe considerarse la presunción de Dalton sobre la existencia de un “principio de simplicidad”, que suponía que, ante dos elementos que sean capaces de combinarse para dar lugar a más de un compuesto, para una misma masa de uno de los elementos presentes en el

compuesto la masa del otro debe ser doble, triple, etc. Expresado en símbolos, podríamos decir que las combinaciones que Dalton consideraba podrían representarse del siguiente modo: AB, AB₂, AB₃, etc.

La aparente regularidad de este fenómeno motivó a la comunidad de químicos a determinar el peso relativo de los elementos que componen todas las sustancias conocidas. De ser cierta la teoría, debería ser posible determinar la composición exacta de cada sustancia mediante fórmulas. Sin embargo, la teoría de Dalton tenía que afrontar el problema de que la determinación de los pesos atómicos no era independiente de las fórmulas presupuestas para cada una de las sustancias. Por ejemplo, si se asume que el agua tiene la fórmula HO, y tomando el hidrógeno como la unidad de referencia, el oxígeno tiene un peso atómico de 8, pero si se considera que es H₂O, el peso atómico debería ser 16, y si fuese HO₂, el peso del oxígeno debería ser de 4 unidades (Brock 1998, 135-137). Así, podríamos dejar formulado el problema (P₂) que deja el intento de extraer las consecuencias de la teoría tentativa como sigue: ¿Cómo determinar los pesos atómicos de todos los elementos? ¿Por qué en diferentes determinaciones se obtienen múltiplos?

El químico francés Gay Lussac tomará muestras de aire a diferentes alturas con el fin de determinar exactamente en qué proporción de volúmenes reaccionan el oxígeno con el hidrógeno. ¿Es litro a litro o se lleva a cabo en otra proporción? Utilizando oxígeno puro para analizar esta reacción, determina que es necesario el doble de hidrógeno que de oxígeno. Aparentemente esta relación de números enteros y pequeños era una generalización: los gases reaccionan entre sí en proporciones de números enteros y pequeños.

El problema que se planteaba para la teoría atómica a partir de esta generalización fue que los resultados de Gay - Lussac indican que volúmenes iguales de gases diferentes, bajo las mismas condiciones de temperatura y presión, deberían tener la misma cantidad de átomos. Para Dalton, tal cosa resultaba inaceptable, y por ende, se vio obligado a rechazar los resultados de Gay - Lussac. El motivo de este rechazo consistía en que, para cumplirse, las partículas de los gases (átomos) tendrían que dividirse. Por ejemplo, para el caso de la síntesis de agua, si *n* fuese el número de partículas en una unidad de volumen, las partículas de oxígeno tendrían que dividirse con el fin de producir dos partículas de agua que ocuparan dos volúmenes. Esto iba en contra del principio de simplicidad estipulado por Dalton (Brock, 1998, p. 152).

Como señala Rocke (2012, 129) en su estudio introductorio a la obra de Dalton, los tamaños de las partículas que componen los gases tenían que ser diferentes, por lo que cuando se mezcla un gas con otro, el fenómeno de difusión se explica por la fuerza de repulsión que provoca el calor. Para Dalton, el calórico actuaba como una atmósfera que rodeaba los átomos,

y ejercía el rol de fuerza repulsiva entre ellos. Ahora bien, como resultado de esta polémica, se produjo cierta cuota de escepticismo en la comunidad de químicos en torno a la existencia de los átomos (Brock, 1998, pp. 153-155).

En este contexto, Avogadro sugirió que la ley de Gay-Lussac podía resolverse suponiendo que volúmenes iguales de gases distintos, medidos en idénticas condiciones, contenían el mismo número de partículas. Así, podríamos sintetizar el problema de partida de Avogadro (P_1) de la siguiente manera: ¿Por qué los gases cuando se combinan lo hacen en una relación de volúmenes de números enteros y pequeños? (Determinaciones de Gay - Lussac). ¿Es posible conciliar la teoría atómica de Dalton con los volúmenes de Gay-Lussac teniendo en cuenta que para Dalton volúmenes iguales de gases distintos no pueden tener el mismo número de partículas, debido a que éstas tienen peso y tamaño diferentes? Así, se propone una distinción entre la noción de molécula y la de átomo. La primera difería de la de segunda puesto que con ella se quería aludir a la posibilidad de que estuviese conformada por lo menos por dos átomos idénticos unidos. Por ejemplo, los átomos de oxígeno podrían estar unidos de a dos, tres, cuatro, etc.

Utilizando el esquema de Popper, sería conveniente sintetizar los aportes de Avogadro distinguiendo en el conjunto de teorías tentativas (TT) dos hipótesis diferentes:

H1) El volumen de un gas está determinado por las distancias de separación entre las partículas, por lo tanto, volúmenes iguales de gases diferentes en las mismas condiciones tienen el mismo número de partículas;

H2) Se puede explicar la relación de volúmenes en las reacciones químicas con gases si en vez de tomar átomos separados para los elementos se consideran que están agrupados. Los átomos de oxígeno podrían estar unidos de a dos, tres, etc.

Así, podría decirse que los gases están hechos de partículas poliatómicas en vez de átomos sueltos. Debe remarcarse que la hipótesis de Avogadro fue recibida con mucho escepticismo al momento de proponerse en 1811. Desde el esquema propuesto por Popper, podemos destacar que no ofreció un procedimiento de crítica para eliminar potenciales errores extrayendo consecuencias observacionales (EE), y además, debemos considerar que al problema de las fórmulas desconocidas de los elementos proveniente de la teoría de Dalton, se sumaba ahora (P_2) el del desconocimiento de la fórmula para los elementos. Además, debe mencionarse que Avogadro no propuso ninguna explicación para la hipotética unión de átomos iguales (Brock, 1998, p. 153).

A pesar de estas dificultades, se hallaron nuevos elementos por la aplicación de la electricidad para la descomposición de compuestos químicos por parte de Humphry Davy. Sin

embargo, la terminología utilizada por los químicos seguía siendo confusa, siendo utilizados los términos “átomo” y “molécula” a veces como términos sinónimos. Por este motivo, Kekulé organiza el primer congreso de ciencia celebrado en 1860 en Karlsruhe (Alemania). Entre los objetivos del congreso figura el de arribar a acuerdos sobre definiciones precisas de átomo, molécula, peso atómico (Cannizzaro, 2009, pp. 71-79).

Es en este marco en el que se destaca la ponencia de Estalislao Cannizzaro. El profesor de química italiano encaró el problema teniendo en cuenta las hipótesis de Avogadro. Adoptando como marco la teoría atómica de Dalton, partió del problema de cómo obtener pesos atómicos que sean constantes (P_1). Asumió como teorías tentativas (TT) las dos hipótesis que habría propuesto Avogadro. Pero, a diferencia de su compatriota, sugirió una manera de someter a crítica las hipótesis. Dado que, si se toman volúmenes iguales de gases diferentes conformados por los mismos elementos, y se miden sus pesos, el peso de cada elemento tiene que ser proporcional al número de átomos presentes en el compuesto. Considerando ahora aquel compuesto que tenga menor peso para un elemento determinado, se podría asumir, provisionalmente, que este compuesto posee un sólo átomo de ese elemento. Adoptando el esquema popperiano de la lógica de la situación objetiva, podemos considerar este proceso como un procedimiento crítico de eliminación de errores (EE) en torno a las hipótesis de Avogadro. En otras palabras, se comparó los pesos de cada elemento en un volumen gaseoso fijo de distintos compuestos con el fin de encontrar una solución al problema de los pesos atómicos, buscando compatibilizar la teoría atómica de Dalton con las hipótesis de Avogadro (Cannizzaro, 2009, pp. 15-33).

Utilizando este método, Cannizzaro fue capaz de determinar, por ejemplo, fórmulas para las moléculas de hidrógeno (H_2), oxígeno (O_2), agua (H_2O) y amoníaco (NH_3), entre otras, que actualmente se consideran correctas.

Por último, podemos señalar que la propuesta de Cannizzaro deja problemas sin respuesta, los de cómo se unen átomos idénticos, y si hay un límite para la cantidad de átomos idénticos que pueden integrar una molécula (P_2). Estos problemas planteados desde la plataforma conceptual y empírica alcanzada por Cannizzaro sentaron las bases para los desarrollos más importantes de la química durante el último tercio del siglo XIX y principios del siglo XX.

Conclusiones

Como remarcamos inicialmente, Popper describe el proceso de conocimiento como una dialéctica de conjeturas y refutaciones a partir de problemas específicos, proceso que lleva a

modificar la situación lógica objetiva del conocimiento una vez que las teorías tentativas resuelven los problemas pero, a partir de extraer consecuencias lógicas a partir de ellas, se presentan otros nuevos. Esto se explica si se aclara a su vez que el conocimiento es entendido como un objeto social autónomo producido por los humanos, siempre y cuando haya sido objetivado en un lenguaje público, y por ende, perteneciente a lo que denomina “Mundo 3”. Es en este sentido que entendemos que Popper busca elaborar y defender una epistemología sin sujeto cognoscente, o mejor dicho, no dependiente de ningún individuo en particular (2001, pp. 111-120).

Creemos que el episodio considerado se ajusta en buena medida al esquema propuesto por Popper, y puede ser utilizado por ende con éxito para ilustrar la aplicación de su lógica de la investigación científica en los cursos de filosofía de las ciencias del profesorado de química. Creemos que la estrategia de articular estudios de caso de la historia de la química con las perspectivas historiográficas implicadas en las diferentes propuestas epistemológicas resulta la estrategia más eficiente para acercar, de forma simultánea, distintos episodios de las teorías químicas del pasado junto a las construcciones teóricas de los filósofos clásicos de la ciencia.

De hecho, para el caso considerado creemos que la aplicación del modelo de Popper resulta útil para explicar además la reticencia inicial de la comunidad de químicos en torno a la aceptación de las hipótesis de Avogadro. Como dijimos, el químico italiano, a diferencia de su compatriota Cannizzaro, no fue capaz de ofrecer algún procedimiento para poner a prueba sus hipótesis, sometiéndolas a crítica. Esto también ilustra la idea de Popper de que el rigor de las pruebas a las que puede ser sometida la hipótesis aumenta, en caso de superarlas, su grado de corroborabilidad. De este modo, desde el marco de la teoría popperiana, sería justo decir que la propuesta final de Cannizzaro, dentro de la secuencia de propuestas consideradas, representa un progreso en la situación lógica objetiva, y podría ajustarse a la caracterización de progreso científico que realiza Popper en torno al concepto de “verosimilitud”. Básicamente, aunque se asuma que la verdad no pueda ser alcanzada, podemos decir que una teoría es más verosímil que otra, según Popper, el contenido de verdad (corroboraciones) de T_2 excede al de T_1 , pero no así su contenido de falsedad (hipótesis falsadoras), o bien cuando el contenido de falsedad de T_1 , pero no su contenido de verdad, excede a T_2 .

Referencias bibliográficas

Brock, W. (1998). *Historia de la química*. Madrid: Alianza.

Cannizzaro, E. (2009). *Compendio de filosofía química*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Dalton, J. (2012). *El atomismo en química. Un nuevo sistema de filosofía química* (ed. a cargo de Inés Pellón González). Alicante: Universidad de Alicante.

Popper, K. (1991). *Conjeturas y refutaciones*. Buenos Aires: Paidós.

Popper, K. (2001). *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos.

Escuchar al loco

Mateo Santillán Castro (UNC)

Resumen: Este trabajo se ocupa de presentar y evaluar las razones que condujeron a Foucault (2007) a sostener que, durante el nacimiento del alienismo y la psiquiatría, los enfermos mentales no fueron escuchados por parte de los primeros psiquiatras, y las razones que condujeron a Huertas (2012) a sostener que sí lo fueron. Además, se muestra cómo estas dos tesis se enmarcan en los modelos hermenéuticos del control social y terapéutico, respectivamente.

Palabras clave: alienismo; Foucault; psiquiatría; manicomios.

Introducción

Mientras que Foucault (2007) creyó que los enfermos mentales (alienados) no fueron escuchados por parte de los primeros psiquiatras (alienistas), Huertas (2012, pp. 137-160) cree que sí lo fueron. Que la palabra del paciente no tenga demasiada importancia en algunas especialidades de la medicina, como la cardiología, la gastroenterología, etc., quizás no sea una cuestión tan grave, pero, al tratarse la psiquiatría de una especialidad médica que vela por la salud mental del paciente, la acusación de Foucault se vuelve mucho más polémica.

En este artículo intentaré poner sobre la mesa las razones que condujeron a Foucault y a Huertas a realizar dichas afirmaciones. Como veremos, el modelo hermenéutico adoptado por cada autor los condujo a interpretar los mismos hechos históricos de maneras diferentes, y, en consecuencia, a defender tesis contrarias.

Modelo del control social

De acuerdo con Huertas (2012), Foucault escribió su historia del alienismo francés decimonónico siguiendo un modelo hermenéutico que podemos llamar “Modelo del control social” (pp. 15-33). A la luz de este modelo, la psiquiatría, en tanto especialidad médica, surgió como una estructura de saber-poder cuya función primaria fue la de *disciplinar* las subjetividades de los enfermos mentales. Es decir, la intención primaria de los primeros psiquiatras no fue la de *curar* a los internos, sino la de *normalizarlos*. En términos generales, este modelo hermenéutico sostiene que los alienistas no tuvieron una intención genuinamente

terapéutica para con los alienados, y compara su labor con la labor de los guardianes de un campo de concentración (Huertas, 2012, p. 9).

La cura y la terapéutica de los enfermos mentales son efectos secundarios, colaterales, pues la intención primera de los primeros psiquiatras era la dominación de sus pacientes. Al igual que otros espacios disciplinarios como las cárceles, los hospitales, los reformatorios, las escuelas, las fábricas y los cuarteles, los manicomios, para Foucault, son espacios de control cuya función primaria fue la de disciplinar, dominar y normalizar la subjetividad de sus residentes. Por esta razón, podemos sostener que, para Foucault, la historia de la locura es, en realidad, un epígrafe de la historia del control social (Huertas, 2012, pp. 16 y 28).

¿En qué consistía esta dominación y este sojuzgamiento por parte del poder psiquiátrico? Dicho muy simplemente, la locura del enfermo mental estaba animada por un deseo malo y enfermo que él tenía (Foucault, 2007, p. 204). De acuerdo con esto, sería la domesticación de ese deseo lo que volvería cuerdo al loco, pues ese deseo suyo lo desviaba de la normalidad. De esta manera, el loco debía ser sometido y apremiado por tener un deseo malo y enfermo que era inadmisibile, y su voluntad insurrecta debía ser domesticada, aun cuando esto le causara dolor. Si una fuerza propia no se exterioriza sino que se vuelve hacia adentro, entonces esa fuerza ejerce dolor contra uno mismo.

Entonces, la tesis de Foucault de que los enfermos mentales no fueron escuchados por parte de los primeros psiquiatras se enmarca en esta interpretación pesimista que el historiador francés tuvo sobre la psiquiatría en tanto especialidad médica, a saber: como una estructura de saber-poder cuya función primaria fue la de disciplinar las subjetividades de los enfermos mentales, más que curarlos. Consideremos cinco posibles razones que condujeron al autor a defender esa tesis.

1) *Mentalidad anatomoclínica*. La primera razón para creer que los enfermos mentales no fueron escuchados por parte de los primeros psiquiatras es la mentalidad anatomoclínica que tenían los alienistas. Según ellos, la mejor forma de diagnosticar un paciente era esperar hasta su muerte, pues de esa manera se podría realizar una autopsia que les permitiera inferir qué enfermedad mental tenía a partir de las lesiones anatómicas que eran fruto de las somatizaciones. Entonces, si era necesario esperar hasta que el paciente estuviera muerto para poder diagnosticarlo, concluyentemente, su testimonio, es decir, lo que él en primera persona podía afirmar que sentía, no era en absoluto tenido en cuenta para el diagnóstico (Huertas, 2012, p. 26).

Inferir las enfermedades mentales a partir de las lesiones anatómicas tiene su razón de ser en cierta concepción somaticista de la locura que tuvo el primer alienismo. De acuerdo con

esta, la locura, en sus distintas formas, era una enfermedad corporal, y como tal debía ser tratada, a través de la medicación (Huertas, 2012, p. 26). Como los alienistas esperaban hasta la muerte del enfermo para *mirar* cuáles habían sido sus somatizaciones, desarrollaron una “clínica de la mirada” que se opone a la “clínica de la escucha” que hubieran desarrollado si los hubieran escuchado en vida (Huertas, 2012, p. 26).

2) *Anamnesis*. Podría sostenerse que el interrogatorio inicial al cual eran sometidos los pacientes debería considerarse –contrariamente a la tesis de Foucault– un caso de escucha terapéutica genuina, pero no creo que esto sea así. Esta anamnesis consistía en la exploración que realizaba el alienista mediante preguntas específicas al alienado durante su primera toma de contacto con el objetivo de identificarlo, averiguar sus enfermedades y síntomas actuales, su historial y aquellas cuestiones ambientales, familiares y personales más destacables.

Esta entrevista inicial era de carácter obligatorio. El loco estaba obligado a decir su nombre, a expresar su identidad, a contar su pasado, a recitar su biografía en primera persona. Si el paciente no aceptaba responder a este interrogatorio, entonces era castigado. Por ejemplo, Leuret amenazaba con ocho cubos de agua a su paciente si no contaba su historia de vida (Foucault, 2007, p. 203).

Para mí, la anamnesis no puede ser considerada como un caso de escucha terapéutica genuina pues su carácter obligatorio arrasa con su carácter dialógico y viola el derecho a la privacidad de los pacientes. Los pacientes debían contar con la posibilidad de expresarse, *si así lo desearan*. Si un paciente no quisiera hacer pública alguna cuestión de índole privada, entonces no debería ser forzado a hacerlo. La expresión es un derecho, no una obligación.

Por otro lado, los pacientes eran expuestos, junto a sus historias de vida y sus enfermedades mentales, frente a los alumnos de medicina que realizaban sus prácticas en los manicomios (Foucault, 2007, p. 220). Durante el alienismo francés decimonónico, los manicomios funcionaban como hospitales universitarios, y si el paciente se negaba a contar su historia de vida, entonces el médico la contaría él mismo frente al resto de los alumnos en otro acto de avasallamiento de la privacidad del paciente y de no cumplimiento del secreto profesional.

Además, en el interrogatorio se le mentía y se manipulaba al loco –actos que no son propios de un caso de escucha terapéutica genuina–. Como señala Pinel, durante el interrogatorio el alienista debía fingir que no sabía muchas cosas sobre la historia de vida del paciente con el fin de detectar cuando este último mintiera. Es decir, el alienista ya sabía las respuestas a las preguntas que le hacía al alienado, pues se las hacía con el único fin de ponerlo a prueba y averiguar si mentía o no (Foucault, 2007, p. 216). Entonces, el interrogatorio se

trataba muchas veces de un diálogo mentiroso y superfluo, pues el alienista ya contaba con la información por la que preguntaba.

A su vez, para Esquirol el interrogatorio debía ser conducido de tal manera que el paciente no hilvanara lo que él quería sino que respondiera a las preguntas. Esta manipulación del diálogo se contrasta con la técnica del psicoanálisis, de acuerdo con la cual el paciente debe expresar libremente todos sus pensamientos, emociones y deseos, sin interrupciones por parte del analista.

Luego de todo esto, ¿podemos considerar a la anamnesis como un caso de escucha terapéutica genuina por parte de los primeros psiquiatras? No lo creo.

3) *Reconocer la locura propia*. Según Foucault (2007), uno de los objetivos del tratamiento moral de los primeros psiquiatras era que el alienado reconociera la realidad de su enfermedad mental, esto es, que admitiera que efectivamente padecía esa enfermedad (p. 203). Para esto, se debía forzar al loco a abandonar cualquier denegación de su propia locura. Por ejemplo, Leuret les imponía a sus pacientes la necesidad de admitir que estaban verdaderamente enfermos, que tenían un estatus de enfermos. El sujeto debía someterse a esa verdad.

Aunque muchas oraciones emitidas podían dar cuenta de este reconocimiento de la locura propia, algunas emisiones canónicas eran “Estoy loco”, “Soy un melancólico”, “Tengo histeria”, etc. Si el loco realizaba algunas de estas emisiones, entonces se podía afirmar que el objetivo se había logrado.

Sin embargo, para mí no se podría argüir que los alienistas escucharon genuinamente a sus pacientes cuando estos últimos realizaban ese tipo de emisiones, ni se podría argüir que los diagnósticos de los alienistas simplemente se limitaron a atribuirles a los pacientes aquellas enfermedades mentales que los pacientes ya habían reconocido por cuenta propia que tenían. Es decir, no se podría argüir que los alienistas basaban sus diagnósticos en las emisiones realizadas por los locos. Si lo que acabo de decir es correcto, entonces los alienistas no podían lavarse las manos y sostener que los mismos alienados reconocían sus enfermedades mentales, pues estos no eran reconocimientos genuinos, sino que los alienados eran forzados a realizar esas emisiones.

En realidad, los pacientes estaban *obligados* a reconocer sus enfermedades mentales. *Debían* dejarse arrancar de sí mismos la confesión final de su locura, *debían* aceptar que su deseo era malo y enfermo, y que estaba en la raíz de su enfermedad (Foucault, 2007, p. 221).

4) *Tiempo dedicado a la escucha*. Los enfermos mentales no fueron escuchados por parte de los primeros psiquiatras pues estos últimos no le dedicaban el tiempo suficiente como para desarrollar una terapia basada en la escucha. Leuret, por ejemplo, recordaba que, en un

manicomio común, un alienista podía dedicar como máximo 37 minutos anuales a cada alienado (Foucault, 2007, p. 208). Debido a la cantidad de pacientes que había en algunos establecimientos como el Hospital Bicêtre, el alienista podía dedicarle, como máximo, 18 minutos anuales a cada paciente.

Las terapias para enfermedades mentales basadas en la escucha, en cambio, requieren de mucho más tiempo. Tan solo una sesión de psicoanálisis puede durar 45 minutos, y el tratamiento completo puede durar varios años de sesiones semanales o quincenales. Por esta razón, se ha creído que el loco comenzó a ser escuchado realmente con el surgimiento del psicoanálisis (Huertas, 2012, p. 26).

A su vez, la falta de tiempo para *escuchar* contrastaba con la facilidad de *mirar*. De acuerdo con Foucault (2007), la arquitectura de los manicomios estaba diseñada de tal manera que el alienista pudiera estar virtualmente en todos lados, de tal manera que pudiera ver la situación de cada paciente de un vistazo, con una sola caminata (p. 213). El alienista debía poder ver todo, y aquello que no alcanzaba a ver, debía ser visto por sus vigilantes. Esta omnipresencia del alienista en el manicomio ocurría a cada instante y perpetuamente. Entonces, esta facilidad de captar de un vistazo la situación de cada paciente contrastaba con la complejidad de escucharlos a lo largo de un periodo más largo, y nos encontramos nuevamente con una clínica de la mirada, más que con una clínica de la escucha.

5) *Tipo de diálogo*. Del poco diálogo que parece haber habido entre el alienista y el alienado se puede afirmar que no se trataba de un diálogo entre pares e iguales, simétrico y horizontal. El alienista era, para Foucault, un foco de poder absoluto, y, en tanto tal, siempre tenía un poder insoslayable y superior al del alienado. Por esta razón, un diálogo entre pares e iguales, simétrico y horizontal era imposible. Mientras que las emisiones del alienista eran consideradas como verdades aceptadas por todos, las del alienado no, y, de hecho, este último no podía recusar ni cuestionar al alienista. A raíz de esto, Foucault (2007) sostiene que el alienista era “poseedor de la verdad” (p. 218).

Durante la anamnesis, cada respuesta del alienado era significativa dentro de un campo de saber ya constituido por completo dentro de la mente del alienista (Foucault, 2007, p. 217). Es decir, las emisiones del loco no eran interpretadas *en sus propios términos*, sino a través del marco nosográfico del alienista. Este último se dirigía al loco con sus categorías en mano con el único fin de amoldarlo a ellas. En este sentido, los alienistas eran poseedores de un saber que lo aplicaban a los alienados.

De acuerdo con todo esto, si un diálogo entre pares e iguales, simétrico y horizontal, es necesario para que se produzca una escucha terapéutica genuina, entonces ni siquiera el poco

diálogo que parece haber habido entre el alienista y el alienado apoya la tesis de que los enfermos mentales sí fueron escuchados por parte de los primeros psiquiatras.

Por estas cinco consideraciones, podemos afirmar que, de acuerdo con el modelo hermenéutico del control social, los enfermos mentales *no* fueron escuchados por parte de los primeros psiquiatras.

Modelo del tratamiento

Si bien la dominación, tal y como la reconoció Foucault, estuvo presente en los manicomios, de acuerdo con el modelo hermenéutico llamado “Modelo del tratamiento”, en estos establecimientos también se realizaron terapias (Huertas, 2012, p. 34). Según este modelo, la intención primaria de los primeros psiquiatras no fue la de disciplinar a sus pacientes, sino la de comprender qué les ocurría y curarlos. Para lograr esta cura, a su vez, los alienistas no pudieron prescindir de la palabra del loco, razón por la cual los enfermos mentales sí fueron escuchados por parte de los primeros psiquiatras.

El tratamiento moral surgió, entonces, como un método terapéutico específico destinado a los sujetos con alienación mental. Para Swain, el tratamiento moral constituyó, al menos en el pensamiento de los primeros alienistas, una posibilidad de *cura* para los pacientes (Huertas, 2012, p. 45). De acuerdo con esto, el manicomio es entendido como un establecimiento *terapéutico*, no necesariamente represor (como un campo de concentración). Este establecimiento no está exento de contradicciones o de malas prácticas, pero “conceptualmente” y sobre el papel, no estaría diseñado originariamente como un lugar disciplinario de control social.

Que la función primaria de la naciente psiquiatría fue la de comprender clínicamente a los alienados para proporcionarles una terapia que los cure lo atestigua la nueva concepción de la locura que surgió con el alienismo mismo (Huertas, 2012, p. 50). Dicha concepción de la locura anticipó el pensamiento de Hegel y es contraria a las ideas de Kant. De acuerdo con este último, cuando una persona está loca pierde completamente la razón, mientras que para aquel primero la locura es siempre parcial, quedando siempre un resto de razón en el alienado que permite su tratamiento y cura (la restitución total de la razón). La postura de Pinel era análoga a la de Hegel, y de hecho Huertas (2012) afirma que Hegel leyó y alabó a Pinel (p. 49). Para Pinel, el alienado todavía conservaba un núcleo inalienable de humanidad que posibilitaba el tratamiento moral. Debido a que la alienación nunca es total, el alienado todavía posee cierta voluntad y libertad de acción, no todo el tiempo, pero en algunos momentos.

El hecho de que el sujeto alienado preservara un resto de racionalidad es la condición de posibilidad del tratamiento moral. De acuerdo con Goldstein, si hubiera una oposición estricta entre razón y locura, entonces la cura no sería posible (Huertas, 2012, p. 47). Deberíamos, en cambio, concebir al loco no como una alteridad sino en un continuo con el cuerdo, con el cual comparte las mismas estructuras mentales. Es decir, hay un camino de vuelta desde la locura, pues el loco nunca está completamente loco.

Entonces, la psiquiatría y el manicomio surgieron, más que como una estructura de saber-poder cuya función primaria era la de disciplinar las subjetividades de los pacientes, como una especialidad médica que buscaba *curar* a los pacientes, y el marco doctrinal de los primeros alienistas da cuenta de ello. Además, Huertas cree que es un hecho comprobado que los enfermos mentales sí fueron escuchados por parte de los primeros psiquiatras, y que fue esta escucha por parte de los segundos la que posibilitó la cura de los primeros. Consideremos las razones que el autor presenta a favor de esta creencia.

1) *Hacerse escuchar*. Según Huertas (2012), los alienados fueron capaces de hacerse escuchar en distintas instancias: “para negociar diagnósticos, tratamientos y normas de vida en el interior del manicomio, o bien denunciar abusos o negarse a hacer laborterapia o a someterse a hipnosis por considerar que dicha técnica invadía su intimidad” (pp. 26-27). Un ejemplo concreto de este acto de hacerse escuchar fueron las cartas que los pacientes redactaban dirigidas al director del manicomio. Se trataba de cartas respetuosas, pero que exigían comprensión ante la autoridad del experto que decidirá sobre su vida.

Sin embargo, para mí, que los alienados se hayan hecho escuchar no es lo mismo que los alienistas los hayan escuchado desde un comienzo. Este último caso se trataría de una predisposición por parte de los primeros psiquiatras a escuchar a sus pacientes, mientras que el primer caso se trataría, más bien, de que los pacientes tuvieron ellos mismos que llamar la atención de sus alienistas con el fin de ser considerados. Es decir, la necesidad de tener que hacerse escuchar pone de manifiesto que los alienistas no iban de buena gana a preguntarles a sus pacientes con cuál tratamiento se sentían cómodos o cuáles debían ser las normas de vida en el interior del manicomio, sino que imponían sus propias creencias. Es a raíz de esta imposición que algunos pacientes se alzaron en protesta. Si los alienados tuvieron que protestar y hacerse escuchar, entonces fue un hecho de que los alienistas no tuvieron la intención de escucharlos, y por eso aquellos se vieron en la necesidad de alzar su voz. Entonces, para mí, más que un *ejemplo* que apoya su tesis de que los enfermos mentales sí fueron escuchados por parte de los primeros psiquiatras, el hecho de que los alienados se hayan tenido que hacer escuchar es, en realidad, un *contraejemplo* a esa tesis de Huertas.

2) *Diagnósticos*. Según Huertas (2012), los internos sí fueron escuchados pues las expresiones que ellos utilizaban formaban parte del diagnóstico (p. 145). De acuerdo con el modelo hermenéutico del tratamiento, los alienistas desarrollaron una clínica de la subjetividad y de la escucha del paciente (y no solamente una clínica de la mirada) pues recogían literalmente las expresiones verbales de los últimos y las introducían en las historias clínicas como evidencia de determinada patología.

Un ejemplo de un caso de escucha fue el tratamiento de la alucinación que propusieron Esquirol y Baillarger. Según estos, sólo escuchando al interno el clínico podrá conocer la fenomenología de la alucinación. Entonces, aunque el alienismo entendió las enfermedades mentales como enfermedades corporales, y por eso intentaron encontrar sus causas físicas para medicarlas, la interioridad del sujeto, sus vivencias, su voluntad y su pensamiento debían ser tenidas en cuenta para un tratamiento integral de la locura (Huertas, 2012, pp. 149-150).

Otro ejemplo de que la palabra del loco sí fue relevante al momento de elaborar el diagnóstico fue el caso de las histéricas. Las mentiras de las pacientes diagnosticadas con histeria en la Salpêtrière hacia Charcot podría considerarse como un caso de escucha terapéutica genuina, pues le hicieron construir al famoso médico francés un modelo clínico de verdad que fue discutido y desautorizado (Huertas, 2012, p. 27). En este caso, las enfermas mentales sí fueron escuchadas por parte del médico, pues este último construyó su teoría en base a las mentiras de aquellas. Dado que las pacientes histéricas lograron cuestionar el papel del médico como el encargado de producir la verdad sobre la enfermedad, Foucault las considera las primeras militantes de la antipsiquiatría.

Por lo dicho anteriormente, sobre todo la segunda razón presentada en este apartado (los diagnósticos) le permite afirmar al modelo hermenéutico del tratamiento que los enfermos mentales sí fueron escuchados por parte de los primeros psiquiatras.

Conclusión

La historia que Foucault escribió sobre el nacimiento del alienismo y la psiquiatría quizás tenga muchas cosas cuestionables, pero la tesis de que los enfermos mentales no fueron escuchados por parte de los primeros psiquiatras no se trata precisamente de una de ellas. Sin embargo, Huertas parece estar en lo correcto cuando indica que, al menos para la elaboración de algunos diagnósticos, los locos sí fueron escuchados.

Referencias bibliográficas

Huertas, R. (2012). *Historia cultural de la psiquiatría*. Madrid: Catarata.

Foucault, M. (2007). *El poder psiquiátrico* (Trad. H. Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

El cambio conceptual como problema epistemológico, cognoscitivo y didáctico. Una relectura del trabajo de Strike y Posner de 1992

Alicia Zamudio (UNLa); (UBA)

José Antonio Castorina (UBA); (UNTREF)

Resumen: En 1982 aparece en *Science Education*¹⁵² un artículo que resultaría referencia ineludible de las investigaciones posteriores sobre el “*cambio conceptual*” en el aprendizaje y enseñanza de las ciencias (en adelante CC) y se reconocería en la literatura del campo como enfoque pionero. Strike, Posner, Hewson y Gertzog sientan las bases de una tradición de investigación (Laudan, 1977) proponiendo que las epistemologías del giro historicista, Kuhn en particular, resultan pertinentes para explicar el cambio conceptual como forma de aprendizaje de la ciencia. Sin embargo, en 1992, Strike y Posner revisan las tesis fundamentales de ese artículo: el carácter puramente racional de los procesos de aprendizaje de las ciencias y la versión sustitutiva que entiende al CC como un cambio de paradigma. Pasan de una versión Kuhniana a una inspirada en Toulmin (1971) y la idea relacional de ecología conceptual. En este trabajo recuperamos especialmente el trabajo crítico de 1992, y su aporte a la comprensión del problema del CC en el desarrollo de esta tradición de investigación.

Palabras claves: teorías del cambio conceptual; aprendizaje de la ciencia; tradición de investigación; supuestos ontológicos y epistemológicos; historia de la ciencia.

Introducción

Las investigaciones del cambio conceptual en el aprendizaje (en adelante CC) reconocen una historia de entre cuarenta y cincuenta años. Si bien como señala Vosniadou (2008) es posible distinguir investigaciones de carácter evolutivo - cognitivo (Carey, 1985; Wellman y Gelman, 1992), y otras relacionadas con la enseñanza de las ciencias (Strike et al, 1982, Strike y Posner 1992; Vosniadou, 2005, 2008, 2013; Di Sessa, 2017), en los desarrollos actuales ambas líneas se encuentran entrelazadas, constituyendo el foco de las indagaciones el pasaje de conceptos intuitivos o espontáneos, denominados concepciones alternativas, ingenuas o missconceptions, hacia los conceptos más desarrollados de la ciencia. Al respecto, Vosniadou sintetiza:

la investigación sobre cambio conceptual se ocupa de cómo los conceptos cambian con el aprendizaje y el desarrollo, en diferentes áreas temáticas, enfocándose en explicar las dificultades de los estudiantes en aprender los más avanzados y contra

¹⁵² El artículo “*Accommodation of a Scientific Conception: Toward a Theory of conceptual change*” apareció en el Número 66, volumen 2, de abril de 1982 de *Science Education*

intuitivos conceptos en esas áreas; más precisamente, intentando dar cuenta de la reorganización de sus saberes cotidianos. (Vosniadou; 2013:1. Traducción propia)

En esta historia es posible reconocer con bastante precisión una publicación clave relativa a la enseñanza de las ciencias, en particular de la Física. En efecto, en 1982, George Posner, Kenneth Strike, Peter Hewson y William Gertzog publican en *Science Education* un artículo que resultaría referencia ineludible de las investigaciones posteriores sobre el “cambio conceptual” en el aprendizaje y enseñanza de las ciencias (en adelante CC). Los autores entendieron que las concepciones en torno al desarrollo de la ciencia en la historia, propias de las epistemologías de la segunda mitad del siglo XX, y Kuhn en particular, podían aportar conceptos pertinentes para explicar el cambio conceptual como forma de aprendizaje de conceptos científicos.

A cuarenta años de su publicación, los principales referentes aluden al mencionado artículo como el trabajo pionero, el enfoque clásico. En el primer *Handbook of research on conceptual change* (2008), Vosniadou sostiene: “El trabajo de Posner y otros de 1982 se convirtió en el principal paradigma¹⁵³ que guió la investigación y la práctica en la enseñanza de las ciencias durante muchos años.”(Vosniadou, 2008, p. 22. Trad. Propia) Precursor de una analogía entre cambio científico y aprendizaje de la ciencia, este trabajo ha seguido siendo, a la vez que de referencia, objeto de críticas, especialmente por sus tesis centrales: una concepción del CC en el aprendizaje como un proceso exclusivamente racional, asociada con su asimilación a los procesos de desarrollo histórico de la ciencia; derivada de esta analogía, una poco profunda distinción entre los sujetos de aprendizaje y las comunidades científicas como sujetos de la ciencia; y por haber entendido al CC como cambio por sustitución radical de concepciones, al modo en el que Kuhn entendió el cambio revolucionario entre paradigmas. Esta interpretación dio lugar a pensar al conflicto cognitivo como proceso privilegiado para el cambio, y fundamento de la intervención para una didáctica de las ciencias. Sin embargo, en 1992 Strike y Posner publicaron un artículo crítico de sus formulaciones originales.

Será propósito de nuestro trabajo presentar y analizar la relación entre el contenido de ambos artículos y en especial, los cambios que propone el de 1992 respecto de la formulación originaria, pocas veces citado o referenciado en sus detalles en la historia de las investigaciones

153 Se trata de la traducción literal de la autora que utiliza la noción de paradigma aunque no será la categoría que utilizaremos en este trabajo para referirnos al trabajo de Strike y otros.

del CC. Esta crítica de los propios autores involucra centralmente los supuestos ontológicos y epistemológicos de las investigaciones a los que consideran componentes centrales para el desarrollo de una teoría del CC, sus implicaciones para la investigación y aún sus consecuencias para las prácticas educativas.

El significado de una revisión de los supuestos ontológicos y epistemológicos en la historia de las investigaciones del cambio conceptual

Existen pocos trabajos sobre las investigaciones del CC que podrían encuadrarse en la historia de la ciencia. Algunos autores y autoras hacen referencias a trabajos anteriores pero solo el trabajo de 2014 de Andrea di Sessa podría identificarse como trabajo histórico. En efecto, Di Sessa desarrolla una breve historia de estas investigaciones, y remite los orígenes a algunos supuestos fundamentales que han marcado su desarrollo, especialmente, la analogía establecida entre el desarrollo de la ciencia en la historia y el aprendizaje de conceptos científicos, como un hilo a seguir en diferentes etapas y discusiones entre investigadores. Así la historia de este campo no podría prescindir del trabajo en torno a los supuestos filosóficos que los propios científicos han tematizado y han incorporado como parte del desarrollo de sus teorías e investigaciones. Shapere (1981) ha sostenido que un aporte fundamental de la historia de la ciencia a la denominada nueva filosofía de la ciencia surgida en los 60 ha estado centrado en la idea de que “ciertos tipos de presuposiciones, no clasificables en ninguno de los sentidos tradicionales como empíricas han desempeñado un papel decisivo”(Shapere, 1981, p. 70). En efecto, para los nuevos filósofos de la ciencia como para los historiadores, “los cambios más profundos de la historia de la ciencia deben caracterizarse por el abandono de un conjunto de tales presuposiciones y su reemplazo por otras”. (Shapere, 1981, p.70)

El artículo de Strike y Posner de 1992 fue publicado bajo el título “A Revisionist Theory of Conceptual Change”, en el libro compilado por Duschl, Richard y Hamilton, *Philosophy of Science, Cognitive Psychology, and Educational Theory Practice*. Allí confirman el vínculo con la filosofía de la ciencia del giro historicista y señalan que su teoría formulada en 1982 no apuntaba a que pudieran derivarse de ella consecuencias directas para la enseñanza, ni representaba una teoría psicológica sino epistemológica y aluden a un acercamiento y un cambio en la relación entre la filosofía de la ciencia y la psicología:

La filosofía se ha vuelto más descriptiva en su acercamiento a la racionalidad. Ha presentado especial interés en la historia de la ciencia. La psicología cognitiva ya no busca “las leyes del aprendizaje”, al menos no en el sentido que esta frase tendría para un conductista. También encuentra especial interés en describir la racionalidad, y no entiende esta tarea de una manera radicalmente diferente a como la entenderían muchos

filósofos. Mientras que las diferencias entre aspiraciones y enfoque permanecen, y mientras que la psicología mantiene una preocupación acerca de la forma de operar del “hardware cognitivo” que no es parte de la filosofía, la epistemología y la psicología cognitiva ahora parecen más complementarias que antagónicas (Ver Goldman 1986, Strike y Posner 1976). Así, nuestra tarea es no presentar un abordaje que compita con la psicología cognitiva. (Strike y Posner, 1992, p.151. Traducción propia)

Esta interpretación se vincula, sin duda, con el movimiento crítico de las epistemologías naturalizadas¹⁵⁴ (Ambrogi,1999). Se trata de un cambio para pensar las relaciones entre psicología cognitiva y filosofía de la ciencia al romper con las demarcaciones propias de una epistemología normativa y a priori, centrada en la dimensión lógico lingüística de las teorías. Y así introducir, en algunas de sus versiones, al sujeto de la ciencia en sus dimensiones psicocognitiva y sociohistórica, al convertir a la práctica científica en el centro del análisis epistemológico. Esta revisión configura un marco propicio para el estudio del cambio conceptual en el aprendizaje de la ciencia, al que Strike y Posner entienden como un proceso complejo no reductible a su dimensión psicológica. Esta comprensión tendría, según los autores, importantes implicaciones empíricas para el estudio del aprendizaje y la enseñanza de las ciencias particulares, en especial la Física. Sin embargo, entienden las potencialidades pero también los límites de indagar el CC partiendo de la relación entre las interpretaciones de la filosofía de la ciencia sobre el cambio científico, la psicología del aprendizaje y la enseñanza de las ciencias.

En su autocrítica de 1992 profundizan en el concepto de *ecología conceptual* con reminiscencia de Toulmin, ampliando los márgenes de las interacciones del sistema cognitivo, revisando la dicotomía entre factores cognitivos internos y externos propios de la cultura y los ambientes de aprendizaje, que quedaban poco representados en el artículo del 82. En efecto, Toulmin (1972) critica la versión kuhniana del cambio conceptual en la historia de la ciencia como radical y abrupto, así como la dicotomía entre períodos de ciencia normal y revolucionarios. Según Toulmin (1972), entre los filósofos de la ciencia, la teoría de los paradigmas fue explorada por el estudiante de Wittgenstein, W . H . Watson, en sus libro *On Understanding Physics*, luego por Hanson y por él mismo, y en ninguno de esos contextos la noción implicaba la idea de que los cambios de paradigmas son necesariamente discontinuos

154 Respecto del denominado movimiento naturalista en epistemología, Ambrogi (1999) señala que “lo nuevo, que merece una atenta reflexión, es que la naturalización de la filosofía de la ciencia se presenta como un —quizás primer— programa que pretende redefinir la propia identidad de la disciplina. En efecto, si bien puede decirse que existen prácticamente tantos naturalismos como naturalistas, todos, sin embargo, convergen en definirse negativamente a saber: por su rechazo a la filosofía positivista-popperiana; y no, en primer lugar, por lo que ella ha dicho de la ciencia (como fue el caso de los autores de los años 1960s), sino por su concepción de la práctica disciplinar”. (Ambrogi, 1999, p. 12)

y abruptos; por el contrario, estos autores habrían rechazado, según Toulmin, tal implicación. Si se piensa que una ciencia necesariamente constituye un sistema articulado y coherente se inferirá correctamente que los cambios radicales en su contenido intelectual son revolucionarios. Pero este autor afirma, en cambio, que los diferentes conceptos de una disciplina científica no mantienen las relaciones que los filósofos han creído, no son introducidos todos sistemáticamente y al mismo tiempo en un único sistema lógicamente articulado con un único propósito. Diferentes conceptos y teorías se introducen independientemente en diferentes momentos y para propósitos también diferentes y en tanto sobreviven lo hacen porque aun sirven o bien a sus propósitos originales o porque han servido a un nuevo fin o cumplen diferentes funciones (Toulmin, S.; 1972) En este sentido y respecto de la crítica de su concepción de 1982, Strike y Posner señalarán pues que en su teoría el CC no podría pensarse atravesando etapas fijas sino que:

las concepciones y concepciones erróneas¹⁵⁵ científicas son también parte de una ecología conceptual y que todas las partes de una ecología conceptual deben ser vistas como dinámicas y en constante interacción y desarrollo. Mientras que podría ser útil de vez en cuando observar los efectos de una parte de la ecología conceptual sobre otra y así diferenciar entre qué actúa sobre qué, dichas estrategias deben ser vistas como simplificaciones. (Strike y Posner, 1992, p. 161. Traducción propia)

Strike y Posner se alejan pues de la versión ortodoxa de las ideas kuhnianas para explicar el cambio conceptual, y se acercan más a la perspectiva de Toulmin. Por otro lado, critican el carácter exclusivamente racional atribuido al CC en 1982 entendiendo que la ecología conceptual debe abarcar otro tipo de factores:

Una tercera dificultad con la formulación inicial de nuestra teoría del cambio conceptual es nuestra tendencia a verla como demasiado racional. Esta tendencia conduce a una atenuación del rango de factores que pueden funcionar como parte de una ecología conceptual. Nuestra lista de factores de una ecología conceptual pensados para funcionar en la facilitación de transferencia de C1 a C2, incluía a aquellos que nos parecían lógicamente relevantes para evaluar el valor de dos concepciones científicas concurrentes. No nos planteamos proponer una lista exhaustiva de dichos factores, pero asumimos que lo que sucede en el salón de clases es que los estudiantes y docentes están realizando una evaluación racional de concepciones científicas concurrentes. (Esto, quizás, es una debilidad significativa al descansar fuertemente en la

155 Un la idea de concepciones erróneas ha sido objeto de discusiones dentro del campo del CC (por ejemplo, Hallden y Scheja, 2013; di Sessa, 2017; Gupta, 2017))

filosofía de la ciencia como fuente de modelos de racionalidad.) (Strike y Posner, 1992, p. 16.
Traducción propia)

En lugar de la sustitución radical de una concepción por otra, como lo hicieron en su artículo del '82, proponen caracterizar al CC en términos de la dinámica relacional de la ecología conceptual, analizando su contenido, al que conciben en un sentido ampliado en cuanto al tipo de factores que la componen y sobre todo al modo en que estos se interrelacionan. Claramente, en este aspecto parecen acercarse más a las nociones de *Human Understanding* de Toulmin de 1972: la ecología intelectual rompe con la distinción dicotómica entre externalismo e internalismo para explicar el CC en la historia de la ciencia, al sostener que una aproximación comprensiva a este desarrollo debe admitir cuestiones de diversa naturaleza, algunas que responden con límites a análisis internalistas (cognitivo) mientras que otras deben ser abordadas desde enfoques externalistas porque responden a factores de orden social, económico, etc. Las ecologías conceptuales que conciben Strike y Posner admiten, no solo conceptos sino también objetivos, motivaciones, normas y prácticas institucionales. Entienden así que trascienden el carácter estrictamente cognitivo y racional del CC asumido en su primera teoría. Toulmin, como hemos advertido, incluyó los factores externos ampliando los márgenes de la racionalidad del cambio científico más allá de factores lógico conceptuales: “El desarrollo conceptual se concentra en las relaciones ecológicas entre los conceptos colectivos de los hombres; así como también en las relaciones cambiantes que estos conceptos sufren cuando se llevan a la práctica.” (Toulmin, 1972, p. 106)

Sin embargo, para Strike y Posner su concepción de ecología conceptual ampliada excede los límites de la epistemología al incluir factores de orden emocional, no racionales. Es decir la ampliación de la racionalidad de Toulmin no resultaría suficiente para estos autores que entienden a los factores motivacionales y emocionales por fuera de los márgenes de la racionalidad, aun en la versión de Toulmin. Pero le atribuyen a estos factores no racionales un papel en el proceso cognoscitivo de aprendizaje de las ciencias. La ampliación de factores propuestas en 1992 y el eje puesto ya no en la radicalidad del cambio sino en la configuración y progresiva reconfiguración de las ecologías conceptuales re dimensiona el CC en sentido epistemológico, cognitivo y didáctico.

A partir de este muy breve y acotado análisis de la relación entre las tesis centrales de los artículos de 1982 y 1992, nos interesa especialmente desatacar algunos aspectos originales. La originalidad en este caso se vincula con que los propios científicos pusieron de manifiesto algunos de los supuestos y exploraron su relevancia para la determinación del problema de la

investigación del CC, e inclusive sus consecuencias prácticas en el campo educativo. Principalmente, para la selección de las unidades de análisis, centrada finalmente en la interrelación de los componentes de la ecología conceptual, en contra de la consideración de factores aislados, y en contra también del carácter radical del CC que supone la consideración exclusiva de las fases inicial y final del cambio con eje en el conflicto cognitivo como condición fundamental, pensado desde la concepción kuhniana.

Conclusiones

Lo que hemos intentado mostrar, para un caso que no forma parte de los que han sido ejemplares en la historia de la ciencia, nos lleva a afirmar una vez más que para pensar la historia de la ciencia se requiere de la filosofía de la ciencia. Pero en este caso ese componente de las tradiciones al que Laudan (1977) reconoce como supuestos epistemológicos y ontológicos adquiere una entidad especial otorgada explícitamente por los investigadores.

En efecto, la relación entre la formulación de 1982 y la de 1992 puede leerse como un episodio de la historia de la ciencia, al menos de las investigaciones del CC, consideradas como una tradición de investigación. Ello sugiere algunas reflexiones sobre las implicaciones del giro en los supuestos epistemológicos y ontológicos, que representan tesis fundamentales tematizadas por los propios investigadores.

Finalmente, la relación entre la psicología del aprendizaje y la filosofía de la ciencia que proponen Strike y Posner no es la búsqueda de una analogía sino que se trata de pensar cómo categorías propias de la filosofía de la ciencia forman parte de los supuestos que intervienen en la construcción de las teorías. El cambio de estos supuestos, en dirección a una perspectiva relacional, recuperando la perspectiva de las ecologías intelectuales de Toulmin, permite revisar el problema mismo del cambio conceptual dando lugar a un enriquecimiento y redefinición de sus dimensiones de análisis. De este modo, la historia de las investigaciones del CC no se limita a una secuencia de teorías con mayor o menor apoyo empírico, sino que depende de las categorías de la filosofía de la ciencia que adoptan las teorías. Los investigadores han tematizado los presupuestos que han orientado el planteo de los problemas y las unidades de análisis, pero no determinado ni el proceso ni el contenido de las investigaciones en el campo.

Es relevante destacar la explicitación de esos presupuestos, que con frecuencia están implícitos en la práctica de la ciencia, y sobre todo especificar, en este caso, el modo en que estos condicionan la modificación de las propias teorías. Desde esta relectura no se infiere que busquemos mecanismos comunes entre cambios conceptuales en la historia de la ciencia y en

su aprendizaje, ni que nos ocupemos en controversias que suscita la analogía entre historia de la ciencia y CC. Se trata de un problema central, cómo enfrentar los cambios conceptuales en el aprendizaje de las ciencias desde la perspectiva de los presupuestos ontológicos y epistemológicos, asumidos por los investigadores, y cómo influyeron en el cambio de la teoría de 1982 a 1992. Desde el punto de vista epistemológico, se plantea cómo conviven en la interpretación del CC una idea de una actividad racional, una racionalidad, quizás muy vinculada a la filosofía de la ciencia, con las motivaciones, las actitudes, las vivencias de los alumnos en su relación con el saber. La tesis de que el conocimiento en la actividad del aprendizaje no es puramente racional, plantea la pregunta relativa a los límites del concepto mismo de racionalidad. Desde el punto de vista ontológico, se plantea una mirada mucho más amplia y rigurosa de la ecología conceptual, que debe ser parte de las investigaciones.

Como hemos visto, el cambio de énfasis en las ideas de Kuhn a las de Toulmin les permite “ver” de otro modo ciertos aspectos del proceso de CC o asumir metodológicamente la complejidad de las interacciones entre los componentes de las ecologías, incluido allí, y en especial, el contexto didáctico como aspecto muy significativo para el aprendizaje de las ciencias. En definitiva una reconfiguración del CC como problema complejo de dimensiones epistemológicas, cognoscitivas y didácticas.

Bibliografía

Carey, Susan (1985). *Conceptual Change in Childhood*. Cambridge: MIT Press.

Castorina, Jose & Zamudio, Alicia (2019). “Supuestos ontológicos y epistemológicos en las investigaciones del cambio conceptual”. *Epistemología e Historia de la Ciencia* 3(2): 50–69.

Di Sessa, Andrea (2014) “A History of Conceptual Change Research: Threads and Fault Lines.” En Keith Sawyer,(coord)*The Cambridge Handbook of learning Sciences*. Cambridge. págs. 88-108

Halldén, Ola., Scheja, Max y Haglund, L., (2013), “The contextuality of knowledge: An intentional approach to meaning making and conceptual change,” en Vosniadou, Stella (Ed) *Handbook of research on conceptual change*. Routledge

Laudan, Larry (1977). *Progress and its Problems*. Chicago: Chicago University Press.

Posner, George, Strike, Kenneth, Hewson, Peter, & Gertzog, William (1982). “Accommodation of a scientific conception: Toward a theory of conceptual change.” *Science Education* 66 (2): 211–227.

Shapere, Dudley (1985) "Significado y cambio científico". En Hacking, Ian, *Revoluciones científicas*. México. Fondo de Cultura Económica.

Strike, Kenneth y Posner, George (1992) "A Revisionist Theory of Conceptual Change", en Duschl, Richard y Hamilton, Richard (comps.), *Philosophy of Science, Cognitive Psychology, and Educational Theory Practice*, Nueva York, State University of New York Press.

Toulmin, Stephen (1972) *Human Understanding*. Volume I. Clarendon Press · OXFORD

Vosniadou, Stella. (2013). "Conceptual change in learning and instruction: The framework theory approach". En S. Vosniadou (Ed.), *International Handbook of Research on Conceptual Change* (pp. 11–30). Nueva York: Routledge.

Vosniadou, Stella et al. (2008) "The framework Theory Approach to the Problem of Conceptual Change" en Vosniadou, Stella, (Ed.) *International Handbook of Research on Conceptual Change*, Routledge, New York, pp. 3-34.

Wellman, H. M. & Gelman, S. (1992). Cognitive development: Foundational theories of core domains. *Annual Review of Psychology*, 43, 337-375.

La figura del pobre como indicador heurístico de los modelos políticos

Julio Raúl Méndez (UNSA)

Resumen: El trabajo parte de la distinción de dos nociones de “pobre”: una de referencia antropológica o absoluta, la otra de referencia política o relativa. Reconociendo la pertinencia de la noción relativa, se advierte su valor de indicador heurístico para analizar los modelos políticos. Se trata de identificar el papel activo de éstos respecto a los miembros pobres de la sociedad. Se analizan textos de Platón, Aristóteles, Basilio, Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria y Thomas Hobbes. De ellos se extrae la configuración de dos modelos políticos diversos en cuanto al papel del poder político respecto al pobre, que quedan fijados en el trayecto desde la antigüedad al comienzo de la modernidad. Asimismo, se advierte el giro que al respecto significa la constitución de los estados modernos en cuanto a la responsabilidad política ante la figura del pobre. En este sentido, también cabe señalar las variaciones en la definición de la responsabilidad de los poderes pre y suprapolíticos en estos modelos de sociedad.

Palabras clave: pobre; modelo político; antigüedad; medioevo; modernidad; contractualismo.

Origen y sentido de la política

En la reflexión clásica antigua sobre el origen de la vida social y su organización en la ciudad-estado aparece la radical carencia del individuo. Platón abre su consideración señalando que no somos autárquicos, que todos tenemos necesidad [χρῆϊα] unos de otros (*República* II 369b-c). Aristóteles, a su vez, comienza su *Política* (I, 1 1252 b30) reconociendo que la ciudad-estado surge del propio vivir, porque es necesaria para vivir bien [τοῦ εὖ ζῆν], es decir, para atender a lo humanamente necesario. Podemos señalar en ambos clásicos griegos el reconocimiento de una carencia o pobreza absoluta, es decir inherente a la naturaleza humana, una pobreza antropológica que genera la necesidad de la sociedad y su organización. Esto quedará como una adquisición para toda la historia de la filosofía.

Pero dentro de la sociedad existe otra figura de pobreza. Hay miembros de la ciudad que no alcanzan los bienes que necesitan y hay otros que los poseen en abundancia. Existe el pobre relativo, es decir con referencia a aquellos bienes que están accesibles en esa sociedad. Se trata de una exclusión relativa que, si no se le opone una acción positiva que procure la inclusión, tiende a profundizar y absolutizar la exclusión afectando el sentido teleológico de la vida social organizada.

Ahora bien, es preciso contextualizar la figura social del pobre en la antigüedad. Hay esclavos pobres y hay esclavos ricos; hay hombres libres ricos y hay hombres libres pobres. La

pobreza no quita la libertad política ni la condición de ciudadano. La pobreza radica en la escasez de bienes socialmente estimados. Por ello el pobre debe esforzarse mucho para mantenerse y permanecer en la sociedad con una vida buena.

El desafío de la pobreza relativa

Veamos cómo encaran esta situación nuestros autores. Platón, que declara que su filosofía tenía siempre una motivación de fondo de índole política (*Carta VII* 324 b-c.), entiende que la organización social es para el bien y la felicidad de todos [πόλις ὅλη], no solo la de algunos y la imposibilidad de otros [los pobres] (*República II*, 369b-e y *IV*, 421-422). Así como la pobreza [πενία], también la riqueza [πλοῦτος] en su exceso no es socialmente positiva; la autoridad tiene que velar por el bien de todos y moderar los excesos buscando la igualdad. Si la organización política no se hiciera cargo de la situación del pobre, para este no tendría sentido pertenecer a ella. Si bien es cierto que no todos necesitan lo mismo, cada uno necesita lo propio de su lugar en la sociedad para vivir bien.

Platón dirige una punzante crítica al que es amante de las riquezas, pero es pobre en cuanto a su alma y reacio a la filosofía (*Carta VII* 335 b1 ss). Porque las riquezas no son favorables a la excelencia del alma por la virtud y porque la propiedad genera intereses particulares, la élite que gobierna no ha de poseer bienes propios, sino todo en común, de manera que estén satisfechas sus necesidades pero no tengan otro interés que el bien común de la *polis*. La recta república [ὀρθή πολιτεία], es decir la justa, necesita que se tenga lo propio en la comunidad [κοινωνία] (*República V*, 449c y ss.). Los miembros comunes de la sociedad tienen acceso a la propiedad para servirse de ella, por eso no es tolerable que la pobreza permanezca como una aporía irresuelta en el cumplimiento de los fines de la *polis*. A la autoridad le compete una acción positiva para resolver el problema, de manera que lo que es común a todos efectivamente sea de todos, que no haya marginados.

Por su parte, Aristóteles recoge que en la sociedad necesariamente [ἀναγκαῖον] hay ricos y pobres y que entre ellos hay una tensión permanente, considera que en la democracia se da la soberanía de los pobres, pero esto es una deformación de la república (*Política III*, 7 1279 b5-7; *III*, 8 1279 b19). El Estagirita sostiene que no deben prevalecer ni los pobres ni los ricos. Por ello al legislador le compete fortalecer la clase media y evitar que los ricos se aprovechen de los pobres (*Política VI*, 3 1289 b30; *VI*, 12-13 1296 b12- 1297 a41). Sin embargo, en caso de conflicto, y, a pesar de reconocer que los débiles buscan siempre la justicia porque es su amparo y que los fuertes no se interesan por ella y que es difícil persuadirlos con razones, si no se resuelve por la votación, hay que estar a la parte de mayor patrimonio, y si hay empate aquí

también, entonces hay que recurrir al sorteo (*Ética a Nicómaco* VIII, 1, 1155^a)¹⁵⁶. El estagirita se detiene ante el fracaso de los procedimientos argumentativos y legales; los más fuertes, los más ricos, inclinan la balanza a su favor y la *polis* nada más puede hacer en este extremo.

La natural amistad entre todos los hombres por el solo hecho de serlo es un sustrato que supera incluso a la justicia. Por ello es tarea de la autoridad fomentar la amistad en el seno de la sociedad para alcanzar los fines comunes para la plenitud de todos; pero el conflicto de intereses le pone un tope a lo que efectivamente puede hacer la *polis*. Aristóteles, desde su visión teleológica de la vida social, advierte la necesidad de actuar contra el dinamismo de la exclusión por la pobreza relativa, pero se detiene ante la fortaleza de la prevalencia fáctica de los sectores más ricos. No renuncia a la teleología que requiere la acción positiva de la inclusión, pero se detiene ante la facticidad de la prevalencia de los ricos, como una frustración interna insuperable. No hay otro camino de la autoridad a favor de la inclusión.

Aquí tenemos, en Platón y Aristóteles, delineados dos modelos políticos ante la figura del pobre relativo, del que no alcanza a los bienes que necesita y existen en la sociedad: Platón pone en la autoridad una acción positiva de inclusión que lucha contra los efectos excluyentes de los dinamismos sociales; Aristóteles reconoce el carácter negativo de esos productos de pobreza, pero se detiene en la posibilidad de una acción que vaya más allá de la justicia conmutativa entre las partes de un contrato. La figura del pobre nos aparece así con un valor de indicador heurístico para analizar los modelos políticos.

La tardoantigüedad y el cristianismo

En la tardoantigüedad estos modelos se contrastaron con la difusión del mensaje cristiano que pone al pobre relativo en el centro de la atención. Si bien todo hombre es bíblicamente considerado hecho a imagen de Dios, el cristianismo instala la figura del pobre como una presencia cualificada del Hijo de Dios hecho hombre, válida en todos los tiempos, y su asistencia como un mandato que integra los requerimientos de inclusión en la salvación eterna (*Génesis* 1, 27; *Mateo* 10, 42; 25, 35-46; *Lucas* 10,36-37). Por ello, en la carta *A Diogneto* (siglo II) la atención a los pobres pone al cristiano en el lugar de Dios, como una específica imitación suya.

¹⁵⁶Aristóteles tiene un juicio crítico respecto a la riqueza material; ésta es útil, pero no se la debe buscar a cualquier precio sacrificando la propia moral o la salud, cfr. *Ética a Nicómaco* X,2 1173 b26-27. Entre los géneros de vida que puede elegir el hombre libre, el afán desmedido de riquezas es opuesto a la vida filosófica, cfr. *Ética a Nicómaco* X,8 1178 b5- 1179 a32.

Estos principios generaron en los autores paleocristianos elaboraciones que resultaban radicalmente innovadoras en la tardoantigüedad y cuestionadoras de los modelos de organización social.

Basilio (siglo IV) es uno de los Padres que mayor atención le prestó a la visión cristiana de la posesión de los bienes, la riqueza y la atención de los pobres.

En su *Homilía sobre la riqueza* (Courtone, 1935) señala los siguientes principios:

- a) Somos administradores de los bienes.
- b) Debemos cuidarnos de no apegarnos a ellos ni rodearnos de quienes están apegados y nos inducen a acumular y a gastar en vanidades.
- c) Debemos cultivar el desapego, de modo que nos duela más desprendernos de un bien para adquirir otros (especialmente suntuosos), que desprendernos para dar a los pobres, que es dar al Señor.
- d) La necesidad de proveer y prever las necesidades de los hijos no es motivo para acumular, la Providencia se ocupará.

A su vez, en la *Homilía sobre el Salmo XIV* (15) (que une a *Ezeq.* XXII, 12) Basilio (PG 31) condena el préstamo a intereses. No condena sólo el extremo de la usura, sino toda percepción de intereses, en cualquier porcentaje. La razón es que eso no es un préstamo, una ayuda al pobre, sino un aprovechamiento de la necesidad del otro. El que está necesitado es como una tierra infértil, el prestamista pretende sacar fruto de la arena del desierto. El dinero prestado no es como la siembra, que toma su tiempo en dar fruto; contra todo proceso natural se pretende que genere un beneficio inmediatamente y sin que se haya producido algo nuevo. En esta posición Basilio está de acuerdo con otros Padres, como Clemente Alejandrino, y su doctrina se transmite a través de los siglos en la tradición moral cristiana.

Pero hay otro principio establecido por Basilio, seguido por Ambrosio (siglo IV) y por Agustín (siglos IV-V) (*Enarrationes in Psalmos* CXLVII, 12), luego recogido en el siglo XII por el decreto de Graciano: *lo superfluo pertenece al pobre que lo necesita*¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Thomas de Aquino *Summa theologiae* II-II q. 32 a. 5 ad 2^m. Cfr. Basilius, *Hom. VI in Lucam XII, 18*, PG 31, 275. En el cuerpo del artículo Tomás lo vincula con *Lucas XI, 41*. Por ello, el clérigo pródigo no peca en perjuicio propio, sino en perjuicio de los pobres a quienes pertenecen los bienes de la Iglesia, cfr. *Summa theologiae* II-II q. 119 a.3 ad 1^m.

La incidencia política

Ahora bien, el principio cristiano de acción positiva a favor del pobre no incidía en el poder político imperial, quedaba en las iniciativas de las comunidades cristianas. Pero no dejaba de impactar en la consideración social, por ello un agudo analista, el filósofo y emperador Juliano (siglo IV), en su combate contra el cristianismo planteaba como punto central una superación del amor cristiano [ἀγάπη] por la filantropía [φιλανθρωπία]: desarrollar algo que la tradición pagana no tenía y era advertido como un aporte histórico central del cristianismo, organizar la práctica del amor al prójimo, dándole un fundamento naturalista (no religioso) desde el poder imperial¹⁵⁸. Su proyecto no alcanzó vigencia real.

Así las cosas, en el contexto patrístico, en el medieval y en el de la primera modernidad no existía la *polis* platónica ni los reinos se hacían cargo de los pobres; la organización social superior y disponible era la Iglesia: ella se hacía cargo. Veamos el camino de la reflexión medieval y de la primera modernidad en algunos grandes momentos.

Para Tomás de Aquino (siglo XIII) el principio patrístico de que *lo superfluo pertenece al pobre que lo necesita* tiene su base en el destino universal de los bienes, como derecho natural primario, con primacía sobre la propiedad privada, como derecho natural secundario (*Summa Theologiae* II-II q. 66 a. 2). Aquí puede encontrarse el fundamento para una política asistencial, en cabeza del gobierno civil y con razones de justicia; distinto del criterio de caridad, que pone la asistencia a los pobres como deber en cabeza de la autoridad eclesiástica.

En la vertiente católica de la modernidad Francisco de Vitoria (siglo XVI) reconoce distintas responsabilidades ante el pobre. Está la del laico, que atiende al pobre con lo superfluo propio, luego de atender a sí y a su familia y empleados. Está la del clérigo, cuyo superfluo es mayor porque no tiene familia propia; muchas veces los clérigos tienen importantes ingresos y pocos egresos propios: por ello les pertenece dar limosnas importantes¹⁵⁹. Pero está la responsabilidad del obispo, que es la más grande de todas. El obispo es llamado “el padre de los pobres” [*pater pauperum*].

Mientras el laico y el clérigo están llamados a dar de lo suyo por caridad, el obispo no es propietario de los bienes, sino su administrador. Al obispo le están confiados los pobres como a su propio padre, los bienes que administra están para sus necesidades y las de los pobres: no son su propiedad. Los bienes que administran los obispos, y entre ellos el papa, pertenecen a la Iglesia como comunidad: son bienes públicos y entre sus finalidades está la atención de los

¹⁵⁸ Sobre este emperador ver Giuliano Imperatore (1990, 2022), Juliano (1979, 1982), Nazianze (1983).

¹⁵⁹ Por ello Tomás había dicho que el clérigo pródigo no peca en perjuicio propio, sino en perjuicio de los pobres a quienes pertenecen los bienes de la Iglesia. *Summa theologiae* II-II q. 119 a.3 ad 1^m.

pobres, ellos están al cuidado del obispo como los hijos al de su padre (Francisco de Vitoria, 1932-1935; 1952, qq. 118-119; p. 185).

Ahora bien, mientras en el caso del laico o del clérigo lo que dan a sus hijos y sus empleados es de justicia, y dar del superfluo a los pobres es de caridad, lo que el obispo da a los pobres es de justicia, en cuanto pertenece al ejercicio de su propia responsabilidad en la administración de los bienes de la Iglesia (distintos de los propios) cuyo fin son la atención de los pobres y del culto divino.

Hasta aquí, entonces, nos aparece que la tolerancia aristotélica con la marginalidad se muestra no coherente con su principio teleológico universalista de la vida social. En cambio, el principio teleológico aparece más coherentemente tratado en Platón por su búsqueda de la inclusión, también en Tomás de Aquino y en Francisco de Vitoria en la atención del pobre en el marco de su teleología humanista y del principio del destino universal de los bienes.

Sin embargo, hay una diferencia. En Platón y Tomás de Aquino es una cuestión de justicia propia del poder civil, aunque en sus tiempos no hubiera esa estructura. A su vez, Vitoria no pone en cabeza del poder civil la tarea de la inclusión, ni en los bienes de la sociedad civil el patrimonio de los pobres. Los pone en cabeza de los obispos y de la Iglesia. En su contexto no aparecía la posibilidad de una acción del poder civil pues no estaban formados los Estados, sino que los reinos se veían como propiedad del monarca. Pero el monarca también estaba obligado a dar el superfluo de sus bienes propios. Para Vitoria la atención de los pobres se realiza efectivamente en niveles pre-políticos (los laicos, los clérigos, el monarca como individuo) y suprapolítico (el obispo). El nivel político no tiene estructura para ello.

Recién cuando se elaboró la noción de un patrimonio del Estado, diferente del patrimonio de las autoridades, se advirtió que pertenece a la sociedad organizada la protección de sus ciudadanos no sólo ante las amenazas de los otros individuos y ante las posibles arbitrariedades y excesos de la autoridad (que era el límite aristotélico), sino también ante las desventajas o los daños en los desenvolvimientos económicos.

La modernidad contractualista

Frente al modelo inclusivo de raíz platónico-cristiana, que vimos en los Padres y los teólogos, en la otra modernidad (la contractualista) se explicita otro modelo, vigente también en nuestros días.

Para Hobbes la tesis de la socialidad natural es una ingenuidad. El axioma griego del “animal político”, aunque aceptado por muchos, es falso y proviene de una consideración muy ligera de la naturaleza humana. No es lo natural que el hombre ame al hombre por impulso

espontáneo (Hobbes, 1993, 2, p. 15). Lo único natural es el egoísmo que engendra la guerra; la unión social es algo accidental y sólo por un interés individual.

La condición de ciudadano [*cives*] es superadora de la condición natural de hombre, en la que el hombre es lobo del hombre; lo que lo hace inferior a la de los animales que conviven pacíficamente con sus semejantes. La vida legalmente organizada es también la solución para la pobreza, pero no por una acción expresa del Estado.

Para Hobbes, la condición de pobre [*poor*] es la del hombre que, por la inexistencia de la ley, sumido en las guerras, no puede desarrollarse. La noción hobbesiana de pobre coincide con la que vimos de pobre absoluto en el estado de naturaleza, pero no por necesidad de sociedad, sino por necesidad de ley que lo proteja. Sin el Estado todos corremos el riesgo de ser pobres; bajo la ley caen nuestros miedos y conflictos, está garantizada nuestra igualdad ante la ley, todos podemos ser prósperos en el marco del respeto mutuo por la no lesión y por la no intimidación (Hobbes, 1978, I, 13, p. 106).

Hobbes no expone por qué existen los pobres en el seno de la sociedad organizada y, menos aún, qué hace el Estado respecto a los pobres que sigue habiendo cuando estamos debajo de la ley. No aparece para él la pobreza de algunos (muchos) ciudadanos como una frustración del objetivo buscado en la organización legal del Estado. Hobbes pensaba que, asegurado el estado de derecho, estaba garantizada la salida de la pobreza, como si bastara la libertad ejercida en el marco protector de la ley para resolver las necesidades, sea de modo particular sea de modo asociado con otro. Para Hobbes con el estado de derecho todos tienen garantizada la *posibilidad* de alimentarse, de vestirse, de educarse, de comerciar y prosperar.

El hecho del pobre relativo está ahí como un límite para el Estado hobbesiano, porque no se operó lo que en su seno era disponible. La pobreza aparece como una falta de ejercicio de las posibilidades, como una incuria. El *pobre*, el que no alcanza lo que necesita, aparece como una *aporía* de la que el Estado no se hace cargo, como una dificultad social irresuelta, silenciada, no abordada por la teoría política. Este dato de la historicidad no aparece considerado en el marco de las dificultades del poder. Que sólo algunos realicen su deseo y otros no, queda fuera de la actividad del Estado hobbesiano, porque no existe una teleología en el encuentro humano originario que le dé a la organización social un contenido de inclusión universal. La marginalidad social en el Estado hobbesiano es así más coherente que en la *polis* aristotélica: su objetivo no es el bien vivir, el vivir completo de todos, sino solamente su libertad protegida.

Fuera del contractualismo, si se acepta el principio de la necesidad absoluta de la vida social para vivir bien, la pobreza relativa no puede incluirse como una realidad ante la cual el

poder político no tenga una acción positiva, sobre todo en el Estado moderno, cuyo patrimonio es patrimonio público.

Referencias bibliográficas

Agustín, *Enarrationes in Psalmos*.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*.

Aristóteles, *Política*.

Basilio, *Hom. VI in Lucam*. PG 31.

Courtonne, Y. (1935). *Saint Basile, Homélie sur richesse*. París: F. Didot.

Francisco de Vitoria (1932-1935; 1952). *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás* (ed. B. de Heredia). Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles.

Giuliano Imperatore (1990). *Contra Galilaeos* (ed. E. Masaracchia). Roma: Ed. dell'Ateneo.

Giuliano Imperatore (2022), *Lettere e Discorsi* (a cura di M. C. De Vita). Milán: Bompiani.

Juliano (1982). *Contra los Galileos. Cartas y Fragmentos. Testimonios. Leyes*. (ed. J. García Blanco y P. Giménez Gazapo). Madrid: Gredos.

Juliano (1979). *Discursos* (ed. J. García Blanco). Madrid: Gredos.

Grégoire Nazianze (1983), *Contre Julien. Discours 4 et 5* (ed. J. Bernardi). París: du Cerf.

Hobbes, T. (1993), *El ciudadano* (ed. bilingüe J. Rodríguez Feo). Madrid: Debate.

Hobbes, T. (1978), *Leviatán*. San Juan: Ed. Universitaria Universidad de Puerto Rico.

Hobbes, T. (1966), *The English Works of Thomas Hobbes* (ed. Molesworth). Aalen: Scientia.

Platón, *Carta VII*

Platón, *República*

Tomas de Aquino *Summa theologiae*

El significado filosófico de las leyes lógicas del intuicionismo

Miguel Álvarez Lisboa (CONICET)

Resumen: La característica más sobresaliente de la lógica intuicionista es que no acepta la Ley del Tercero Excluido, de acuerdo con la cual está justificado afirmar “ P o no P ” cualquiera sea la proposición P . Esta resistencia inició con la crítica de L. E. J. Brouwer al uso de ciertos métodos de demostración en la matemática del infinito; sin embargo, con el correr del siglo pasado ciertos desarrollos lógicos y filosóficos nos permitieron comprender de forma positiva el contenido de las leyes lógicas del intuicionismo, de manera que hoy comprendemos por qué esta ley no falta, sino que sobraría, entre dichas leyes (Miró Quesada, 1982). Con todo, estos motivos a menudo son presentados como excentricidades de la idiosincrasia matemática intuicionista y no como consecuencias inmediatas de una comprensión natural, de “sentido común”, de ciertos conceptos lógicos básicos. El propósito de esta exposición es enmendar este hecho.

Palabras clave: lógica intuicionista; filosofía de la lógica; enseñanza de la lógica; educación filosófica.

Introducción¹⁶⁰

Una observación iluminadora acerca del concepto de *hegemonía* es que ella es efectiva sólo cuando consigue ser invisible. “Es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”, escribió Žižek; y nosotros, con la ingenua inocencia que heredamos de los filósofos analíticos, hemos oído decir, o incluso hemos dicho nosotros mismos: “podría desaparecer toda forma de vida inteligente, y aún así seguiría siendo cierto que P o no P ”¹⁶¹.

Sería injusto decir que la lógica clásica es hoy en día *hegemónica* en el mismo sentido que el capitalismo es hegemónico, o incluso en el mismo sentido que la teoría lógica de Aristóteles habría llegado a ser hegemónica en las primeras universidades¹⁶². Y, sin embargo, hay que reconocer que aquí hay algo más que una comparación insidiosa o una metáfora hiperbólica: después de todo, todavía estamos acostumbrados a hablar del panorama de las lógicas como un terreno bipartito, donde hay una lógica, la *clásica*, en medio, y varias otras, las

¹⁶⁰ Hago la siguiente aclaración antes de comenzar. El contenido de esta exposición terminó siendo un poco distinto de lo que se prometió en la convocatoria. A raíz de esto, ni el título ni el resumen son muy exactos respecto del contenido del presente artículo. Pero me pareció más honesto entregar un resumen fiel de lo que fue mi exposición y no un trabajo escrito a propósito para las actas.

¹⁶¹ Puede decirse lo mismo del realismo ingenuo en matemática. “Podría desaparecer toda forma de vida inteligente, y aun así seguiría siendo cierto que $2+2=4$ ”. Lo que es tan inverosímil como decir que “si toda vida inteligente desapareciera un día martes, seguiría siendo cierto que el día siguiente será un miércoles”.

¹⁶² Lo que también es cosa que debe afirmarse con cuidado. Hoy en día sabemos que los lógicos de la Edad Media eran mucho más creativos que lo que nos ha hecho creer la leyenda negra de la academia anterior a la revolución científica.

no clásicas, pululando a su alrededor, más o menos lejos del centro; una Lógica Mediterránea, “en medio de la tierra”, y en los bordes toda clase de lógicas paradisíacas (o monstruosas).

Por supuesto, nosotros que trabajamos en esto sabemos que esta caricatura no es más que una forma conveniente de ordenar la exposición de los elementos, y si no usamos otra es, cuanto mucho, porque nos da pereza hacer agenda por otra división que, al final, resultará igual de arbitraria. Pero no estoy seguro de que nuestros colegas allá afuera estén igual de convencidos que nosotros de esta naturaleza convencional del panorama. Y aquí está la razón por la que me parece que no es tan desatinado (si bien reconozco que es un poco provocador) hablar de la lógica clásica como hegemónica. Recuerdo la ponencia de un filósofo en la que se ofrecía una solución parcial a cierto problema filosófico típico de la tradición analítica. Tras escucharlo, a mí me pareció que el alcance de su solución podría beneficiarse de abandonar algunos principios lógicos clásicos. Pero cuando se lo sugerí, el filósofo se limitó a encogerse de hombros y replicar: “en general, quienes trabajamos en estos temas preferimos buscar soluciones que mutilen lo menos posible el ‘punto de partida’, y en este ‘punto’ sí que está, con toda seguridad, incluida la lógica clásica”. (“Lo real que prevalecería a la destrucción”, diría Žižek.)

Una de las manifestaciones más claras de esta hegemonía es la posición privilegiada que ocupa la lógica clásica en nuestra didáctica de la lógica. La lógica clásica es el “paradigma”, el ejemplar¹⁶³ típico que sirve de ilustración y punto de partida para presentar la disciplina, sus métodos y sus problemas. Esto tiene el efecto de que cuando hablamos de otras lógicas, cuando “presentamos” otras lógicas solemos hacerlo en contraste y comparación con la lógica clásica. (¿Por qué no? Después de todo, es esperable que el lector promedio de nuestro trabajo haya pasado por la universidad, y haya aprendido... lógica clásica.) Entonces decimos que la lógica intuicionista, por ejemplo, es “como la lógica clásica, pero sin la Ley del Tercero Excluido (LTE)”. Y entonces parece perfectamente razonable un alegato como el de Hilbert, cuando dijera que quitarle al matemático la LTE sería como quitarle al biólogo su microscopio.¹⁶⁴ Por eso, creo que hay cierto valor en hacerse la pregunta de qué pasaría si la hegemonía fuera otra, y la lógica que se enseñara en los primeros cursos de filosofía (y otras disciplinas) fuera *otra*. Es claro que cambiar una hegemonía por otra no acaba con la hegemonía en sí (y sus problemas, si es que acaso los tiene); pero, como ejercicio, ayuda a visualizar aquello que vuelve a la

¹⁶³ Este es el significado original de la palabra “paradigma”, y, en particular, es el sentido en que lo usa Kuhn (2005) en la primera edición de *La Estructura*.

¹⁶⁴ Sobre este punto, y a propósito de hegemonías, he aquí otra comparación iluminadora. En 2016 dos turistas argentinas que viajaban juntas fueron asesinadas en Ecuador. Algunos medios de prensa describieron el hecho afirmando que las víctimas “viajaban solas”. Véase Bald-Wigdor y Bonavitta (2017) para una reflexión al respecto.

hegemonía, como decía en un principio, *invisible*. Dicho de otra manera, la hegemonía de la lógica clásica es un lugar donde se pueden hacer preguntas filosóficas interesantes.

Un ejemplo notable de este ejercicio es el libro de Anderson y Belnap, *Entailment: the logic of Relevance and Necessity*, donde el sistema formal es introducido desde el sentido común y las prácticas naturales y no desde la lógica clásica (si bien existe un diálogo con ella). Lo que voy a hacer en esta ocasión es mostrarles cómo este mismo ejercicio puede replicarse con la lógica intuicionista. Mi intención no es convencerlos de que la lógica intuicionista es correcta; más bien, quiero ilustrar mi punto (metafilosófico si se quiere) de que, en el fondo, hay algo de razón en la tesis naturalista según la cual el punto de toque de toda teoría es el mundo de la vida, y que la elección de nuestros puntos de partida siempre es, más o menos, arbitrario.

Intuicionismo para estudiantes de primer año

Vamos a echar un vistazo al cuaderno de apuntes de un estudiante aplicado de primer año de Filosofía en una prestigiosa universidad de un mundo en el que la lógica hegemónica no es la clásica sino la intuicionista¹⁶⁵. La profesora del curso de Lógica ha arrancado con algunas definiciones e ideas fuerza, que su aplicado estudiante ha escrito en forma de sentencias:

1. La lógica estudia la validez formal de los razonamientos
2. Expresamos los razonamientos por medio de argumentos
3. Los argumentos se componen de premisas y conclusión
4. Aquello susceptible de ser una premisa o una conclusión en un argumento son *proposiciones*

En la página siguiente el estudiante ha escrito esta palabra: “Proposiciones”, y debajo ha anotado otra serie de características notables de este concepto:

1. Se expresan (¿son?) mediante oraciones en indicativo
2. Son el objeto de nuestras creencias, dudas, deseos, etc.
3. Tienen estructura Sujeto/Predicado
4. Son susceptibles de recibir justificación, de ser probadas
5. Tiene sentido preguntarse si son verdaderas o falsas

¹⁶⁵ De seguro, en esta sociedad la lógica clásica no se llama clásica. De seguro le dan un nombre más descriptivo, como lógica formalista o completista.

Hasta aquí los apuntes de Lógica de nuestro aplicado estudiante son indistinguibles de los de un estudiante de nuestro universo. A renglón seguido su cuaderno apunta lo siguiente: “Es posible que hacer sistemas lógicos que releven en mayor o menor medida cada uno de estos aspectos de las proposiciones, pero para efectos de este curso, vamos a concentrarnos sobre todo en...” Pero donde su contraparte en nuestro mundo pone: “la característica 5” (sobre la verdad y la falsedad) él ha escrito: “la característica 4” (sobre la justificación).

El cuaderno desglosa entonces una lista muy parecida a la que aparece en los cuadernos de nuestros estudiantes en este universo, solo que la palabra “verdad” allí es reemplazada por la palabra “prueba”:

1. Una prueba de “A y B” es una prueba de A y una prueba de B
2. Una prueba de “A o B” es una prueba de A o una prueba de B
3. Una prueba de “si A entonces B” es una prueba de B que depende de tener una prueba de A
4. Una prueba de “no A” es una prueba de que A es imposible

La profesora de Lógica, siempre que da esta primera clase de lógica, realiza la actividad que a continuación describo. Saca un mazo de cartas (un naipe francés, pongamos por caso), que revuelve delante de sus estudiantes. Luego anota en el pizarrón:

(P) “el naipe en la cubierta del mazo es un tres de corazón”

En este momento el aplicado estudiante consigna en su cuaderno la reflexión siguiente: “(P) debe ser verdadera o falsa; o bien es el tres de corazón, o bien no lo es. Sin embargo, no tengo pruebas todavía *ni* de que es el tres de corazón, *ni* de que no lo es.” Pero entonces la profesora voltea el naipe y revela el dos de trébol. ¿Qué ha pasado con la proposición (P)? “Ahora es evidente que la proposición (P) es falsa”, escribe el estudiante, “y esto porque hemos probado su negación: es imposible que el naipe sobre la cubierta sea el tres de corazón, porque ya sabemos que, de hecho, es el dos de trébol”.

Sin devolver el dos de trébol al mazo, la profesora extrae dos cartas, sin verlas ella y sin mostrarlas a sus alumnos, y las esconde en un sobre que después coloca cuidadosamente en el borde del pizarrón, a la vista de todos. Entonces escribe en el pizarrón:

(Q) “Si los dos naipes en el sobre son rojos, entonces uno de ellos es rojo”

El alumno anota en su cuaderno: “He aquí una prueba de (Q). Asumamos que he probado que los dos naipes dentro del sobre son rojos (podría ser que haya mirado dentro del

sobre y me haya asegurado de que los dos son rojos). Ahora bien, esta misma prueba es prueba de que al menos uno de ellos (cualquiera) es rojo. Y esto es lo que tenía que probar.” En seguida la profesora escribe:

(R) “O bien no son los dos naipes en el sobre son rojos, o bien uno de ellos lo es”.

El alumno aquí da una explicación más detallada. Consigna: “No puedo probar que (R) es el caso: puesto que no puedo probar que no son los dos rojos, y tampoco puedo probar uno de ellos lo es. Sin embargo, también veo que (R) es *innegable*: pues es imposible que sean los dos naipes rojos y a la vez ninguno de ellos lo sea.”

La profesora escribe ahora una cuarta proposición:

(S) “Si los dos naipes en el sobre son negros, entonces uno de ellos es el dos de trébol”

El alumno escribe en su cuaderno: “Esto es imposible, porque sabemos que el dos de trébol estaba fuera del mazo cuando la profesora barajó las cartas; por lo tanto, sin importar qué pruebas yo tenga de que los dos naipes en el sobre son negros, ninguna de esas pruebas podría servirme para probar que uno de los naipes era el dos de trébol.” Y justo debajo anota: “Pero esto es una prueba de que no (S)”.

En el pie de la página el alumno escribe la tarea que le ha dejado la profesora: “¿es suficiente haber probado que no (S) para probar (T)?”

(T) “Los dos naipes en el sobre son negros y ninguno de ellos es el dos de trébol”

El alumno ni se ha molestado en contestar: *es evidente* que la respuesta es negativa.

Para el final de la clase, la profesora saca los naipes del sobre y sin mirarlos vuelve a ponerlos en la baraja. “En la vida, como en la matemática, hay verdades que nunca tendrán prueba” concluye el estudiante.

Una didáctica de la pluralidad

La ficción de la sección anterior ilustra hasta qué punto no se necesita “rechazar la LTE” para enseñar lógica intuicionista. Tan sólo colocando las definiciones en el orden correcto y eligiendo los ejemplos con cuidado es posible llevar al neófito a la afirmación entusiasta de los principios de una nueva lógica, a la vez que es posible despertar en él las sospechas respecto de sus alternativas. (Como ya se han dado cuenta mis lectores atentos, para la lógica clásica (Q) y (R) son equivalentes y (S) implica (T), pero no para la lógica intuicionista.) Dicho de otro modo, la lógica clásica no es *el* punto de partida, sino *un* punto de partida; y su dignidad para haber

sido elegida tal en nuestro mundo no es cosa que esté dada, es un problema filosófico genuino acerca de nuestra concepción de la Lógica y su enseñanza.

El filósofo que arrancó su carrera académica con el curso del cual describimos las primeras clases en la sección anterior podría llegar, en algún momento, a defender la lógica de la simple preservación de verdad por sobre la de las pruebas. Entonces estará en el camino de defender una lógica heterodoxa para su propia comunidad intelectual, que acaso coincidirá con la que para nosotros es la que llamamos *clásica*. Tanto en su caso como en el de un lógico heterodoxo de nuestro universo, el punto de partida no es inocente. Para nosotros, la elección de una lógica sub-clásica (como son la mayoría, si bien no todas, las lógicas no clásicas) es siempre una *renuncia*: hay un principio lógico que estamos eligiendo no utilizar o una regla que hemos decidido que no aplica. En el mundo alternativo, esto a veces será también un *exceso*: se estarán aceptando proposiciones o reglas que, desde el punto de vista que se nos enseñó, son más débiles que las originales. Y esto determina en buena medida la retórica de la literatura filosófica en torno a la Lógica.

Por supuesto, en algún sentido mi elección de la lógica intuicionista como ejemplo es más o menos arbitraria. Como dije más arriba, el libro de Anderson y Belnap (1975) me parece otro ejemplo hermoso y bien podría haber servido para lo mismo. Y por supuesto que no podría conformarme con la superación de una hegemonía para ser reemplazada con otra. Nuestro tiempo, que es el tiempo de “las lógicas”, como dice con acierto Susan Haack en el título de su libro de 1975, pide tal vez una didáctica de la pluralidad. Un curso de Lógica enfocado no como punto de llegada, sino como punto de partida, a describir y explotar la existencia de distintos modos de ver y entender la lógica; distintos modos de ver y entender la validez; distintos modos de hacer demostraciones, de utilizar las proposiciones, de componer los argumentos, etc. Tal vez la extrañeza y el tedio de nuestros estudiantes en los primeros cursos de Lógica se deba menos al hecho de que es una disciplina matemática y más al hecho de que todavía la enseñamos de manera monolítica, con la mirada puesta en *un* canon y no en la problemática y estimulante pluralidad de cánones en disputa que hay allá afuera y que son, al final, el pan de cada día para quienes nos dedicamos al cultivo de la disciplina.

Referencias bibliográficas

Anderson, Alan Ross y Belnap, Nuel D. (1975). *Entailment: The Logic of Relevance and Necessity* (Vol. I). Princeton: Princeton University Press.

- Bard-Wigdor, Gabriela y Bonavitta, Paola (2017). ““No viajes sola”: el doble feminicidio de mujeres argentinas en Ecuador”, *Anagramas – Rumbos y sentidos de la comunicación*, 15 (30), 165-182.
- Haack, Susan (1975). *Filosofía de las lógicas*. Madrid: Cátedra.
- Kuhn, Thomas S. (2005). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Miró Quesada, Francisco M. (1982). “El mito de la invalidación intuicionista del tertium non datur”, *Revista de filosofía DIÁNOIA*, 28(28), 117-127.

El problema de las creencias inconsistentes en la lógica doxástica: Un comentario sobre el sistema dD de Daniel Rønnedal

Nicolás Castillo Hinz (UNS)

Resumen: Daniel Rønnedal en su artículo “Doxastic Logic: A New Approach” (2018) ofrece una serie de sistemas lógicos que solucionan algunos de los problemas asociados a la lógica doxástica: por un lado, el problema de la imposibilidad de creencias inconsistentes y por otro lado (principalmente) el problema de la omnisciencia lógica. Para esto introduce en sus sistemas los cuantificadores “posibilistas” y un predicado de racionalidad absoluta R. En el presente trabajo se mostrarán una serie de objeciones que se le pueden formular a uno de los sistemas de Rønnedal, el sistema dD: primero que el requisito de racionalidad absoluta del predicado R no está tan claro; segundo que el sistema no parece responder a la paradoja del prefacio; y tercero que puede formularse el principio de explosión ante un enunciado de creencias inconsistentes. Como alternativa se ofrecerán dos sistemas paraconsistentes que mezclaran el sistema dD de Rønnedal con las lógicas FDE y LP. Se presentará una nueva semántica y las tablas analíticas que se pueden obtener. Finalmente se reflexionará sobre si los nuevos sistemas paraconsistentes nos comprometen con el dialeteísmo.

Palabras clave: Lógica Doxástica; Creencias Inconsistentes; Racionalidad; Paraconsistente; Dialeteísmo.

Introducción

Toda nuestra vida se ve atravesada por las creencias que tenemos. A su vez, el ser humano realiza razonamientos con las creencias que posee. El desarrollo de una lógica que lidie con los enunciados de creencias, entonces, se termina volviendo una herramienta necesaria para representar los razonamientos que involucren este tipo de enunciados. Teniendo como base en la lógica modal, Jaako Hintikka (Hintikka, 1962) propuso la lógica doxástica: una lógica que introduce el operador “ $\mathcal{B}x$ ” que significa que “un agente x cree que...”. Este tipo de lógica parecería cumplir con la finalidad deseada, ósea, representar los razonamientos que involucran creencias. A su vez, al tratarse de una lógica modal, tenemos una multiplicidad de sistemas para elegir: D, S4, S5, KD45, etc.

Es de notar que en el sistema D, el agente no puede poseer creencias inconsistentes, en virtud de un teorema (o a veces axioma) $\neg\mathcal{B}x\perp$ (El agente x no puede creer en una contradicción)¹⁶⁶. Esto resulta llamativo, ya que resulta común que alguien tenga creencias contradictorias en algún momento de su vida. La imposibilidad de enunciados de creencia

¹⁶⁶ O lo que es equivalente $\neg(\mathcal{B}xA \& \mathcal{B}x\neg A)$.

incompatibles proviene de la necesidad de consistencia del sistema lógico: Una contradicción implica cualquier enunciado en virtud del principio de explosión. Por otra parte, también tenemos el problema de la omnisciencia lógica que se puede plantear de la siguiente manera: un agente cree en todas las consecuencias de sus creencias. Puede verse que el problema de las creencias inconsistentes y el de la omnisciencia se encuentran asociados, debido a que al creer en una contradicción el agente debería creer en todo enunciado por su omnisciencia. Estos dos problemas nos demuestran que la lógica doxástica, al menos en su formulación modal, estaría comprometida con una visión muy idealizada del ser humano, en cuanto agente que razona con creencias.

Daniel Rönnedal (2018) se propone solucionar los problemas que aquejan a la lógica doxástica, manteniendo la lógica modal clásica. Para esto introduce en los sistemas que propone dos elementos nuevos: los cuantificadores “posibilistas” (en símbolos Πx y Σx) y un predicado R de racionalidad absoluta. Así un teorema problemático como $\neg(\mathcal{B}_x A \& \mathcal{B}_x \neg A)$ deja de serlo cuando consideramos agentes absolutamente racionales (que están dentro de la extensión del predicado R), obteniendo que en ciertos sistemas el enunciado $Rc \rightarrow \neg(\mathcal{B}_c A \& \mathcal{B}_c \neg A)$ es perfectamente válido.

En el presente trabajo se tomará uno de los sistemas propuestos por Rönnedal, el sistema dD, y se le realizarán una serie de objeciones: primero, que el requisito de racionalidad absoluta del predicado R no está tan claro; segundo, que el sistema no parece responder ante la formulación de la paradoja del prefacio, que nos muestra a un agente racional que se ve forzado a tener creencias incompatibles; y tercero, que como se trata de una extensión de la lógica clásica, es posible formular el principio de explosión ante un enunciado de creencias incompatibles. Como alternativa se ofrecerán dos sistemas paraconsistentes que mezclaran el sistema dD de Rönnedal con las lógicas FDE y LP. Se presentará una semántica que combine la que fue propuesta por el autor en el artículo con una semántica relacional y se ofrecerán nuevas tablas analíticas como método de prueba. Finalmente se reflexionará sobre si los nuevos sistemas paraconsistentes nos comprometen con el dialeteísmo, la idea de que existen contradicciones verdaderas.

Primera objeción: El criterio de racionalidad frente a la presencia de inconsistencias

Con la finalidad de solucionar algunos de los problemas tradicionales de la lógica doxástica (como la omnisciencia), Rönnedal introduce en los enunciados un predicado de

racionalidad “absoluta”. Este predicado, que es representado con la letra R, hace que ciertos teoremas problemáticos dejen de serlo ya que los agentes involucrados son racionalmente perfectos. El autor no da una definición explícita de que es que un agente sea racionalmente perfecto, pero sí da algunas indicaciones acerca de cómo entender el predicado R a lo largo del trabajo:

1. Lo que significa ser racionalmente perfecto y lo que implica el hecho de que un individuo perfectamente racional crea en algo es una cuestión de elección. La interpretación puede variar según la condición de accesibilidad. Esto indicaría que habría múltiples conceptos de racionalidad según el sistema del que hablemos.
2. La consistencia es una condición plausible *prima facie*.
3. Si un agente no es perfectamente racional, nada de interés se sigue de la proposición de que el agente cree en algo.

De los sistemas que el autor propone, el sistema dD es el que entra en discusión. Aquí la condición de accesibilidad doxástica es una contraparte de la lógica modal D (Serial), por lo cual siempre existe un mundo al cual se puede acceder doxásticamente. Esta condición es producto de que D es la formulación modal estándar de la lógica deóntica, donde se busca evitar que haya obligaciones contradictorias al no permitir “*dead ends*” o callejones sin salida: mundos que no tienen acceso a otros mundos. Si nos atenemos a esto y a las indicaciones 1 y 2 del autor, el predicado de racionalidad absoluta en dD podría entenderse de la siguiente manera:

(D1) Ser perfectamente racional en el sistema dD es no creer en inconsistencias.

La idea de que la racionalidad no es posible en virtud de las inconsistencias es discutible. El hombre común se encuentra constantemente en situaciones donde sus creencias entran en conflicto y no por eso se vuelve un agente irracional. Pero lo que propone el sistema es un concepto de racionalidad perfecta. Sin embargo, habría que preguntarse ¿Hay algún ejemplo de racionalidad perfecta en el mundo? Un candidato para la idea de racionalidad perfecta sería la racionalidad científica: los científicos no deberían creer en teorías contradictorias o inconsistentes. Pero si miramos la historia de la ciencia, nos encontramos con que hay ciertos casos en los que los científicos creían en teorías con inconsistencias internas: ejemplos clásicos de teorías con inconsistencias son el modelo atómico de Bohr y el cálculo infinitesimal en su formulación original. Como señala Otavio Bueno “*any account of rationality needs to make sense of the fact that consistency is neither a necessary nor a sufficient condition for rationality. There are rational beliefs that are not consistent*” (2001, p. 836).

Segunda objeción: La paradoja del prefacio

Un ejemplo de una creencia racional que es contradictoria es la paradoja del prefacio que fue postulada por David Makinson (1965). Puede formularse de la siguiente manera: el autor de un libro es racional y cree en todas las afirmaciones expuestas en el libro, pero este autor racional sabe que es falible, que no existe un libro sin errores, por lo cual también descrea del conjunto de afirmaciones expuestas en libro.

El resultado es que si nos guiamos por el principio de conjunción de creencias (o sea, que si cree en A y cree en B, entonces cree en A y B), este autor cree en una contradicción. El principio de conjunción de creencias es válido en el sistema dD y, siguiendo las tablas analíticas presentadas por Rønneidal, podemos formular la paradoja del prefacio en el mismo:

$$(T1) \prod x(Rx \rightarrow (\mathcal{B}x(A1 \& A2 \& \dots \& An))) , \prod x(Rx \rightarrow (\mathcal{B}x \neg(A1 \& A2 \& \dots \& An))) \\ \vdash \prod x(Rx \rightarrow (\mathcal{B}x((A1 \& A2 \& \dots \& An) \& \neg(A1 \& A2 \& \dots \& An))))$$

Tercera objeción: El principio de explosión y la omnisciencia

Es de conocimiento común que las contradicciones en la lógica clásica conllevan a la trivialización. Esto es en virtud del principio de explosión. A su vez se puede establecer una conexión con el problema de la omnisciencia: si un agente cree en una contradicción simultáneamente (A y no A), por su omnisciencia debe creer en todas sus consecuencias (o sea cualquier C). El sistema dD de Rønneidal trata de mantener los principios de la lógica clásica, por lo cual se puede formular el principio de explosión y por lo tanto los agentes racionales son omniscientes en el sentido mencionado.

Nuevamente utilizando las tablas analíticas que presenta en el trabajo de Rønneidal podemos probar los siguientes enunciados:

$$(T2) \prod x(Rx \rightarrow \mathcal{B}x(A \& \neg A)) \vdash \prod x(Rx \rightarrow \mathcal{B}xC)$$

$$(T3) \prod x(Rx \rightarrow (\mathcal{B}xA \& \mathcal{B}x\neg A)) \vdash \prod x(Rx \rightarrow \mathcal{B}xC)$$

$$(T4) \vdash \prod x(Rx \rightarrow (\mathcal{B}x(A \& \neg A) \rightarrow \mathcal{B}xC))$$

(T2), (T3) y (T4) son distintas formulaciones posibles del principio de explosión. Siguiendo la argumentación presentada anteriormente, la creencia racional en frente de una contradicción no debería llevarnos a creer en todo enunciado. La racionalidad científica, como se mencionó en la primera objeción, puede tolerar contradicciones sin trivializarse, por ejemplo. En lo que sigue de este trabajo presentaremos dos posibles soluciones al problema de las creencias inconsistentes.

Ensayo de dos posibles soluciones

Daniel R nnedal nos dice en su trabajo que sus sistemas pueden representar las creencias de humanos finitos. En vista de las críticas al sistema dD, podemos ver que este no puede representar correctamente las situaciones en las que un agente (humano o símil a un humano) tiene creencias contradictorias. Consideramos que el predicado de racionalidad absoluta puede modificarse para considerar un agente que sigue siendo racional frente a una contradicción. Por otra parte también podemos mantener los cuantificadores posibilistas como herramientas de cuantificación sobre los agentes.

Tomaremos el sistema dD y lo combinaremos con las lógicas paraconsistentes FDE y LP, obteniendo dos sistemas a los que llamaremos dDFDE y dDLP. La semántica utilizada combinar  la semántica de mundos posibles que presenta el artículo de R nnedal y la semántica relacional, originalmente utilizada para la lógica FDE, tal como propone Graham Priest (2008). En nuestra formulación omitiremos el predicado de existencia E, las modalidades aléticas y el predicado de identidad, que R nnedal utiliza en su trabajo, ya que no son necesarios para nuestros sistemas. También se ofrecerán unas nuevas tablas analíticas como método de prueba.

El alfabeto consiste en lo siguiente:

- (i) Un conjunto de variables x_1, x_2, \dots, x_n .
- (ii) Un conjunto de constantes como designadores rígidos c_1, c_2, \dots, c_n .
- (iii) Para cada número natural $n > 0$, símbolos de predicados n-arios P_1, P_2, \dots, P_n .
- (iv) El predicado R de racionalidad.
- (v) Los conectivos tradicionales $\&, \vee, \neg, \rightarrow, \leftrightarrow$.
- (vi) Los operadores doxásticos \mathcal{B} y \mathcal{C} .
- (vii) Los cuantificadores Π y Σ .
- (viii) los paréntesis $(,)$.

El lenguaje L consiste en lo siguiente:

- (i) Toda constante o variable es un término.
- (ii) Si t_1, t_2, \dots, t_n son cualquier termino y P es un predicado n-ario, Pt_1, Pt_2, \dots, Ptn es una fórmula.
- (iii) Si t es un término, Rt es una fórmula.
- (iv) Si A y B son fórmulas, $A\&B, A\vee B, A\leftrightarrow B, A\rightarrow B$ y $\neg A$ también lo son.
- (v) Si A es una fórmula y t es un término, entonces $\mathcal{B}tA$ (t cree que A) y $\mathcal{C}tA$ (Es doxasticamente concebible para t que A) son fórmulas.

(vi) Si A es una fórmula y x una variable, entonces $\prod xA$ (Para todo (agente) x : A) y $\sum xA$ (Para algún (agente) x : A) son fórmulas.

(vii) Nada más es una fórmula.

En cuanto a la semántica, seguimos la formulación de Rønnedal pero incorporando la semántica relacional. Podemos definir un modelo \mathfrak{M} como una estructura $\langle D, W, \Delta, v \rangle$, donde D es el conjunto no vacío de individuos (el dominio). W el conjunto no vacío de mundos posibles. Δ es una relación de accesibilidad doxástica ternaria (Δ es un subconjunto de $D \times W \times W$) y v es una función tal que:

- Para cada constante c del lenguaje, $v(c) \in D$.
- Para cada predicado P n -ario con respecto a un mundo ω , $v_\omega(P)$ es el par $\langle \eta, \eta^c \rangle$, donde η y η^c son subconjuntos de D^n . η es la extensión de P en ω y η^c es la anti-extensión de P en ω , en símbolos: $v_\omega^m(P)$ para la extensión y $v_\omega^n(P)$ para la anti-extensión¹⁶⁷.

Dado un modelo definimos una relación ρ con respecto a un mundo ω entre fórmulas y valores de verdad $\{0, 1\}$ de la manera siguiente:

- (i) $\text{Pa}_1, \text{Pa}_2, \dots, \text{Pa}_n \rho 1$ ssi $\langle v(a_1), \dots, v(a_n) \rangle \in v_\omega^m(P)$.
 $\text{Pa}_1, \text{Pa}_2, \dots, \text{Pa}_n \rho 0$ ssi $\langle v(a_1), \dots, v(a_n) \rangle \in v_\omega^n(P)$.

Sea M una matriz donde x_m es la primer variable libre en M y a_n es la constante en $M[a_1, \dots, a_n/\rightarrow x]$ que reemplaza x_m .

- (ii) $M[a_1, \dots, a_n/\rightarrow x] \rho 1$ ssi $\langle v(a_1), \dots, v(a_n) \rangle \in v_\omega^m(M)$.
 $M[a_1, \dots, a_n/\rightarrow x] \rho 0$ ssi $\langle v(a_1), \dots, v(a_n) \rangle \in v_\omega^n(M)$.
- (iii) $\neg A \rho 1$ ssi $A \rho 0$.
 $\neg A \rho 0$ ssi $A \rho 1$.
- (iv) $A \& B \rho 1$ ssi $A \rho 1$ y $B \rho 1$.
 $A \& B \rho 0$ ssi $A \rho 0$ o $B \rho 0$.
- (v) $A \vee B \rho 1$ ssi $A \rho 1$ o $B \rho 1$.
 $A \vee B \rho 0$ ssi $A \rho 0$ y $B \rho 0$.
- (vi) $\prod x A \rho 1$ ssi para todo $d \in D$, $A(kd/x) \rho 1$.
 $\prod x A \rho 0$ ssi para algún $d \in D$, $A(kd/x) \rho 0$.
- (vii) $\sum x A \rho 1$ ssi para algún $d \in D$, $A(kd/x) \rho 1$.

¹⁶⁷ La extensión es el conjunto en las que P es verdadero. La anti-extensión el conjunto en las que P es falso.

$\Sigma x A p \omega 0$ ssi para todo $d \in D$, $A(kd/x) p \omega 0$.

(viii) $\mathcal{B}aA p \omega 1$ ssi para todo ω' tal que $\Delta v(a)\omega\omega'$, $A p \omega' 1$, dado que $v(a)$ es un elemento de $v \omega^m(R)$.

$\mathcal{B}aA p \omega 0$ ssi para algún ω' tal que $\Delta v(a)\omega\omega'$, $A p \omega' 0$, dado que $v(a)$ es un elemento de $v \omega^n(R)$.

(ix) $\mathcal{C}aA p \omega 1$ ssi para algún ω' tal que $\Delta v(a)\omega\omega'$, $A p \omega' 1$, dado que $v(a)$ es un elemento de $v \omega^m(R)$.

$\mathcal{C}aA p \omega 0$ ssi para todo ω' tal que $\Delta v(a)\omega\omega'$, $A p \omega' 0$, dado que $v(a)$ es un elemento de $v \omega^n(R)$.

Incorporamos la restricción de “agotamiento” para obtener la lógica LP (Sin la restricción obtenemos FDE): para cada predicado m -adico P , y $d_1, \dots, d_m \in D$, $\langle d_1, \dots, d_m \rangle v \omega^m(P) \cup v \omega^n(P)$. (En lógica proposicional es para todo p , o bien $pp1$ o bien $pp0$).

Es pertinente hacer algunas aclaraciones. Los sistemas de Rønnedal consideran las fórmulas A, B, C , etc. en algunos casos como predicados con individuos y en otros como proposiciones. Nosotros los consideramos como proposiciones¹⁶⁸. Nos interesa el predicado R que habla sobre agentes racionales, que ahora puede interpretarse como “paraconsistentemente” racional. También mantenemos la idea de que nada interesante se sigue de un agente que no es racional. Finalmente, la condición de accesibilidad del nuevo sistema es igual a la de dD (o sea, que hay al menos un mundo al cual se puede acceder).

Con respecto a las tablas analíticas, siguiendo a Rønnedal, los sistemas serían una extensión de la lógica proposicional. Los cuantificadores posibilistas se comportan como cuantificadores tradicionales en términos de reglas. Las reglas proposicionales y las de los cuantificadores son las mismas que ofrece Graham Priest (Priest, 2008) para el sistema FDE. Por otra parte, el condicional material se define como $\neg A \vee B$. Los símbolos $+$ y $-$ nos dicen que algo es “verdad” y “no verdad” respectivamente¹⁶⁹. Finalmente los símbolos $iDcJ$ quieren decir que un agente c desde un mundo i accede doxasticamente a un mundo j .

Para probar $A_1, \dots, A_n \vdash B$ el esquema es el siguiente:

¹⁶⁸ En caso de considerarse como predicados con individuos, podría tratarse de creencias en predicados vagos o ambiguos. Por ejemplo el predicado “ x es pelado” se puede considerar como vago ya que no hay una línea divisoria clara entre que es ser pelado o no (alguien con algunos cabellos en la cabeza ¿Es pelado?).

¹⁶⁹ En la semántica relacional hay una diferencia entre ser falso y no ser verdadero en una interpretación. Una fórmula puede ser falsa (se relaciona con 0) pero eso no implica que no sea “no-verdadera” (podría relacionarse con 1). Y el hecho de que sea “no-verdadera” (no se relaciona con 1) no significa que sea falsa (podría no relacionarse con 0 tampoco).

| |
|------|
| A + |
| . |
| . |
| . |
| An + |
| B - |

Las reglas de prueba para los conectivos son las siguientes:

| | | | |
|------------|------------|------------|------------|
| A&B + | A&B - | AvB - | AvB + |
| A + B + | A - B - | A - B - | A + B + |

| | | | |
|------------------------|------------------------|----------------------|----------------------|
| $\neg(A \& B) +$ | $\neg(A \& B) -$ | $\neg(A \vee B) +$ | $\neg(A \vee B) -$ |
| $\neg A \vee \neg B +$ | $\neg A \vee \neg B -$ | $\neg A \& \neg B +$ | $\neg A \& \neg B -$ |

Las reglas para la negación y los cuantificadores posibilistas son las siguientes:

| | | | |
|--|---|---|--|
| $\neg A +$ | $\neg A -$ | $\prod xA + i$ | $\prod xA - i$ |
| $A +$ | $A -$ | $A (a/x) + i$ (a es cualquier constante en la rama, o una nueva si no hay ninguna) | $A (c/x) - i$ (c es una constante nueva en la rama) |
| $\sum xA + i$ | $\sum xA - i$ | $\neg \sum xA \pm i$ | $\neg \prod xA \pm i$ |
| $A (c/x) + i$ (c es una constante nueva en la rama) | $A (a/x) - i$ (a es cualquier constante en la rama, o una nueva si no hay ninguna) | $\prod x \neg A \pm i$ | $\sum x \neg A \pm i$ |

Para los operadores doxásticos las reglas son las siguientes:

| | | | |
|-------------------|--|--|-----------|
| $Rc + i$ | $Rc - i$ | $Rc + i$ | $Rc - i$ |
| $BcA + i$ | $BcA - i$ | $CcA + i$ | $CcA - i$ |
| $iDcj$ | | | $iDcj$ |
| $A + j$ | $iDcj$ $A - j$ (j es nuevo en la rama) | $iDcj$ $A - j$ (j es nuevo en la rama) | $A - j$ |
| $Rc \pm i$ | $Rc \pm i$ | | |
| $\neg BcA \pm i$ | $\neg CcA \pm i$ | | |
| $Cc \neg A \pm i$ | $Bc \neg A \pm i$ | | |

Las ramas se cierran en los siguientes casos:

| | |
|---------------|--------------|
| Para FDE y LP | Para LP |
| LP | A - i |
| A + i | \neg A - i |
| A - i | x |
| x | |

Como ejemplo podemos demostrar que (T2) falla en dDFDE y dDLP:

| | |
|---|-----------------------|
| $\prod x(Rx \rightarrow Bx(A \& \neg A)) + 0$ | |
| $\prod x(Rx \rightarrow BxC) - 0$ | |
| $Rc \rightarrow BcC - 0$ | |
| $\neg Rc \vee BcC - 0$ | |
| $\neg Rc - 0$ | |
| $BcC - 0$ | |
| $Rc \rightarrow Bc(A \& \neg A) + 0$ | |
| $\neg Rc \vee Bc(A \& \neg A) + 0$ | |
| $\neg Rc + 0$ | $Bc(A \& \neg A) + 0$ |
| x | 0Dc1 |
| | C - 1 |
| | A & \neg A + 1 |
| | A + 1 |
| | \neg A + 1 |

Comentarios sobre los sistemas propuestos

Los sistemas propuestos son paraconsistentes, o sea, rechazan el principio de explosión. En este caso se traduce en que frente a creencias inconsistentes, el agente no tiene que creer en cualquier proposición. Tanto (T2) como (T3) no son argumentos válidos tanto en dDFDE como

en dDLP, por lo cual la creencia en inconsistencias no conlleva a que el agente crea en todo enunciado. Sin embargo (T4) y el siguiente teorema son válidos en dDLP:

$$(T5) \vdash \prod x (Rx \rightarrow \neg(\mathcal{B}_x A \& \mathcal{B}_x \neg A))$$

Esto nos puede llevar a preferir dDFDE por sobre dDLP como medio para representar creencias inconsistentes, ya que ni (T4) ni (T5) son válidos en el primer sistema.

Sin embargo, la principal objeción que se le puede hacer a ambos sistemas es que pierden el punto de lo que trataba de realizar Rönndedal en su trabajo. El autor buscaba evitar toda formulación que tuviera que recurrir a gluts en valores de verdad y caer en el dialeteismo, cuya tesis principal es que hay contradicciones verdaderas. Los dos sistemas propuestos (sobre todo dDLP) parecen caer en la tesis dialeteista. Frente a esta objeción podemos decir que adoptar una lógica paraconsistente no implica adoptar la idea de contradicciones verdaderas. La paraconsistencia se relaciona con un rechazo del principio de explosión, mientras que el dialeteismo es una concepción sobre la verdad.

Si tomamos LP, esta lógica en su formulación habitual se caracteriza por tener un tercer valor de verdad (valor de verdad “ambos”) que es característico de la dialeteia. Pero la semántica relacional utilizada es una interpretación que contiene solo dos valores de verdad, por lo cual no nos comprometería con un tercer valor de verdad. Incluso, siguiendo la propuesta de Eduardo Barrio y Bruno Da Ré (Barrio y Da Ré, 2018), los resultados que se pueden obtener de una lógica como LP son siempre los mismos sin importar la interpretación. Como mencionan en su trabajo: “It cannot be argued that what makes a logic like LP intrinsically dialetheic is the philosophical interpretation of the third value in a three-valued presentation. There is no intrinsically dialetheic value for LP. This is so because there are two-valued LP-models” (2018, p.161). Lo mismo puede argumentarse para una lógica como FDE.

Conclusiones

A la hora de representar creencias inconsistentes, es necesario que ante la presencia de creencias incompatibles el agente no crea en cualquier cosa. Si nuestro agente es racional y tiene una creencia contradictoria, no esperamos que su respuesta frente a la pregunta “¿en qué crees?” sea “creo en todo, porque mis creencias son inconsistentes”. La utilización de lógicas paraconsistentes se vuelve una herramienta sumamente útil para poder representar los estados doxásticos de un razonador humano (o símil a un humano).

Referencias bibliográficas

- Barrio, Eduardo y Da Ré, Bruno (2018). “Paraconsistency and its philosophical interpretations”. *Australasian Journal of Logic*, 15 (2), 151-170.
- Bueno, Otavio (2001). “Scientific rationality and inconsistency: A partial structures approach”. En H. R. Arabnia (ed.), *Proceedings of the international conference on artificial intelligence, IC-AI2001*, vol. II. Las Vegas: CSREA Press (pp. 834-840).
- Hintikka, Jaako (1962). *Knowledge and belief: An introduction to the logic of the two notions*. Nueva York: Cornell University Press.
- Makinson, David (1965). “The paradox of the preface”. *Analysis*, 25 (6), 205-207.
- Priest, Graham (2008). *An introduction to non-classical logic: From if to is*. Cambridge University Press.
- Rönnedal, Daniel (2018). “Doxastic logic: A new approach”, *Journal of Applied Non-Classical Logics*, 28 (4), 313-347.

La realidad como intra-actividad: implicancias post-metafísicas del Realismo Agencial de Karen Barad

Lucía Wolaniuk (UNLP)

Resumen: En la presente ponencia se indagará en las implicancias post-metafísicas del Realismo Agencial de Karen Barad como enfoque que reconsidera radicalmente conceptos como la materialidad, la inteligibilidad, la causalidad y la relación sujeto-objeto. A través de las nociones de intra-acción y prácticas materiales-discursivas, se revela la realidad como proceso dinámico iterativo de materialización diferencial, en el que materia y significado son principios co-constitutivos de la realidad, inseparables ontológica y epistemológicamente. El Realismo Agencial, guiado por la pregunta de cómo (se) materializa/cobra importancia la materia, contribuye a una reivindicación de su rol activo y fundamental en la constante (re)configuración del mundo, y provee un nuevo paradigma en el que la agencia y la inteligibilidad se manifiestan ya no como atributos humanos sino como actuaciones ontológicas del mundo en su (re)articulación continua como devenir diferencial. El objetivo de este trabajo es comprender en qué sentido se puede llamar realismo a esta postura.

Palabras clave: Realismo Agencial; Intra-acción; Post-metafísica; Post-humanismo; Principio de Indeterminación; Materia; Inteligibilidad; Prácticas materiales-discursivas.

Introducción

A lo largo de la historia, y más intensamente desde la modernidad temprana, la filosofía, particularmente la metafísica, se ha dedicado a una necesaria reformulación de sus bases ante los desafíos emergentes del desarrollo científico. Nuevas teorías y resultados experimentales provenientes de la física, la astronomía y la matemática han sido motivo de reflexión en la obra de filósofos y filósofas en su indagación acerca de la realidad y de las posibilidades del conocimiento. En el siglo XX, el surgimiento de la mecánica cuántica significó un desafío radical, no solo a la física misma, sino también a la metafísica y la epistemología constituidas en consistencia con ella. La introducción de dimensiones como la indeterminación y la no-localidad de los fenómenos cuánticos representó una contradicción sustancial de las nociones clásicas que sustentaban la metafísica y la epistemología, conjugadas en una concepción de la realidad centrada en el ser como determinación y en la relación sujeto-objeto. Y requirió una revisión profunda de conceptos fundamentales como la causalidad, la materialidad, la espacialidad y la propia entidad, dando lugar a nuevos intentos de dar cuenta de la naturaleza última de lo real. Muchos de estos nuevos abordajes, atravesados también por la hiperespecialización y la proliferación de tradiciones, críticas y debates, han sido categorizados

como post-metafísicos, precisamente por la dificultad y la imposibilidad de sostener, este período complejo de la historia de la filosofía, la pretensión de totalidad que caracteriza a la metafísica. En este contexto, el pensamiento de Karen Barad se destaca, no solo por su novedad, su riqueza y su explícito diálogo con autores/as contemporáneos/as, sino fundamentalmente por su insólito nivel de sistematicidad. Cabe destacar el creciente interés que ha despertado la obra de Barad a lo largo de los últimos años, y especialmente la actual proliferación de estudios y traducciones de sus textos al idioma español.

El objetivo de Barad es desarrollar una respuesta onto-epistemológica al desafío planteado por la física cuántica, principalmente a raíz del fenómeno de superposición, a la metafísica y la epistemología tradicional. Es importante aclarar que no está entre los fines de esta ponencia reponer rigurosamente los aspectos técnicos de este fenómeno, sino más bien profundizar en la advertencia de Barad acerca de sus implicancias ontológicas y epistemológicas. La autora se propone integrar aportes del pensamiento contemporáneo para una reformulación post-humanista de la filosofía-física de Niels Bohr, centrada en la crítica al representacionalismo y en la definición del conocimiento como una práctica de involucramiento material directo con la realidad estudiada.

A lo largo de esta ponencia pretendo reconstruir algunos elementos centrales del desarrollo argumentativo de Barad, principalmente plasmado en su obra *Meeting the universe halfway: Quantum Physics and the entanglement of matter and meaning*, para reflexionar críticamente acerca de su denominado realismo agencial, y particularmente para explicitar en qué sentido es entendido por la propia autora como una posición realista.

Consecuencias ontológicas y epistemológicas de la superposición cuántica

El punto de partida de la ontología realista agencial es el debate filosófico abierto en torno a las consecuencias metafísicas del fenómeno de superposición cuántica, a saber, del hecho de que un objeto (por excelencia una partícula, un electrón) a priori –esto es, antes de realizar una medición- posee simultáneamente dos o más valores de una cantidad observable, por ejemplo, la posición. En mecánica cuántica, un electrón existe simultáneamente en todos sus múltiples estados posibles, hasta el momento en que se produce el colapso, la medición como alteración que da como resultado una medida particular, una de las múltiples posibilidades. Schrödinger ilustró este fenómeno en su célebre paradoja del gato en la caja: solo al efectuar la medición, solo al abrir la caja, se produce el colapso de los estados simultáneos en los que existe el gato, y se hace efectiva una de las posibilidades (que esté vivo o que esté muerto).

La cuestión crucial en torno al fenómeno de superposición es que da lugar a dos interpretaciones, ambas surgidas en el seno de la escuela de Copenhague, cuyas consecuencias filosóficas son radicalmente diferentes y cuyas implicancias no han sido lo suficientemente exploradas. Por un lado, el principio de incertidumbre propuesto por Heisenberg, de índole más epistemológico: el problema de la superposición muestra las limitaciones de nuestro conocimiento (inmediatamente antes de abrir la caja, el gato está vivo o está muerto, pero no tenemos manera de saberlo). Por otro lado, el principio de indeterminación, de raigambre ontológica, propuesto por Niels Bohr: la superposición cuántica revela una realidad última que es inherentemente indeterminada (antes de abrir la caja, es decir, de resolver esa indeterminación, el gato está simultáneamente vivo y muerto).

Barad advierte que las dos formulaciones clásicas de principio de incertidumbre y principio de indeterminación, que usualmente suelen ser equiparadas sin más porque a efectos prácticos significan lo mismo, implican consecuencias muy diferentes a nivel ontológico. Si se sostiene el principio de incertidumbre, se da por sentado que el desafío introducido por la mecánica cuántica a nuestro modo de comprender la realidad es meramente cognoscitivo o epistemológico: las partículas son entidades con propiedades ya determinadas antes de la medición, el problema es que no podemos conocer esos valores hasta tanto no se efectúa el colapso. En cambio, si se acepta el principio de indeterminación se admite que, previo a la medición, las propiedades de las partículas, como la posición, se encuentran efectivamente indeterminadas. Y que, por tanto, la medición no es una externalidad respecto del fenómeno sino que incide en la determinación que se produce con el colapso.

Una reinterpretación de la filosofía-física de Niels Bohr

Barad se centrará en el modo en que el propio Bohr formula su filosofía-física para incorporar ese aspecto inherentemente indeterminado del estado cuántico, manteniendo y explicitando las condiciones de posibilidad para la objetividad a través de su concepto de aparato. Para reconstruir esta posición, partiremos de otro de los fenómenos disruptivos de la mecánica cuántica: la paradoja onda/partícula, de acuerdo a la cual la luz puede comportarse como onda o como partícula según el aparato de medición que se utilice para la observación. Ante la pregunta por si la luz es una onda o es una partícula, nos encontramos con que, de acuerdo al tipo de medición que se realice, exhibe uno u otro comportamiento, pero nunca los dos casos en simultáneo. Es decir, utilizando diferentes aparatos, diferentes valores cuantificables se vuelven determinados, pero no es posible la situación en la que todos los valores cuantificables exhiben valores definidos al mismo tiempo.

La respuesta de Bohr, quien formula su filosofía-física con el objetivo de asegurar de manera consistente la posibilidad de producir conocimiento objetivo frente a la disrupción de la mecánica cuántica, se centra en dos elementos. Por un lado, la noción de aparato como disposición semántica-material (es decir, disposición material que da sentido a, y constituye, los conceptos que guían la investigación), que determina qué aspectos exhibirá el fenómeno, lo cual implica la exclusión de otros aspectos no tenidos en cuenta. Esto equivale al colapso del que hablábamos antes, es decir, resuelve la indeterminación ontológica y semántica inherente. Y por el otro lado, su propuesta de ubicar al fenómeno como unidad última de análisis. Bohr no concibe una separación tajante entre un objeto, cuyas propiedades y límites son inherentes e independientes, y la observación. Sino que el conocimiento, la medición, es una interacción que afecta lo que es medido, y por tanto el aparato debe ser incluido dentro del fenómeno.

Barad reconstruye la filosofía-física de Bohr para explicitar sus implicancias ontológicas, cuyas consecuencias resultan problemáticas o insostenibles dentro del marco onto-epistemológico de la física clásica. A saber, que una entidad es o bien una onda o bien una partícula, independientemente de las circunstancias experimentales, y que por tanto conocer significa revelar la naturaleza determinada preexistente de la entidad que se observa (Barad, 2007). La autora lleva aún más lejos las consecuencias ontológicas y epistémicas del planteo de Bohr, reformulando algunos de sus postulados desde una perspectiva performativa y posthumanista. No basta con englobar en el fenómeno la interacción entre el científico y el objeto de la medición a través del aparato, sino que el concepto mismo de interacción debe ser cuestionado. Si por fenómeno entendemos la complejidad de delimitar de manera tajante algo así como un objeto y un sujeto, entonces hablar de interacción es una contradicción en los términos, ya que implicaría la preexistencia de elementos claramente separados y bien diferenciados. Para desarrollar un planteo más adecuado respecto de las bases del pensamiento de Bohr, Barad propone el concepto de intra-acción, y define el fenómeno como la inseparabilidad intrínseca de agencias que efectúan la materialización. En lugar del aparato diseñado por el científico, la propuesta de Barad introduce la noción de prácticas materiales-discursivas, que no surgen intencionalmente ni dependen de un sujeto humano, sino que son parte del “mundear” del mundo. En esta propuesta performativa, la materia misma es agencia activa y dinámica, y la inteligibilidad no se entiende como un atributo o capacidad humana sino que también es propia de la actuación ontológica de la realidad.

Enlazamiento de materia y significado

El enlazamiento, en sentido cuántico, se define como una situación de correlación entre partículas, en la que el estado (por ejemplo, la posición) de una de ellas depende del estado de la otra. Esta noción es inseparable de la comprensión del principio de indeterminación, ya que es el modo en que se produce el colapso que determina las propiedades de las partículas. Barad retoma estos conceptos para introducir el componente tal vez más radical de su propuesta onto-epistemológica: la idea de que materia y significado están entrelazados, son inseparables, mutuamente constitutivos e irreductibles. Es decir, ni materia ni significado son articulados ni articulables independientemente del otro sino que emergen intra-actuando. El discurso es material y la materia es discursiva.

Las prácticas materiales-discursivas con intra-acciones agenciales continuas del mundo a través de las cuales se efectúan determinaciones específicas –e indeterminaciones complementarias- al interior del fenómeno. Así, lo que se materializa y lo que se excluye, lo que se determina y lo que permanece indeterminado, emerge de las prácticas materiales-discursivas que constituyen la intra-acción. Y la realidad consiste entonces en un flujo continuo de agencia y difracción, un campo de posibilidades en constante (re)configuración, un devenir dinámico, eventual y abierto de materialización diferencial.

El realismo agencial rechaza la idea de una realidad fija, fundacional, que existe independientemente de la observación humana. En cambio, propone una mirada de la realidad más orientada a lo procesual, en la que la re-configuración constante e iterativa de la realidad funciona difractivamente, en patrones que no pueden ser reducidos a relaciones de causa-efecto simple o lineal. Y sostiene que nuestra comprensión del mundo es inseparable de nuestra participación en él, ya que la realidad es co-constituida mediante nuestras intra-acciones en el mundo. Materia y significado no son dos entidades separadas pertenecientes a ámbitos ontológicos diferentes que interactúan de alguna manera: materialización y significación están enlazadas y se co-constituyen en el proceso de intra-acción. La materia no es algo dado, fijo, sino un devenir que emerge mediante la intra-acción. Tampoco es un sustrato pasivo, sino que es agencia activa en el proceso de materialización. Y el significado no es meramente el efecto de un atributo exclusivamente humano, sino que es parte del funcionamiento del devenir del mundo en sus múltiples agencias. Así, lo que hay es un flujo continuo de agencia mediante el cual una parte del mundo se hace diferencialmente inteligible a otra parte del mundo (Barad, 2007).

Implicancias post-metafísicas del Realismo Agencial

Múltiples autores/as han señalado las relaciones que se puede establecer entre el Realismo Agencial y filosofías posmetafísicas contemporáneas. Cabe mencionar algunos casos para poner de manifiesto la actualidad del pensamiento de Barad. En relación a la hermenéutica y la deconstrucción, Crockett (2017) ha identificado la difracción de Barad con el concepto derridiano de *différance* interpretado no solo lingüísticamente sino también materialmente, haciendo del realismo agencial una suerte de materialismo espectral. En esta misma línea, De Freitas (2017) pone énfasis en el carácter eventual del mundo, acercando el planteo de Barad a pensamientos como, por dar un ejemplo, el de Heidegger en sus obras tardías. Por otro lado, autores como Sheldon (2016) y Thiele (2016) observan puntos de contacto entre la propuesta radical de Barad y el pensamiento de Deleuze y Guattari, con un especial énfasis en la inmanencia y la apertura inherentes a la dinámica de la realidad. Mientras que Bryant (2016) advierte la potencia del pensamiento de Barad respecto de la plasticidad del fenómeno como inseparabilidad ontológica de componentes intra-activos. Otros autores, como Savransky (2016), incluso han vinculado el realismo agencial con filosofías de corte más analítico como la de Whitehead, que se centran en el aspecto procesual de la realidad como indisociable de las prácticas cognoscitivas.

¿Realismo Agencial?

La motivación de esta ponencia tiene que ver con plantear por qué o en qué sentido Barad llamó a su propuesta onto-epistemológica *Realismo Agencial*. Denominación que, a primera vista, puede parecer contradictoria o hasta paradójica, si tenemos en cuenta que la autora propone una indeterminación ontológica y semántica inherente de la realidad que se resuelve mediante intra-acciones que determinan y excluyen aspectos (opuesta a la noción realista de que existe una realidad fija fundante que es preexistente e independiente de la interacción). Al mismo tiempo que niega la concepción de que las unidades últimas de la realidad sean entidades individuales determinadas y estables con límites y propiedades inherentes.

En primer lugar, considero –en base a las explicaciones que la misma autora brinda respecto de su posicionamiento en debates onto-epistemológicos actuales– que autoproclamarse *realista* constituye un movimiento de reivindicación de lo empírico frente a los avances de pensamientos más de corte constructivista, que parecen concebir a la materia como un soporte pasivo desprovisto de agencia y determinable por un ámbito supuestamente independiente de “palabras” o mediaciones. Aún así resulta extraño que, habiendo desarticulado una de las

condiciones de posibilidad fundamentales para la existencia de posicionamientos realistas o anti-realistas (es decir, el representacionalismo, la idea de que el sujeto ya constituido interactúa con un objeto con el que mantiene una relación externa y lo conoce mediante representaciones que se supone deben mantener una relación de correspondencia con su referente), utilice este término que tiene tanto peso en la tradición para describir su postura. Y además en combinación con el carácter “agencial”, que parece contraintuitivo o casi un oxímoron en una ontología realista, porque pone el foco en el rechazo a la postulación de la existencia de una realidad preexistente e independiente de las prácticas de conocimiento.

Sin embargo, creo que justamente ahí está la potencia de la propuesta de Barad, y es poner de manifiesto dos cosas. Primero, el intento de sostener una suerte de pragmatismo con compromisos ontológicos fuertes que trasciende la simple concepción de que experimentar y teorizar son prácticas o acciones que implican una interacción o intercambio material con el mundo. El concepto de intra-acción introduce la idea de que esas dinámicas tienen un rol constitutivo en el proceso de materialización, pero sin caer en una visión idealista basada en el concepto representacionalista de inter-acción, porque no hay exterioridad, ni sujeto ni objeto que preexistan su intra-relación. Y segundo, la necesidad de asumir un posicionamiento realista en un sentido particular del término: el realismo no se trata de representaciones de una realidad independiente sino de las consecuencias, intervenciones, posibilidades creativas y responsabilidades reales de intra-actuar en y como parte del mundo (Barad, 2007). Es un realismo hacia el fenómeno y las prácticas materiales-discursivas enlazadas en el ser y el conocer como devenir.

Referencias bibliográficas

- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum Physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Bryant, L. (2016). “Phenomenon and Thing: Barad’s Performative Ontology”, *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*. Issue 30.
- Crockett, C. (2017). “Quantum Derrida: Barad’s hauntological materialism”. En *Derrida after the End of Writing: Political Theology and New Materialism*. Fordham University Press.
- De Freitas, E. (2017). “Karen Barad’s Quantum Ontology and Posthuman Ethics: Rethinking the Concept of Relationality”, *Qualitative Inquiry*, 23.

- Savransky, M. (2016). "Modes of mattering: Barad, Whitehead, and societies", *Rhizomes*, 30 (1).
- Sheldon, R. (2016). "Matter and Meaning", *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*, Issue 30.
- Thiele, K. (2016). "Quantum Physics and/as Philosophy: Immanence, Diffraction, and the Ethics of Mattering", *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*, Issue 30.

Historiadoras, traductoras y filósofas en los años 40 latinoamericanos

José Fraguas (UNGS)

Resumen: Durante los años 40 y 50 del siglo pasado se desarrolla un inédito movimiento autorreflexivo cuya cara más visible e institucionalizada fue el seminario de historia de las ideas coordinado por Gaos en México. Aunque el fenómeno ha sido estudiado los abordajes suelen atender algunos aspectos y determinados agentes. En nuestro trabajo nos proponemos analizar algunos de los aportes teóricos y metodológicos en el campo de la filosofía latinoamericana así como las prácticas de edición y traducción efectuadas por Elsa Frost, María Eugenia Valentie, Vera Yamuni y Carmen Rovira.

Palabras clave: Latinoamérica; oficios intelectuales; E. Frost; M. E. Valentié; V. Yamuni; Carmen Rovira.

Introducción

Devés Valdés ha propuesto la categoría teórica “red intelectual” que permite identificar y comprender conjuntos de pensadores que no necesariamente se conciben como grupos pero que operan temporalmente como tales. Aunque las formas y los tipos de relación pueden ser múltiples y variadas lo que define los vínculos es la producción y difusión de conocimiento. La noción de red permite incluir diversos grados de voluntad y espontaneidad, tipos más o menos formales de comunicación y pensar diferentes modos de articulación entre saberes, instituciones y política (Devés, 2007, p. 30). Aunque el conjunto de filósofas que elegimos, Carmen Rovira, Vera Yamuni, Elsa Frost y María Eugenia Valentié, no establecieron directamente diálogos entre ellas proponemos leer y pensar en red sus discursos y propuestas en tanto participantes del campo intelectual latinoamericano durante el mismo período, pero sobre todo en la medida en que comparten una serie de preocupaciones específicas que motivan buena parte de sus reflexiones.

Se trata de mujeres nacidas alrededor de la década de 1920, formadas académicamente en filosofía, que se educaron con los exiliados de las guerras europeas y vivieron el clima de ideas de los años 40, en particular las versiones locales de los existencialismos e historicismos. Desempeñaron además lo que Pablo Martínez Gramuglia y Mariana Rosetti llaman “oficios intelectuales”, es decir, tareas no específicamente escriturarias como traducir, enseñar, preparar material didáctico, elaborar antologías, participar en diversos roles en publicaciones de diverso

tipo, etc. Creemos que esas otras prácticas que suelen hacer la mayoría de los intelectuales y que amplían significativamente su campo de acción no se han tenido muy en cuenta cuando se los estudia. El concepto de oficios intelectuales da cuenta de esas tareas que, paralelas a la producción discursiva en un sentido lato, legitiman y construyen figuras de intelectual no esenciales pero sí cargadas de sentido a la hora de intervenir en discusiones públicas (Martínez Gramuglia y Rosetti, 2023, p. 2)

Aún por hacerse: aportes metodológicos de Carmen Rovira al estudio histórico de las ideas filosóficas

En el caso de Carmen Rovira (1923-2021), puede afirmarse que es la fundadora del campo de estudios de la filosofía mexicana que retoma la perspectiva de J. Gaos, pero es más radical en la afirmación del valor del pensamiento filosófico mexicano. En consonancia con sus preocupaciones metodológicas, elaboró ediciones y antologías con las fuentes primarias para el estudio de la filosofía de su país durante el período colonial y el siglo XIX. Un proyecto similar al que emprendió en Argentina Luis Juan Guerrero quien, entre 1938 y 1945, llevó adelante en el Instituto de Filosofía Argentina de la UBA la cuidada publicación de fuentes para el estudio histórico del pensamiento argentino como *Principios de ideología* (de Fernández de Agüero), *Curso filosófico* (de Lafinur) y *Escritos filosóficos* (de Rivarola).

Rovira invita a estudiar la influencia de las ideas filosóficas en la cultura de su tiempo. Plantea que no se trata de reproducir y explicar las doctrinas en un tono alejado del vital que las caracteriza sino, por el contrario, hacer presente en ellas el sentimiento e inquietud que movió a quienes las acuñaron y defendieron para poder captar los ideales que presidieron y dirigieron sus vidas (Rovira, 1979, p. 11). Ese rescate del pulso vital como un elemento insoslayable puede verse en su propio trabajo sobre de Vitoria en el que cuestiona a toda una tradición idealizante de estudios sobre este filósofo: “no se han admitido ni se han reconocido tensiones y crisis en la obra de este autor por creer, quizá, que desmerecían la personalidad del dominico; sin embargo, juzgo que las dudas, contradicciones e inquietudes que se advierten, junto con sus opiniones decisivas y enérgicas, enriquecen su pensamiento” (Rovira, 2004, p. 294).

Otra preocupación de esta filósofa es que en los estudios predomine el testimonio histórico sobre la interpretación contemporánea. Se disculpa en ocasiones por la profusión de citas, pero aclara que es el modo en que encuentra de hacer prevalecer el dato histórico. Para Rovira no hay nada más elocuente que las fuentes directas para dar cuenta de la época estudiada, hacen visible la situación general del momento estudiado y facilita el contacto vivencial del

investigador con su objeto. Rovira alude directamente a esta experiencia en sus trabajos. Señala, por ejemplo, que al leer las cartas de Verney, uno de los eclécticos portugueses que estudia en su tesis de maestría, pasa ante nosotros un sector de la sociedad intelectual de aquel tiempo, con sus pasiones, sus prejuicios, su ignorancia y el espíritu crítico del autor frente a ello (Rovira, 1979, p. 19).

En la introducción de su trabajo sobre de Vitoria, su tesis doctoral, plantea: “la historia de las ideas filosófico-políticas sobre y en Latinoamérica está por hacerse a la luz de una metodología aclaratoria de teorías y personalidades que conduzca a lograr una visión crítica del discurso filosófico-político dominante, en este caso, el del siglo XVI en España en relación con México y su importancia y proyección, incluso actual, en toda Latinoamérica” (Rovira, 2004, p. 15). Son esas interrelaciones históricas entre pasado y presente tan difíciles como decisivas las que demandan una cuidadosa y particular actitud metódica guiada por el planteo de Xavier Zubiri: el pasado no tiene más realidad que la de su actuación sobre el presente. (Zubiri, 1963, p. 315)

Claro que esto abre una serie de problemas como el de justificar las categorías manejadas para interpretar el pasado y las categorías conceptuales del pasado. Rovira advierte que si el investigador no actúa con el suficiente cuidado y rigor puede producirse lo que denomina un choque categorial que trae confusión. La condición según esta autora para alcanzar un conocimiento de los textos analizados y de una realidad distinta de la nuestra es interpretar con rigor los conceptos o categorías, comprendiéndolas en su tiempo límite, respetándolas como tales. Rovira no pretende fundar un método sino inscribirlo en una tradición en la que participan Gaos, Roig y Ricaurte Soler, entre otros, según la cual no hay historia de las ideas solas o entendidas en forma abstracta; las ideas presentes al interior del discurso filosófico están relacionadas con la realidad histórica, con el contexto preciso en que surgen (Rovira, 2004, p. 14). Y, retomando el planteo de Zubiri, podríamos agregar también: con sus efectos y repercusiones presentes.

Una estilística del pensamiento: Vera Yamuni y los modos latinoamericanos de ideación

La costarricense Vera Yamuni Tabush (1917-2003) se formó como Rovira y Frost con Gaos y años después escribiría además una biografía sobre su maestro. En *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*, Yamuni propone una fenomenología del pensamiento, de su expresión y de sus objetos en general a la que también denomina “estilística del pensamiento”. Todo comenzó con la sugerencia de Gaos acerca de la resistencia a llamar “filósofos” a los pensadores latinoamericanos por su supuesto carácter ametódico y

asistemático. El mismo Gaos intentó describir la producción intelectual latinoamericana contrastándola con el discurso filosófico que emplea exclusivamente terminología específica. En las obras de los pensadores latinoamericanos, afirma este autor, se observa una conceptualización mediante imágenes que mantiene una conexión fluida con el discurso cotidiano y literario por lo cual los términos adquieren una semántica más compleja en la que lo connotativo circunstancial no es una dimensión secundaria (Gaos, 1945, p. 59).

Yamuni se propone efectuar una caracterización de los procedimientos de nuestros pensadores, una descripción de sus modos específicos de ideación sin contrastarlos con lo que se consideran los modos correctos o válidos de argumentar. Al descomponer el pensamiento de los autores que analiza en sus elementos mínimos se encuentra con conceptos e imágenes. Aunque el plan inicial era el relevamiento y análisis de definiciones, generalizaciones y fundamentaciones el desarrollo del proyecto evidenció que era posible un estudio mucho más acotado. De todos modos, le permite caracterizar el pensamiento de Martí, Rodó y Vasconcelos, entre otros. Señala, por ejemplo, que Rodó, al ocuparse del desarrollo de la vida de los individuos en su carácter humano, despliega una serie de imágenes para mentar las transformaciones y los movimientos que ritman el desarrollo vital. Es decir, a nivel formal y estilístico pueden encontrarse elementos que manifiestan, a su modo, la propuesta temática del autor, una correspondencia entre forma y fondo (Yamuni, 1951, p. 195). Y en el discurso de Martí observa, entre otros recursos, la representación del desarrollo histórico a través de tipos representativos de cada período y la producción de imágenes “de superlativa plasticidad” (Yamuni, 1951, p. 229) Para esta autora, el estudio estilístico de los pensadores latinoamericanos evidencia que la aparición de peculiaridades en los modos de conceptualizar o el uso de imágenes no son siempre producto de asociaciones caprichosas u ocasionales ni conducen necesariamente al equívoco. Las recurrencias, así como la relación entre aspectos formales y de contenido, construyen una homogeneidad que constituye “un factor de continuidad metódica del discurso del pensamiento” (Yamuni, 1951, p. 250).

Estar en Nepantla: Elsa Frost y la potencia de lo indeterminado

Elsa Cecilia Frost (1928-2005) realizó la traducción de diversas obras filosóficas de Copleston, Jaeger, Heidegger y Foucault, y elaboró al mismo tiempo un discurso reflexivo en torno al rol de los traductores en la cultura. Subrayará, por ejemplo, al referirse al legado de los transterrados, el trabajo de traducción de los exiliados españoles en México cuyo impacto en la cultura filosófica latinoamericana no ha sido aún bien comprendido. Por necesidades prácticas, porque se necesitaba contar con traducciones de ciertas obras para las clases, pero también

como un trabajo remunerado, lo cierto es que se vertieron a nuestra lengua en muchos casos por primera vez textos fundamentales de Hegel, Marx, Dilthey, etc. (Frost, 1991, p. 12)

Pero Frost también produjo diversas obras filosóficas en las cuales se destaca una preocupación particular por la categoría de cultura. Es una cuestión que aparece ya en sus primeros trabajos y también en una de sus últimas intervenciones. En su discurso de ingreso a la academia mexicana de la lengua en 2003 retoma la frase que un indio le dijo a Fray Diego Durán en respuesta al enojo del religioso por su resistencia a la evangelización. El indio le dice “todavía estamos en nepantla”, una expresión nahua que quiere decir algo así como estar en medio y que en ese caso quería decir no somos cristianos ni idólatras. La expresión acierta también, nos dice Frost, para dar cuenta de la transformación de los españoles en indianos. La indeterminación constituye además una valiosa categoría para pensar la cultura mexicana que conjure tanto la búsqueda de esencialismos como la asunción colonizante de no ser más que una cultura de imitación: "quizá sea este indio anónimo quien mejor definió lo que ocurría a conquistados y conquistadores" (Frost, 2010, p. 69).

Eterno retorno y retorno de lo eterno: María Eugenia Valentié y el análisis filosófico de lo mítico

María Eugenia Valentié (1920-2009) se formó y luego fue docente e investigadora en la Universidad Nacional de Tucumán. Comparte con las otras filósofas, además de la pertenencia generacional, el haber desarrollado varios oficios intelectuales. Además de haber investigado y escrito sobre pensadores europeos (en particular Leibniz), filósofos argentinos (en especial Rougès), ha formado profesores e investigadores, intervenido durante décadas en la prensa escrita, traducido por primera vez a nuestra lengua a Simone Weil y otro texto fundamental pero de antropología como *La tierra sin mal* de P. Clastres, entre muchas otras cosas. Por tomar solo estos dos últimos casos, el impacto que tienen esas traducciones en la reflexión de Valentié evidencia la importancia que tienen esas tareas paralelas a la escritura de autor que son muchas veces consideradas secundarias o simplemente soslayadas. Como correlato de la traducción de Weil, por ejemplo, la filósofa tucumana elabora una temprana y contundente interpretación del pensamiento de la autora de *La gravedad y la gracia* en la que no dejan de resonar sus propias indagaciones acerca de lo sagrado. Y el texto de Clastres se vincula a otro grupo de trabajos de la autora tucumana. Abordará concretamente el mito guaraní de la tierra sin mal aunque en sus investigaciones sobre mitos y ritos se dedicará en particular al de El familiar.

Para Valentié, mito y logos son dos formas de utilizar el lenguaje que no deben jerarquizarse sino comprenderse en sus propios términos. A través de la palabra el mito hace presente los actos significativos del pasado. En el logos, en cambio, la palabra es instrumento de la razón. Valentié recurre a los teóricos del mito como Eliade y Lévi-Strauss, pero analiza personalmente mitos de diversas tradiciones: hindúes, melanesios, tucumanos, etc. Y esa variedad subraya el carácter universal que alcanzan los temas que desarrollan los mitos que, según su mirada, “constituyen una apertura en la búsqueda del sentido de la existencia” (Valentié, 1998, p. 15). Considerarlos relatos, señala, supone una distancia que no tienen originariamente porque los mitos son quizás la primera forma de comprensión, el intento primigenio de darle forma cósmica al caos, el primer puente que el humano tiende entre su soledad y angustia y la totalidad que lo circunda. Valentié propone concebir al mito no como un fenómeno rudimentario de explicación que será superado por formas más evolucionadas sino una constante del espíritu humano.

Tendríamos en realidad dos modos de conocer: el de la conciencia mítica y el de la razón analítica. Esta se desarrolló como filosofía primero y como ciencia y técnica después, y fue cobrando, sobre todo a partir de la modernidad, particular prestigio al punto de considerarse en ciertos contextos como el único modo de conocer. Pero la conciencia mítica, más emparentada con la religión y el arte, es un elemento central de todas las culturas y su estudio permite entre otras cosas observar significativas coincidencias interculturales. El tiempo y el espacio míticos no son los cotidianos, son de otro orden, pero los mitos tienen el poder de actualizarse cuando son contados y en especial a través del rito, la fiesta, el éxtasis, el arte y los sueños. Todo acto significativo para una comunidad desde las ceremonias hasta los sistemas de sustento, dice la autora, tiene un correlato mítico y cada vez que se vuelven a realizar se reviven los primeros gestos en un eterno retorno o retorno a lo eterno. Y la vitalidad misma de la comunidad depende de esas formas de autorreconocimiento. Pero de eso no se sigue que los mitos tengan siempre como función afirmar el orden constituido pueden resolver en el plano simbólico algún conflicto, ejercer a su modo una crítica al aludir a una época de oro y hasta adquirir potencia utópica (Valentié, 1998, p. 20). Este interés por los mitos en general y los tucumanos en particular puede verse como la faceta culturalista o latinoamericanista de Valentié que la conecta también con las autoras a las que nos referimos antes. Sus estudios nos invitan a poner en relación palabra mítica y filosófica enriqueciéndose mutuamente en sus búsquedas compartidas y en la potencia de sus especificidades.

Reflexiones finales

El movimiento autorreflexivo que se inicia hacia 1940 en nuestra región es un fenómeno rico y complejo que ha sido objeto de diversas investigaciones. Sin embargo, no son demasiado conocidas muchas de las significativas y relevantes intervenciones y los valiosos aportes que se realizaron, no solo a través de la producción de libros y artículos sino también mediante el desarrollo de otros oficios intelectuales como educación, traducción, edición, etc. Es el caso de las filósofas Rovira, Yamuni, Frost y Valentié, que desarrollaron trabajos de docencia, traducción y edición además de haber producido obras de y sobre pensamiento latinoamericano. La preocupación por la articulación de una metodología para el estudio de la filosofía mexicana ha impulsado a Rovira a la curaduría y edición de fuentes para su estudio. La búsqueda de una perspectiva nueva que eluda los prejuicios desfavorables sobre la producción reflexiva regional llevó a Yamuni a un estudio estilístico que atienda los modos de concepción específicos de autores como Rodó o Martí sin subordinarlos a un modelo único de filosofar. La experiencia en la labor de traducción de Frost la llevó, no solo a visibilizar los problemas teóricos y prácticos de ese oficio sino a proponer un abordaje propio al problema de la cultura nacional. Valentié, por su parte, en diálogo con su rol de traductora de clásicos de investigación antropológica sobre pueblos nativos americano, ha desarrollado desde el campo filosófico investigaciones en torno a una de las fuentes más ricas del pensamiento regional como son los mitos.

Referencias bibliográficas

- Devés, Eduardo (2007). *Redes intelectuales en América Latina: hacia la constitución de una comunidad intelectual*. Santiago de Chile: IDEA/USACH.
- Frost, Elsa (1991). “La labor difusora de los transterrados”. En *Cincuenta años de exilio español en México*. México: UAT (pp. 7-14)
- Frost, Elsa (2010). “Acerca de Nepantla”. En *Memorias de la Academia Mexicana de la Lengua*, tomo XXIII. México: AML (pp. 66-77)
- Gaos, José (1945). *Pensamiento en lengua española*. México: Stylo.
- Martínez Gramuglia, Pablo y Rosetti, Mariana (2023). “Presentación del Dossier sobre oficios intelectuales del siglo XIX en el Cono Sur”. *Wirapuru. Revista latinoamericana de estudios de las ideas*, 7, 1-6.

- Rovira, Carmen (1979). *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*. México: UNAM.
- Rovira, Carmen (2004). *Francisco de Vitoria: España y América. El poder y el hombre*. México: Porrúa.
- Valentié, María Eugenia (1998). *De mitos y ritos*. San Miguel de Tucumán: UNT.
- Yamuni, Vera (1951). *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*. México: El Colegio de México.
- Zubiri, Xavier (1963). *Naturaleza, Historia, Dios*. México: Editora Nacional.

Los avances metroológicos desde una mirada filosófica y su impacto en los niveles de complejidad de las ciencias

Juan Carlos Casado (UNT)

Resumen: Las ciencias y la filosofía utilizan ciertas clasificaciones anómalas (clases no excluyentes) que tuvieron alta penetración cultural, tanto académica como en la vida cotidiana. Aparecen en las condiciones editoriales de publicación, en informes profesionales y hasta en planteos de tesis, y se imparten en todos los niveles educativos (desde el inicial hasta el posgrado). Cualitativo-cuantitativo, subjetividad-objetividad, ciencias-pseudociencias, ciencias blandas-duras, etc., son ejemplos de estas anomalías que, más cercanas a la doxa, se usan dogmáticamente. Sin embargo, los esfuerzos epistémicos de la *metrología* mostraron que la *medida* es parte fundamental de la naturaleza y de la vida. Aunque la reflexión axiomática es contundente, este trabajo desarrolla la vía reflexiva y muestra que los acuerdos socio-técnicos metodológicos sobre el concepto de *medida* superaron filosóficamente las definiciones operacionales tradicionales y permitieron encontrar un nuevo nivel de *medida*: el de Existencia. Este nivel antecede al Nominal y, en otra escala, es análogo al Absoluto. El hallazgo permitió articular los niveles de precisión del lenguaje humano y simplificar los contenidos temáticos de la formación científica interdisciplinaria.

Palabras clave: metrología; medida; filosofía; interdisciplina; complejidad.

Barreras epistémicas *metroológicas*

La *metrología* es una rama de la ciencia cuyo centro de estudio científico a la *medida* y su desarrollo no estuvo exento de anomalías debido a las necesidades sociales a la que siempre estuvo vinculada. Pero su principal obstáculo apareció durante el siglo XVII, frente al divorcio entre ciencia y filosofía; mientras los filósofos abandonan la cultura científica, los científicos desprecian la filosofía como ensueño espiritual y el método, como acción maquinal, comienza a prevalecer. En esa atmósfera se establecen dos corrientes teóricas opuestas: el idealismo y el empirismo (Weht, 2000, p. 102), las que, a su modo, impusieron barreras epistémicas a la *medida*.

El idealismo focalizó aquellas ideas que se encontraban fuera del alcance de los sentidos (o no fueron tamizados por ellos) como formas puras del espíritu y de la subjetividad, con los que pudo desarrollar algunos sistemas categoriales de *medida*. Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer y Hegel (entre los principales representantes del idealismo), materializaron sus logros como categorías abstractas, estáticas o móviles (Samaja, 2004, pp. 80-82 y 1993, p. 123) que pudieron representarse como indica en la figura 1.

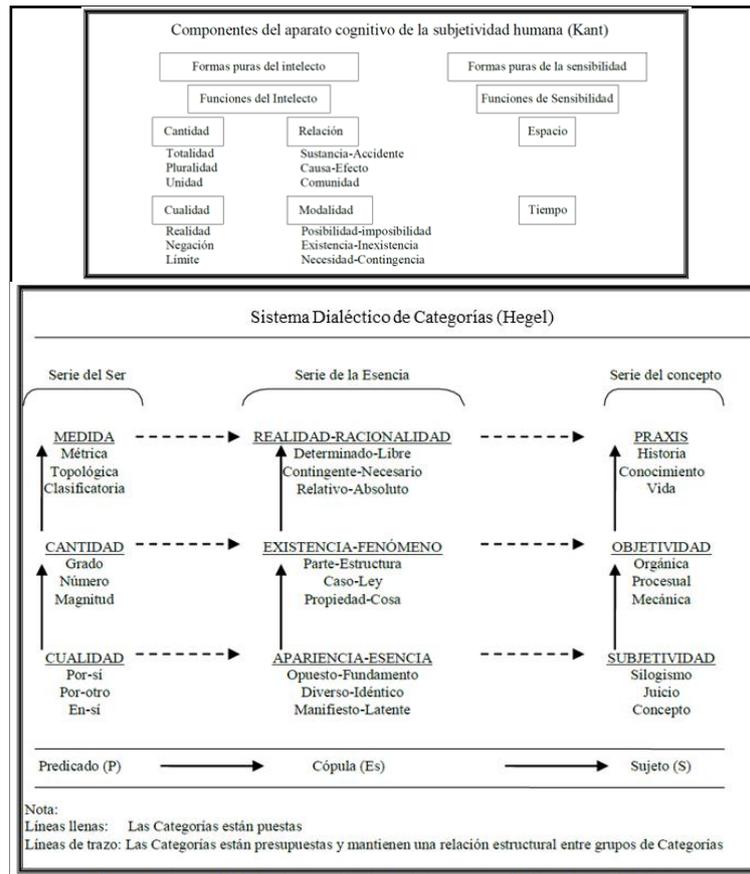


Figura 1. Ejemplos de algunos sistemas categoriales producidos por el idealismo. Arriba un esquema de los desarrollos de Kant (1781). Abajo lo desarrollado por Hegel (1832) a lo que debe agregarse su movimiento. Fuente: Adaptado de Samaja (2004, pp. 80-82 y 1993, p. 123).

El empirismo, por su parte, priorizó la importancia de aquellas ideas que provenían, o habían sido tamizadas, por la acción de los sentidos humanos. El logro de sus principales representantes (Bacon, Descartes, Galileo y otros) alcanzaron un desarrollo que, con diferentes niveles de validez institucional (Weht, 2000, pp. 102-103), derivaron en la construcción de artefactos de *medida* con fuertes consensos internacionales y límites de replicabilidad, hoy conocidos como Sistema MKS (metro, kilogramo masa, segundo), Sistema CGS (centímetro, gramo, segundo), Sistema Imperial (pie, libra, segundo), Sistema Técnico (metro, kilogramo fuerza, hora) y Sistema Internacional (que desde 2019 se basa en constantes físicas universales).



Figura 2. Ejemplo de algunos artefactos producidos a partir de los sistemas de *medida* empíricos según la longitud, peso, tiempo (con compleja replicabilidad objetiva) y las constantes físicas universales (con fácil replicabilidad objetiva).

La disputa entre idealismo y empirismo se centró en el rol de los sentidos humanos (tacto, gusto, olor, visión y audición) como fuentes de objetividad referencial (Najmanovich, 2016). El desarrollo instrumental del empirismo actuó (y aún actúa) por reduccionismo con la barrera epistémica que les permite trabajar sólo con la definición operacional de *medida*. Por ello la *metrología* no había observado la importancia de una definición conceptual de *medida*, aspecto que, por otros motivos y de manera secundaria, fue advertido por Bohm (1980, pp. 171-172), quien rescata el sentido primitivo y la evolución de la idea de *medida*.

Aunque los sentidos humanos eran la referencia común para organizar los niveles de *medida* de manera objetiva y con un lenguaje determinado, la neurociencia (Blanco, 1988, p. 397; Schmidt, 1971, pp. 76-88) y la metodología (Casado, 2009, pp. 103-112) mostraron que es posible referenciar los datos a partir de las características, funciones y condiciones del sistema que los procesa (Casado, 2018, p. 257), y más allá del origen del sistema, sea este natural (vegetal, animal o humano) o artificial (Graubard, 1988); cualquiera sea el caso, siempre reducen la complejidad de lo natural a la sintaxis de una lengua determinada (Samaja, 1993, p. 160).

Las definiciones de *medida*

La definición conceptual de *medida* tiene escasa tradición bibliográfica y no es explícita en los libros de teoría de *medición* o *de errores experimentales* (cualquiera sea la ciencia que los aborde); su vacancia condujo a grandes malentendidos, por lo que, para llenar ese vacío conceptual, es necesario recordar algunos dichos vulgares que, de algún modo, orientan sobre el concepto buscado y asocian la idea de *medida* con la de *un límite*:

| FRASES VULGARES | INTERPRETACIÓN |
|-----------------------|----------------------------------|
| Mida sus palabras | Limite sus palabras al contexto |
| Es una persona medida | Es una persona que tiene límites |
| Lo tienen medido | Conocen sus límites |
| Un discurso a medida | Un discurso acorde a sus límites |
| Un traje a medida | Un traje ajustado a sus límites |
| Colmó la medida | Superó el límite |

El Diccionario de la Lengua Española asocia el término *medida* con mesura y moderación, entre otras relacionadas con *un límite*. El uso técnico también vincula a la *medida*

con aquello que separa un *hecho* de otro *hecho*, tal como lo expresara Bohm (1980, p. 171-172) al estudiar la necesidad física de definir la *medida* y asociarla con *un límite*. De lo anterior se puede concluir que la definición más general y válida para las ciencias, y por ello para el abordaje interdisciplinario, indica que:

Conceptualmente la *Medida es Un límite*

Operacionalmente las distintas ciencias buscaron adecuar las definiciones de *medida* a sus objetos de estudio; en coincidencia con las agrupaciones científicas encontramos que:

- a) Para las ciencias humanas, la *medida es comprender los hechos en la cultura* (integrarlos) (Samaja, 1993, p. 354).
- b) Para las ciencias naturales, la *medida es comparar hechos con un patrón* (Fernández, 1951; González González, 1995).
- c) Para las ciencias bio-psico-sociales, la *medida es signar hechos según ciertas normas* (Kerlinger, 1987, p. 444).

Estas definiciones se componen de tres términos coincidentes:

- a) el primero focaliza un *hecho* u objeto, pero que, para las ciencias bio-psico-sociales no se reduce a un objeto físico, sino que puede ser un sueño o una idea no material y para las ciencias humanas comportamientos éticos o morales culturalmente instalados. Esto muestra que, en general, las tres definiciones refieren como un *hecho* a cualquier idea de la experiencia humana en su cultura (sean experiencias materiales, inmateriales, éticas o estéticas);
- b) el segundo depende de la naturaleza del *hecho* focalizado (humano, físico o bio-psico-social), y señala lo que se usará para identificarlo: un signo, un comportamiento o una característica, según el caso. Sin embargo, cualquiera sea el *hecho*, lo más general para identificarlo es un signo (Peirce, 1877);
- c) el tercero señala la referencia a usar para darle sentido a la identidad del *hecho*: la cultura, un patrón físico o una normativa. Cualquiera sea la referencia usada, estas señalan distintos niveles de acuerdos, en cuyo caso el más general estaría dado por el de *norma* o normativa (cultural, técnica o jurídica)

De lo anterior se puede concluir que una definición general, válida para todas las ciencias, y por tanto también para la interdisciplina, que puede enunciarse de modo que:

Operacionalmente la *Medida* es Signar Hechos según Normas

Consecuencias *metrológicas* y *metodológicas* de las definiciones de *medida*

Teniendo en cuenta que tanto los estudios sobre la subjetividad (Millan-Puelles, 1967) y la totalidad donde ella se produce (Levinas, 1971 y 1978), como los desarrollos del lenguaje (Peirce, 1877; Wittgenstein, 1921; Verón, 1988; Fabbri, 1998) permiten una definición conceptual y operacional más general de *medida*, en coincidencia con principios *metrológicos* y *metodológicos* existentes, pueden obtenerse algunas consecuencias interesantes, a saber:

- 1) La *medida* es solo un *límite*, no un intervalo *desde-hasta*. (Stegmüller, 1970)
- 2) El intervalo entre dos *medidas* (desde-hasta) es un *hecho* (Stegmüller, 1970)
- 3) El *límite* más simple es un signo, y el signo más simple un punto (Peirce, 1877)
- 4) La *medida* no está en los *hechos*, está en la lengua (Stegmüller, 1970)
- 5) Los signos están en la lengua (Wittgenstein, 1921: § 5)
- 6) El lenguaje es el límite del mundo (todos los *hechos*) (Wittgenstein, 1921: § 5)
- 7) La *medida* es el límite de, al menos, dos *hechos* (Casado, 2018)
- 8) Los *hechos* y el *límite (medida)* son de idéntica sustancia (Casado, 2018)
- 9) Todo *hecho* cognitivo focal se referencia con un *límite* y con otro *hecho* (Casado, 2018).

La novena consecuencia de las definiciones de *medida* señala que con un *límite* aparecen también dos *hechos* a los que dicho *límite* separa. La combinación de estos tres elementos (hecho, límite, hecho) cumple un rol fundamental en la construcción de las escalas o *niveles de medida*

El rol del *límite* y los *hechos* en niveles de *medida*

Las barreras epistemológicas existentes (empirismo-idealismo) permitieron que la *metrología* pudiera detectar hasta cinco niveles de *medida*, a saber: nominal, ordinal, de intervalo, de razón y absoluta, como lo muestra su tradición bibliográfica. Esas barreras no dejaron observar un nivel más elemental de *medida* que fundamenta todas ellas: el nivel de *Existencia* (Casado, 2018, pp. 223-224).

Este nivel se inicia cuando aparece en el aparato cognitivo humano una pulsión que genera la necesidad (consciente o inconsciente) de expresar una *medida* o *límite* antes inexistente. Este hecho es el que nomina el nivel (Existencia) en tanto la pulsión cognitiva desencadena una sucesión de alternativas lingüísticas que pugnan por seleccionar conjunto de

signos adecuados para expresar lo nuevo en contraste con el fondo preexistente. Estas alternativas suelen iniciarse con imágenes difusas, hasta que el aparato cognitivo identifica el límite que da origen a la separación buscada, tal como lo describe Piaget (1878) cuando describe los movimientos de acomodación y asimilación (Ver figura 3). Ubicado el límite, los hechos contiguos son mutua e indistintamente foco y/o referencia, siendo el aparato cognitivo quien define sus roles en cada caso. De este modo, cualquiera sea el hecho principal (focal) que el aparato cognitivo seleccione como tal, el límite y el hecho secundario constituyen sus referencias naturales. De este modo, la escala de Existencia se caracteriza por estar constituida por valores dicotómicos tales como: si-no, verdadero-falso, explícito-implícito, presencia-ausencia, etc. Estas valoraciones antes estaban integradas al nivel de *medida* Nominal (Kerlinger, 1987), pero su naturaleza conceptual y estadística difiere con las de este nivel. En el nivel de Existencia el aparato cognitivo humano no percibe más que la unidad de los hechos, no sus aspectos componentes. Así, sólo la presencia o ausencia del hecho puede ser determinada, no su igualdad o desigualdad con otros hechos.

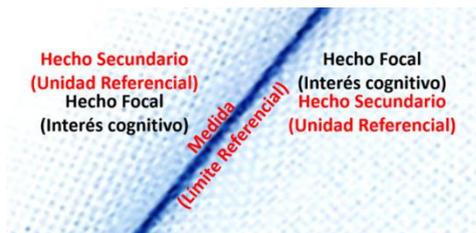


Figura 3. La pulsión cognitiva genera un límite lingüístico mediante una lengua (conjunto de signos) con los que separa dos hechos que, mutuamente, serán foco y referencia.

A partir de fijar un hecho principal como hecho focal, el aparato cognitivo humano toma al límite y al hecho secundario como parte de las referencias naturales del hecho principal. Luego, y en otras instancias, petitionará mejoras a la precisión de hecho focal y sus referencias.

| MEDIDA | | | | | |
|---|---|-------------------------|-------------------------------|---------------------|---------------------------------------|
| (Niveles de medida o Niveles de lengua) | | | | | |
| Hecho Principal (UA Focal) | | Origen (Límite ref.) | Hecho Secundario (UA ref.) | | |
| Niveles | Valores de ejemplo | UA Focal | Referencias | | Propiedades del hecho referencial |
| | | | Origen | Unidad | |
| Existencia | S/N; V/F; Pc/nPc; H/nH; V/nV | R _{1Lp} | R _{Lp} | R _{UAe} | ∃, ∄; |
| Nominal | Azul/Blanco/...; Juan/Pablo; | R _{1Lp} | R _{Lp} | R _{As≈} | ∃, ∄; =, ≠; |
| Ordinal | 1, 2, 3; a, b, c; 5° < 3°; S, M, L, X, XL; Mb, B, R, M | R _{1Lp} | R _{Lp/e} | R _{As≈} | ∃, ∄; =, ≠; <, > |
| Intervalo | 28°C; 9msnm; 34dC; PBI; 6N; Edad; Km18; 23m/s; Dosis; \$ | R _{1Lp} | R _{Lp/e} | R _{As<} | ∃, ∄; =, ≠; <, >; -, + |
| Razón | 1,75m; 25Kg; 12-8cmHg 20Hz; 6000Å; Debe; Haber | R _{2Lp} | A _{Lp} | R _{As<} | ∃, ∄; =, ≠; <, >; -, +; /, X..; |
| Absoluta | 1g(mol); eV; átomo; célula; | R _{2Lp} | A _{Lp} | A _{UAfp} | ∃, ∄; =, ≠; <, >; -, +; /, X..;Escala |

UA: Unidad de Análisis
 As: Aspecto
 A/R: Absoluto/Relativo
 Lp/e: Límite propio/externo
 1 o 2: Cantidad de límites observados
 ≈, <: semejante, menor

(Adaptado de Casado, 2018:80-91, 207-235)

Figura 4. Niveles de *medida* o Niveles de lenguas. Se presentan los seis niveles de *medida* en función de los tres elementos emergentes de la *medida* y de la pulsión cognitiva: *Medida* o Límite (Origen ref.), Hecho Principal (UA Focal) y Hecho Secundario (UA ref.).

En el esquema de figura 4 muestra de manera simplificada algunos ejemplos de los niveles de *medida* junto a las exigencias de precisión y las operaciones válidas consecuentes. De este modo se hace operativa (no arbitraria) la distinción de los niveles o escala de *medida* anteriormente conocidos (nominal, ordinal, de intervalo, de razón y absoluto). Como se observa, los niveles de exigencia a las referencias adoptadas son crecientes, pero en ningún caso los de mayor precisión son excluyentes respecto a los de menor precisión, sino que, por el contrario, son incluyentes. De este modo es muy fácil distinguir que la precisión se inicia con la aparición de un límite en un hecho determinado hasta la determinación de su escala respecto a un hecho constitutivo, en correspondencia con una Unidad Anatómica y Funcional (UAF) del nivel estructural que le es propio. Estas UAF corresponden a distintas escalas de las ciencias, en coincidencia con: el *cuanto* de energía, el átomo, la célula, el dato, un individuo, una institución y el estado (Casado, 2018, p. 228)

El rol del nivel de *medida* de Existencia

Una consecuencia que se establece a partir del límite y los hechos consecuentes, *metrológicamente* definidos a partir de sus niveles de *medida*, es la relación que mantienen con las UAF de las ciencias. Así, mientras a nivel de Existencia aparece como una UAF compleja

que puede estudiarse en sus componentes mediante el incremento de precisión de los niveles de *medida*, a nivel Absoluto, y a otra escala, es también una UAF simple.

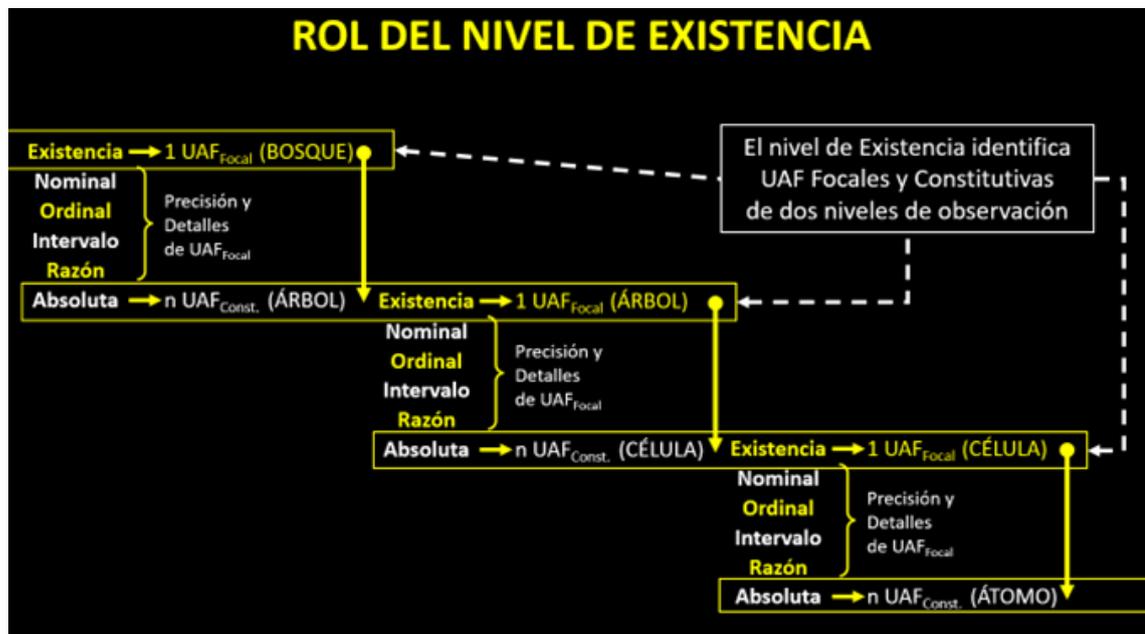


Figura 5. Rol del nivel de Existencia en la vinculación de los niveles de complejidad de las Unidades Anatómicas y Funcionales de las ciencias. Fuente: adaptado de Casado (2018: 227)

De este modo, es claro que los abordajes de las ciencias no son consecuencia de saltos fundacionales de niveles sino variaciones graduales de niveles de complejidad (Penrose, 1999), donde cada nivel puede ser estudiado con una gradación continua en la precisión de la *medida* que es posible describir y vincular si se incluye la escala de Existencia (Casado, 2018). En la figura 5 se presenta la variación de los niveles de *medida* vinculados a la variación en los niveles o escalas de las ciencias.

Conclusiones

La definición conceptual y operacional de *medida* tienen un rol importante en todas las ciencias de modo tal que, cuando se señala la necesidad de *medir*, no se alude a un instrumento determinado, o a la cantidad de cualidad que se obtiene como consecuencia de su aplicación, sino a la necesidad de separar e identificar *hechos* mediante una lengua determinada. Los avances en *metrología* permiten observar de manera unificada los niveles de *medida* de las ciencias, así como observar la vinculación existente entre sus niveles de complejidad.

Mantener el concepto de que la *medida* es un límite que existe en el lenguaje como respuesta a una pulsión cognitiva para distinguir hechos del lenguaje con distintos niveles de precisión, es una perspectiva filosófica científica poco desarrollada que se encuentra

actualmente en los fundamentos mismos de las fronteras de las ciencias físicas y psicológicas (Rosemblum, 2003), como en los de la inteligencia artificial (Graubard, 1988). La figura 6 resume, hasta cierto punto, lo expuesto en este trabajo.

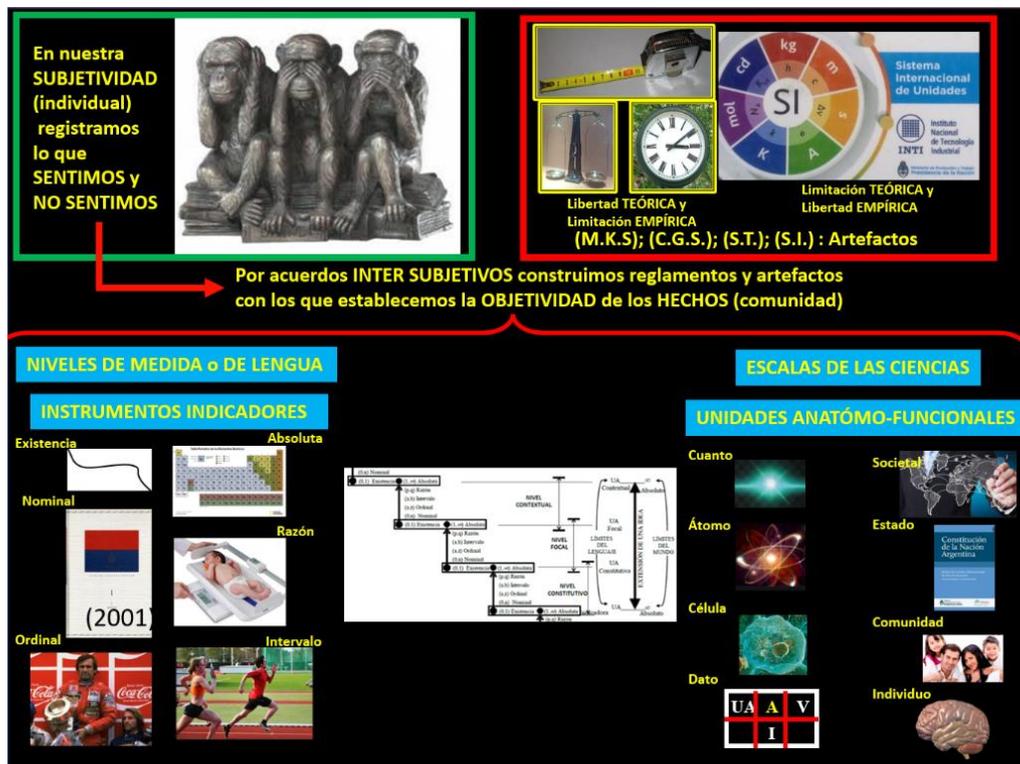


Figura 6. Los cuadros superiores muestran una secuencia de los desarrollos anómalos producidos por las barreras epistémicas del idealismo y el empirismo respecto a la definición de *medida*. Los avances *metrologógicos* permitieron interpretar a la *medida* como un límite generado por la pulsión cognitiva humana que se registra en el lenguaje (no en los hechos). El hallazgo de la escala de Existencia permitió dar cuenta de niveles de *medida* con precisión progresiva e inclusiva que permite vincular las distintas escalas de las ciencias en niveles también progresivos sin que muestren saltos discontinuos fundacionales.

Referencias bibliográficas

- Bohm, D. (1980). *La Totalidad y el Orden Implicado*. Kairós: Barcelona.
- Casado, J.C. (2018). *Tiempo y Lenguaje en el Proceso de Producción de Conocimiento*. FFyL-UNT: Tucumán.
- Casado, J.C. (2009). *Un Proceso Unificado para Investigar*. Magna: Tucumán.
- Fabbri, P. (1998). *El Giro Semiótico*. Gedisa: Barcelona.
- Fernández, J.S. y Galloni, E.E. (1951). *Trabajos prácticos de física*. CEI: Bs.As.
- González González, R. y Zeleny Vázquez, R. (1995). *Metrología*. McGraw-Hill: México.
- Graubard, S. R. (1988). *El Nuevo Debate sobre I.A.: Sistemas Simbólicos y Redes Neuronales*. Gedisa: Barcelona.
- Kula, W. (1980). *Las Medidas y los Hombres*. Siglo XXI: Madrid.

- Hegel, G. W. E. (1832). *La Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Hachette.
- Kant, E. (1781). *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires: Losada-Colihue.
- Kerlinger, F. N. (1987). *Investigación del Comportamiento*. México: McGraw-Hill.
- Levinas, E. (1971). *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (1978). *De otro modo de Ser, o más allá de la Esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Millán Puelles, A. (1967). *La estructura de la subjetividad*. Madrid: Rialp.
- Najmanovich, D. (2016). *El Mito de la Objetividad*. Buenos Aires: Biblos.
- Piaget, J. (1978). *Introducción a la epistemología genética*. Buenos Aires: Paidós.
- Peirce, Ch. S. (1877). *El Hombre un Signo*. Barcelona: Crítica.
- Penrose, R. (1999). *Lo Grande, lo Pequeño y la Mente Humana*. Madrid: Malcolm Longair.
- Rosemblum, F. (2006). *El Enigma Cuántico: Encuentro entre la Física y la Consciencia*.
Barcelona: Tusquets.
- Samaja, J. (1993). *Epistemología y Metodología*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Samaja, J. (2004). *El lado oscuro de la razón*. Buenos Aires: JVE.
- Stegmüller (1970). *Teoría y Experiencia*. Barcelona: Ariel.
- Verón, E. (1988). *La Semiosis Social*. Barcelona: Gedisa.
- Wittgenstein, L. (1921). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza.