

LOS CAMINOS DE LA FILOSOFÍA

DIÁLOGO Y MÉTODO



CECILIA MONTEAGUDO Y PABLO QUINTANILLA, editores

LOS CAMINOS DE LA FILOSOFÍA
DIÁLOGO Y MÉTODO

Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla
(editores)

LOS CAMINOS DE LA FILOSOFÍA

DIÁLOGO Y MÉTODO



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

101 Los caminos de la filosofía: diálogo y método / Cecilia Monteagudo y Pablo
C1 Quintanilla, editores.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú,
Fondo Editorial, 2018 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).
431 p.; 21 cm.

Incluye bibliografías.

Contenido: Filosofías en diálogo -- La filosofía y el cuidado del alma -- Caminos
del conocimiento -- Filosofía y lógica -- Filosofía en diálogo con otras disciplinas.

D.L. 2018-03751

ISBN 978-612-317-333-3

1. Filosofía - Ensayos, conferencias, etc. 2. Metodología - Ensayos, conferencias, etc.
3. Fenomenología 4. Lógica 5. Ética I. Monteagudo Valdez, Cecilia, 1960-, editora
II. Quintanilla, Pablo, 1964-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú

BNP: 2018-067

Los caminos de la filosofía. Diálogo y método

Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla, editores

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: marzo de 2018

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-03751

ISBN: 978-612-317-333-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800277

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Índice

Prólogo	9
PRIMERA PARTE. FILOSOFÍAS EN DIÁLOGO	
¿Una revolución filosófica para el siglo XXI? <i>Pablo Quintanilla</i>	23
Fenomenología y ciencia cognitiva: circulación con precaución <i>Juan José Botero</i>	37
Hermenéutica y posestructuralismo. Hacia un pensamiento convocante <i>Mariflor Aguilar Rivero</i>	59
El método del discurso. La relación entre los <i>Ejercicios espirituales</i> y Descartes <i>Rafael Fernández Hart, S.J.</i>	81
El diálogo intercultural como camino del filosofar en Latinoamérica <i>Zenón Depaz</i>	95
SEGUNDA PARTE. LA FILOSOFÍA Y EL CUIDADO DEL ALMA	
Ética es estética. Un ensayo sobre el método filosófico <i>Luis Bacigalupo</i>	115
Filosofía como «trabajo en uno mismo»: algunas propuestas <i>Eduardo Fernandois</i>	153
Wittgenstein: terapéutica y ética de la filosofía <i>Pamela Lastres</i>	177

TERCERA PARTE. CAMINOS DEL CONOCIMIENTO

Sobre el análisis filosófico <i>Alberto Moretti</i>	195
La retórica de la filosofía: entre la dialéctica y la persuasión <i>Sandro D'Onofrio</i>	217
La omnipresente intuición: ciencia, filosofía y vida <i>Richard Antonio Orozco</i>	233
La importancia filosófica de la perspectiva de la segunda persona: agencia y explicación intencional <i>César Escajadillo</i>	261
Dialéctica, negatividad y no identidad en Adorno <i>Soledad Escalante</i>	275
Narrativas y <i>metánoia</i> . El proceso de cambio de perspectiva basado en transiciones <i>Gonzalo Gamio</i>	293
¿Verdad o método? En torno al llamado gadameriano de ir «más allá del control de la metodología científica» <i>Cecilia Monteagudo</i>	303

CUARTA PARTE. FILOSOFÍA Y LÓGICA

Los métodos formales y el principio de tolerancia en la filosofía <i>Miguel León</i>	323
La lógica como condición necesaria de las metodologías <i>Luis Piscoya</i>	347

QUINTA PARTE. FILOSOFÍA EN DIÁLOGO CON OTRAS DISCIPLINAS

El cine como «encuentro moral». Reflexiones sobre la enseñanza de la ética <i>Adriana Añi</i>	359
La transdisciplinariedad como método de investigación en el pensamiento filosófico natural en el virreinato peruano <i>Roberto Katayama</i>	403
Sobre los autores	425

Prólogo

La reflexión metafilosófica siempre ha sido parte de la filosofía. Desde su remoto origen griego hasta el presente oscila con frecuencia entre dos niveles: por una parte, aborda un tema específico de interés, pero, al mismo tiempo, se pregunta por las condiciones de posibilidad para abordar ese tema, por la metodología más apropiada para hacerlo y si es posible hacerlo en diálogo con otras disciplinas. En ese sentido, la filosofía ha tenido siempre una vocación interdisciplinaria y de generalidad. Esa doble vocación se ha acentuado en la medida en que las ciencias, tanto humanas como naturales y formales, han logrado un espacio propio y se han especializado cada vez más.

Sin embargo, mientras que las ciencias tienen un espacio de investigación claramente definido, el objeto de estudio de la filosofía no lo está con precisión. De hecho, la mayor parte de ciencias ha alcanzado cierto consenso respecto de la metodología que emplea, lo que tiende a generar acuerdo acerca de la validez de sus teorías. En muchos casos se asume que cuando los miembros de una comunidad epistémica llegan a acuerdo acerca de su objeto de estudio, su metodología y los criterios de validación de las teorías de su disciplina, esta ha alcanzado su madurez epistémica. En el caso de la filosofía, conviven en ella distintos estilos y metodologías, así como diferentes concepciones acerca de lo que significaría justificar adecuadamente una posición filosófica.

Esto podría verse como una limitación, pero también como una muestra de que la filosofía tiene otras características y propósitos, además de que en ella reina un sano pluralismo. Pero, ¿debe el pluralismo tener algún límite? ¿Qué tan compatibles son las diversas metodologías que se emplean en la filosofía? ¿Deben las diversas metodologías filosóficas aspirar a la unificación o integración? ¿Hay o debería haber criterios compartidos para evaluar la calidad de los resultados de las diversas escuelas filosóficas? ¿Tienden estas metodologías a la divergencia o a la convergencia? ¿Hay relaciones de inconmensurabilidad entre las distintas metodologías filosóficas? Estas preguntas suelen ser consideradas metafilosóficas y han dado lugar, recientemente, a publicaciones que reflexionan sobre la tarea misma de la actividad filosófica y sobre la manera en que se deben valorar sus resultados. Más aún, la reflexión interdisciplinaria acerca del método es particularmente relevante para las diversas ciencias humanas y, en especial, para la reflexión teórica sobre ellas, sus límites epistémicos y sus posibilidades transdisciplinarias. Por otra parte, si se considera que nunca como ahora conviven distintas metodologías filosóficas en los mismos espacios académicos, es necesario reflexionar sobre la enseñanza de la filosofía en entornos así de plurales. Todas estas discusiones son centrales para quienes se dedican a la investigación y a la enseñanza de la filosofía y las ciencias humanas.

El interés en estas preguntas condujo a los editores de este libro a organizar un coloquio internacional, a mediados de 2016, con la participación de tres universidades que tienen la carrera de Filosofía en el país: la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y la Pontificia Universidad Católica del Perú, y con la presencia de invitados representativos de las diversas corrientes filosóficas que se cultivan en Latinoamérica, particularmente de Argentina, Chile, Colombia y México. Este libro no es un conjunto de actas de lo que se discutió en aquel coloquio, sino un libro de artículos independientes que tuvieron su primera inspiración en la temática del encuentro.

Los caminos de la filosofía es el título que hemos querido dar a este libro, no solo para enfatizar la pluralidad que se destaca en la filosofía actual sino también la que es propia de la condición humana y de su capacidad para plantearse interrogantes fundamentales. Pero la metáfora del camino también ha sido elegida para hacer referencia a una actividad, «la tarea del pensar», que se reemprende, una y otra vez, en una perspectiva siempre abierta y que se nutre del «conflicto de las interpretaciones» que caracteriza a nuestra época.

Este libro se divide en cinco partes. La primera, bajo el título «Filosofías en diálogo», presenta cuatro artículos que explícitamente proponen posibles diálogos en medio de la pluralidad de corrientes filosóficas. La segunda parte, «La filosofía y el cuidado del alma», tiene tres textos que, con Wittgenstein como referencia común pero no exclusiva, se orientan a una comprensión de la filosofía como un modo de vivir y de «cuidar el alma». La tercera parte, más amplia, está compuesta por siete artículos bajo el título «Caminos del conocimiento» y se centra en el carácter metódico de la filosofía y sus múltiples propuestas, e incluye un último artículo de crítica al metodologismo. El libro concluye con dos partes breves: «Filosofía y lógica» y «Filosofía en diálogo con otras disciplinas». En esta última parte se presentan dos artículos que hacen dialogar a la filosofía con el cine y la historia.

La primera parte se inicia con el artículo de Pablo Quintanilla «¿Una revolución filosófica para el siglo XXI?». Para el autor, el siglo XX ha visto surgir cuatro importantes giros filosóficos: el lingüístico, el pragmático, el cognitivo y el experimental. Su tesis es que estos giros no han concluido y que, enhebrados entre sí y fecundizándose mutuamente, podrían constituir el elemento de originalidad filosófica del siglo XXI. En esta línea, considera que, si su hipótesis es correcta, la evidencia empírica desarrollada en las diversas ciencias, particularmente en las ciencias cognitivas, tendrá un importante rol para justificar o cuestionar propuestas filosóficas, al mismo tiempo que generará una mayor interacción entre ciencia y filosofía.

El artículo de Juan José Botero, «Fenomenología y ciencia cognitiva: circulación con precaución», también apuesta por el diálogo y la circulación fluida y coherente, en este caso, entre la fenomenología y un sector importante de las ciencias cognitivas. A partir de un simposio realizado en Bordeaux, en 1995, que originó un volumen titulado «La naturalización de la fenomenología», se habría desatado una intensa actividad filosófica que resultó influyente para ambas corrientes filosóficas y que el autor busca evaluar en su artículo.

En el caso de los artículos de Mariflor Aguilar, «Hermenéutica y posestructuralismo. Hacia un pensamiento convocante», y el de Rafael Fernández, «El método del discurso. La relación entre los *Ejercicios espirituales* y Descartes», tenemos dos buenos ejemplos de cómo, sin negar las diferencias entre corrientes de pensamiento distintas, podemos hallar inspiración en las convergencias que estas también exhiben. Por su lado, el texto de Aguilar, después de presentar un panorama general de los principales instrumentos teóricos de la hermenéutica y el posestructuralismo, plantea la posibilidad de recrear las convergencias y diferencias entre ambas perspectivas desde lo que ella denomina «el pensamiento del llamado convocante». Este pensamiento respondería a las voces que nos interpelan desde la diversidad cultural y que, en términos de la autora, podría abrirnos a la sensibilidad por la pluralidad, así como mostrarnos «una realidad de más amplia solidaridad». El texto de Fernández, motivado por la pregunta por el modo en que se puede adquirir un conocimiento nuevo y cómo es posible que esto se transforme en un itinerario transitable para cualquiera, nos propone estudiar la relación entre Descartes y su formación con los jesuitas en La Flèche, y poner en valor los elementos prefilosóficos que le dieron dirección a su proyecto. Entre ellos estarían las densas experiencias metafísicas del método ignaciano, que le enseñaron que la contemplación solo es posible al desmontar la subjetividad y recodificarla a la luz de una relación, que el autor llama «fundante». Asimismo, sostiene que, en esta coincidencia, podríamos hallar inspiración para asumir que

el método es capaz de crear las condiciones para recibir conocimiento nuevo, acoger al otro y abrirnos a la trascendencia.

Esta primera parte del libro se cierra con el artículo de Zenón Depaz, «El diálogo intercultural como camino del filosofar en Latinoamérica». Luego de recordarnos que la filosofía proyectó, desde sus orígenes, una aspiración a la unidad que, sin embargo, reconocía como trasfondo la diversidad que manifiesta la experiencia, el autor evalúa en qué medida nuestra filosofía latinoamericana fue fiel a su vocación de reflexión situada y dialogante. O, en sus términos, hasta qué punto la abdicación a ese imperativo limitó sus alcances y vitalidad, cuánto fue echada de menos por nuestros pensadores aquella reflexión dialogante y qué vigencia puede tener ese reclamo para el ejercicio de la filosofía entre nosotros.

La segunda parte del libro, «La filosofía y el cuidado del alma», se inicia con el artículo de Luis Bacigalupo «Ética es estética. Un ensayo sobre el método filosófico». El texto se despliega en dos frentes paralelos: por un lado, intenta comprender la enigmática fusión de ética y estética que hace Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus*. Por otro lado, mediante la propuesta de un método filosófico adecuado para este asunto, el artículo procura poner en práctica la afirmación con la que Wittgenstein cierra la entrada 133 de sus *Investigaciones filosóficas*: «No hay *un* método de la filosofía, sino más bien métodos; en cierto modo, diversas terapias». Para la interpretación de los aspectos más opacos de la fusión realizada por Wittgenstein, el autor busca respaldo en el pensamiento del filósofo y novelista austríaco Robert Musil. El artículo concluye que si bien no es seguro que Musil y Wittgenstein hayan tenido contacto personal, hay suficientes afinidades entre ambos como para sugerir influencias mutuas.

En cierta continuidad con el artículo precedente siguen el de Eduardo Fermandois, «Filosofía como “trabajo en uno mismo”: algunas propuestas», y el de Pamela Lastres, «Wittgenstein: terapéutica y ética de la filosofía». En el primer caso, un conjunto de citas de Popper, Jaspers, Russell, Camus y Giannini dan inicio al artículo, que se propone abordar

aquella «actitud» que deja entrever la fórmula wittgensteiniana recogida en el título —filosofía como «trabajo en uno mismo»—. Pero también, y más allá de Wittgenstein, el texto se confronta con una concepción de la filosofía que autores como Hadot, Foucault y Böhme, entre otros, han querido visibilizar bajo la divisa de una filosofía como forma de vida y a la que también apunta Cavell cuando aborda la relación entre filosofía y autobiografía. Toda esta constelación de referencias también le permite al autor afirmar un cierto talante filosófico y un énfasis por la dimensión existencial de la filosofía.

Seguidamente, Pamela Lastres explora la dimensión ética del pensamiento de Wittgenstein reparando en sus observaciones sobre el quehacer filosófico y las fallas que frustran la labor del filósofo tradicional. Todo ello la lleva a sostener que esta dimensión ética no constituye un aspecto heurístico secundario ni accesorio, sino que, por el contrario, ella mantiene un peso gravitante en la obra de Wittgenstein, tanto en el *Tractatus logico-philosophicus* como en su obra intermedia y tardía. El artículo finalmente conecta dicha dimensión ética con la terapia filosófica wittgensteiniana, y atiende a sus ambiciones y posibilidades transformadoras. Estas últimas le permiten a la autora sostener que el viejo discurso filosófico del cuidado del alma —presente especialmente en la filosofía socrática y en la tradición del escepticismo antiguo— reaparece con vigor en la obra de Wittgenstein como actividad reflexiva no dogmática o trabajo crítico sobre uno mismo.

La tercera parte del libro, «Caminos del conocimiento», compuesta por el mayor número de artículos, se inicia con el texto de Alberto Moretti, «Sobre el análisis filosófico». A partir de la constatación de la diversidad de corrientes filosóficas y métodos o modos diferentes de elaborar y evaluar discursos filosóficos, el autor profundiza en el modo «analítico» de hacer filosofía que emergió a fines del siglo XIX. Desde su perspectiva, el análisis del lenguaje, el método y los resultados de la ciencia guiaron sus pasos y sus grandes saltos imaginarios. Pero el artículo también se concentra en algunos aspectos de ese itinerario

conectados con la ampliación de perspectivas metódicas, el retorno de lo reprimido y el desánimo desnudo o vestido de profesión normalizada y global. Con ello, no niega la posibilidad de ver en esa tradición una renovación de los modos de la reflexión filosófica.

Por su parte, los artículos de Sandro D'Onofrio, «La retórica de la filosofía: entre la dialéctica y la persuasión», y de Richard Antonio Orozco, «La omnipresente intuición: ciencia, filosofía y vida», resultan, sin duda, acercamientos a aspectos del filosofar poco transitados por la crítica. El artículo de D'Onofrio pone de relieve que todo método o estilo de filosofía presupone un *ethos* común con el auditorio e instaura una autoridad cognitiva que facilita la persuasión retórica de los argumentos expresados. El artículo también aborda las tergiversaciones de las que fue objeto la retórica en la Edad Media y la modernidad para finalizar con una referencia al problema del relativismo que, prejuzgadamente, se les atribuye a las argumentaciones persuasivas, y dejar en claro que la búsqueda de la verdad no debe prescindir de nuestra capacidad retórica. Por su parte, Richard Antonio Orozco, cuestiona la perspectiva que presenta a la ciencia por encima de la filosofía, bajo el supuesto de que la primera expresa el uso ideal de la razón y de que la segunda está más cerca de la intuición. En el marco de este cuestionamiento, el autor reivindica a la intuición como un tipo de conclusión que se vale de distintos recursos y que estaría omnipresente tanto en la ciencia como en la filosofía y, en suma, en la vida. De esta manera, el autor concluye que la ciencia y la filosofía no se distinguen por el carácter demostrativo de una y el carácter intuitivo de la otra, sino que la certeza que ambas logran (el estado psicológico) se debe a la intuición con la que parten en la búsqueda de sus respuestas.

El artículo de Cesar Escajadillo, «La importancia filosófica de la segunda persona: agencia y explicación intencional», aborda el creciente interés por la «perspectiva de la segunda persona», del que dan cuenta las discusiones en teoría ética y la filosofía de la mente de los últimos años. Según el autor, dicha perspectiva suministra un modo de acceso

que tiene la especificidad de la relación recíproca «yo-tú», aquella en la que cada parte piensa en sí misma y en el otra como un miembro o polo de la misma relación. Esta perspectiva captura el «punto de vista de la interacción», que contrasta con el punto de vista del individuo (primera persona) y con el del observador (tercera persona). Por ello, Escajadillo define a la «perspectiva de la segunda persona» como el punto de vista que emerge en situaciones intersubjetivas que justifican hablar de un «compartir de perspectivas». La centralidad de dicha posición consiste en brindar acceso a las otras mentes y ser fuente de la obligación moral. En este sentido, esta perspectiva, según el texto, adquiere un rol explicativo de primer orden en el estudio de la agencia y deja consecuencias importantes para la pregunta sobre los métodos y los fines de la filosofía.

Por su lado, Soledad Escalante, en «Dialéctica, negatividad y no-identidad en Adorno», analiza los esfuerzos de Theodor Adorno por develar las antinomias existentes al interior de la noción de razón instrumental y su imprescindible sustitución por una noción de razón de carácter no-idéntico, negativo y dialéctico. Asimismo, el artículo atiende cómo, de esta renovada semantización de la dialéctica que emprende Adorno, se sigue una corrosiva crítica al orden social existente. La hipótesis central del texto es que dicho autor propone un quehacer filosófico entendido como antisistema y dialéctica negativa, cuyo método de proceder es el análisis de «modelos» de pensamiento, consecuencia de su propia epistemología crítica.

Desde otra perspectiva, Gonzalo Gamio, en «Narrativas y *metánoia*. El proceso de cambio de perspectiva basado en transiciones», aborda la idea de *metánoia* como un elemento básico de la actividad filosófica. *Metánoia* se traduce como «cambio en el modo de pensar y de sentir», vale decir, el examen y la transformación de nuestras presuposiciones sobre la realidad, nuestra relación con el mundo y nuestros modos de orientarnos en él. Según el autor, son muchos los filósofos que dedicaron parte de su trabajo intelectual a situar la *metánoia* en el corazón de

la filosofía y a examinar el proceso de «cambio de conciencia». En este sentido, el texto se concentra en el examen del proceso de composición y crítica de las narrativas a partir de una discusión sobre las transiciones.

La tercera parte del libro se cierra con el artículo de Cecilia Monteagudo, «¿Verdad o método? En torno al llamado gadameriano de ir “más allá del control de la metodología científica”». Su artículo aborda un tema polémico que tiene que ver tanto con la recepción de la obra capital de Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (1960), como con la impronta dialógica de su hermenéutica filosófica. En este artículo no se soslaya el giro hermenéutico de la filosofía de la ciencia contemporánea ni el carácter desafiante de la intención gadameriana de repensar la verdad desde experiencias extrametódicas como el arte y el ejercicio interpretativo de las ciencias del espíritu. No obstante lo anterior, la autora examina la vigencia de la crítica de Gadamer al metodologismo.

La cuarta parte de libro, «Filosofía y lógica», está compuesta por los artículos de Miguel León, «Los métodos formales y el principio de tolerancia en la filosofía», y de Luis Piscoya, «La lógica como condición necesaria de las metodologías». En el primer texto, León intenta defender la idea de que, aunque los métodos formales (lógica y matemáticas) aplicados a la filosofía cumplen un rol conforme a los valores epistémicos de claridad y distinción, no agotan ni reducen la discusión filosófica a una mera cuestión formal. En su concepto, siendo una cuestión previa, dichos métodos no solo potencian y enriquecen a la filosofía, sino que incluso pueden fundamentar el principio de tolerancia en ella.

Por su parte, Piscoya se propone probar en su artículo que metodologías filosóficas denominadas en la literatura actual inductivistas, deductivistas, falsacionistas, hermenéuticas y fenomenológicas, entre otras, comparten un origen común con los métodos científicos y tienen como condición necesaria a la lógica, cuya fortaleza radica en el principio de consistencia como frontera de la racionalidad, lo que incluye a las llamadas lógicas paraconsistentes.

La última parte del libro, «Filosofía en diálogo con otras disciplinas», presenta dos artículos: el de Adriana Añi, «El cine como “encuentro moral”: reflexiones sobre la enseñanza de la ética», y el de Roberto Katayama, «La transdisciplinariedad como método de investigación en el pensamiento filosófico natural virreinal peruano». En el primero, Añi explora la idea de que el cine sea considerado como una valiosa forma de enseñar ética. En contra del prejuicio negativo de Platón respecto de la imagen (poética, teatral), la autora reivindica la pertinencia de la imagen cinética como lugar del encuentro ético donde el que mira es interpelado y llevado a pensar y juzgar. En otras palabras, el encuentro intuitivo con las narrativas cinematográficas es una forma mediatizada estéticamente que tiene, gracias a ello, la ventaja de la distancia. Con ello se logra propiciar un encuentro con la alteridad imaginaria (la imagen-movimiento) en el que podemos aprender a ser responsables, a responder al otro más allá de los impulsos culturalmente condicionados propios de la vida cotidiana.

Por su lado, Katayama propone un método de investigación transdisciplinario como una estrategia óptima de acercamiento a los textos de filosofía natural producidos en el virreinato peruano, pues este método no solo permite comprender en su real contexto las categorías filosófico-naturales que estructuran dichos discursos, sino también posibilita encontrar conexiones intercategoriales e interdisciplinarias que de otra manera quedarían soslayadas. A manera de ilustración del método y su aplicación, se presentan tópicos de filosofía natural relativos a la astronomía y la física, tomando como casos emblemáticos las obras de Francisco Ruiz Lozano, Joseph Eusebio de Llano y Zapata, y Pedro de Peralta Barnuevo (astronomía), así como las obras de Juan Rer, Cosme Bueno y Nicolás Fernández de Piérola (física).

Pensamos que este libro es un buen ejemplo de la diversidad actual de la filosofía peruana y latinoamericana. Es esta diversidad la que podría hacer posible en estas tierras una producción filosófica más creativa y original pues, como se sabe, la creatividad nunca es un

producto *ex nihilo*, sino que siempre es el resultado de la integración, mezcla y recombinación de piezas que ya estaban presentes pero que no habían sido configuradas de una manera particular. El libro se propone, por tanto, contribuir a la reflexión metafilosófica latinoamericana sobre las distintas maneras en que hacemos y podemos hacer filosofía, y sobre la forma en que estas maneras podrían eventualmente enriquecerse entre sí.

Los editores

PRIMERA PARTE
FILOSOFÍAS EN DIÁLOGO

¿Una revolución filosófica para el siglo XXI?

Pablo Quintanilla

Pontificia Universidad Católica del Perú

La coexistencia de tradiciones y metodologías filosóficas tan diferentes entre sí ha hecho que surjan agudas reflexiones metafilosóficas que cuestionan si dichas ramas son parte de la misma disciplina¹. Asimismo, este contexto ha acarreado la discusión acerca de si hay criterios epistémicos compartidos para conmensurar o asignar valor a la prolífica y variada producción filosófica actual.

Si fuéramos biólogos haciendo taxonomía, diríamos que la especie filosófica se ha separado en varias subespecies diferentes entre sí que, al cabo de cierto tiempo, podrán ya no parecer ni semejantes. Por ello la metafilosofía se ha convertido en un importante tema de reflexión. Pero es claro que, al argumentar metafilosóficamente, empleamos los mismos criterios epistémicos que usamos al hacerlo filosóficamente, lo que, lejos de conducirnos a un regreso al infinito, nos recuerda que la metafilosofía es parte de la filosofía. También nos hace notar que, si los criterios metafilosóficos para evaluar las metodologías filosóficas son diferentes en las diversas tradiciones o escuelas, no habremos avanzado mucho en el proyecto de pretender conmensurarlas.

¹ Véanse Williamson (2008), Quintanilla (1997, 2008, 2014, 2016), Rescher (2014) y Lefebvre (2016).

Por eso en este artículo hablaré sobre metafilosofía y no tendré reparos en adoptar posiciones y defenderlas. Sostendré que el siglo XX ha visto surgir cuatro importantes giros filosóficos: el lingüístico, el pragmático, el cognitivo y el experimental y que, lejos de haber concluido, estos giros se encuentran enhebrados entre sí, fertilizándose mutuamente, lo que podría constituir un elemento de originalidad filosófica para el siglo XXI. Esta revolución, sin embargo, no tendría por qué desplazar a otras formas de hacer filosofía que probablemente coexistirán con ella. Si la hipótesis es correcta, la evidencia empírica desarrollada en las diversas ciencias —lo que incluye a las naturales, sociales e históricas— tendrá un importante rol para justificar o cuestionar propuestas filosóficas que en el pasado se quedaban en el ámbito de la especulación. Aunque seguramente la filosofía seguirá siendo análisis conceptual, como quizás siempre lo ha sido, en esta contribución me propongo discutir de qué manera la evidencia empírica contribuirá en su desarrollo y hasta qué punto esto generará una mayor interacción entre filosofía y ciencia. Probablemente ese sea también un criterio importante para conmensurar posiciones filosóficas, así como también para evaluar el impacto que estas tengan en las vidas de las personas. Pero comenzaremos reflexionando sobre la naturaleza misma de una revolución filosófica.

1

«Ante las revoluciones filosóficas el sentimiento predominante acaso sea la melancolía», escribió en una ocasión Javier Muguerza (1974, p. 19). En efecto, podría pensarse que la historia de la filosofía está compuesta por revoluciones fallidas, pero esa sería una simplificación. Muchas transformaciones comenzaron como simples movimientos locales y posteriormente transfiguraron la filosofía, así como también varios de los proyectos que se presentaron como grandes transformaciones terminaron aumentando la lista de empresas inconclusas.

Una simple inducción pesimista mostraría que la mayor parte de proyectos destinados a establecer un método propio de la filosofía han sido abandonados, de manera que uno debería preguntarse cuál es el sentido de seguir reflexionando sobre ello.

Es necesario aclarar que la propuesta de un método no implica el abandono de los demás. Es un prejuicio positivista, como muchos que todavía acompañan a los filósofos incluso si ellos no se dan cuenta, el suponer que ofrecer un método implica afirmar que este tiene prioridad sobre los otros. Se puede procurar un método sabiendo que será útil solo para ciertos fines, pues es válido sostener un pluralismo metodológico en una disciplina que tiene múltiples objetos de estudio.

Como se sabe, la palabra «método» viene del griego *ódos*, que significa «calle» o «sendero», de manera que la palabra *méthodos* significa camino que conduce a alguna meta. Más específicamente, *méthodos* incluye la idea de que quien recorre el trayecto lo hace porque desea llegar a algún lugar diferente de donde está, aunque ciertamente la palabra no sugiere cuál será aquel sitio, porque podrían ser muchos diferentes. Un método es un camino y varios caminos diferentes pueden ser igualmente buenos si se quiere ir a distintos lugares o incluso si se desea llegar al mismo sitio, pero recorriendo diferentes regiones. Análogamente, tampoco la propuesta o constatación de una revolución filosófica implica que esta retire de la escena a otras posibles.

La unidad metodológica no es siempre deseable y lo es menos aún en el terreno de la reflexión filosófica, porque la coexistencia de posturas disímiles puede garantizar su mutua fecundación: las intuiciones de algunas posiciones acerca de ciertos temas pueden, por analogía, disparar intuiciones creativas de otras posiciones en relación con temas nuevos. En mi opinión, eso ocurrió, por ejemplo, en la filosofía peruana de comienzos del siglo XX: la simultánea influencia del intuicionismo de Bergson y del pragmatismo estadounidense generaron posiciones creativas, hecho que podría denominarse como un caso de «fertilización cruzada».

En la filosofía coexisten, y está bien que así sea, diferentes metodologías en el sentido antes señalado. Algunos filósofos argumentan con el fin de acceder a una conclusión que, consideran, debería ser vinculante para todos quienes acepten las premisas. Otros se proponen redescubrir o reformular un problema, ya sea sistemática o genealógicamente, para hacerlo más claro o para vincularlo con los procesos sociales e ideológicos que le dieron lugar. Algunos desean mostrar una temática a la luz de otra posible, sugiriendo aspectos de ellas que podrían habérsenos pasado de largo. Hay quienes, más modestos aún, desean disolver algunos problemas para librarnos de ellos y quedarnos con los que sí son importantes. Cada una de esas estrategias puede incorporar una forma de creatividad diferente, aunque es frecuente que los cultores de alguna consideren que solo esa es legítima, según ciertos criterios previamente definidos, o que esa es la que concentra mayor originalidad.

Varios caminos pueden ser igualmente válidos, siempre que lleven adonde uno quiere ir, sin importar si lo que uno desea es hacer rodeos previos o estacionarte provisionalmente en un punto donde los demás no querrán detenerse. Pero un frecuente presupuesto circular es que solo hay una manera apropiada de hacer filosofía y que quien no la practique de esa manera no estará cultivando esta disciplina, según ciertos criterios de lo que esta actividad es y debe ser.

No constituye un problema establecer un método, en tanto haya una correspondencia entre este y el objetivo que se tenga, y siempre que esta tarea no implique una descalificación de quienes desean llegar a distintos destinos o incluso al mismo, pero disfrutando de otros paisajes. Sin embargo, cuando uno establece un método propone también ciertos criterios para demarcar entre mejores y peores formas de emplearlo, es decir, entre mejores y peores maneras de abordar un problema con «ese» método, incluso si uno acepta que ese problema también puede ser abordado por otros métodos. También es posible que, cuando reconstruimos la historia de la filosofía, notemos que algunos métodos han fracasado al intentar acceder al objetivo que ellos

mismos se trazaron, de manera que convengamos en que ese método bien podría ser dejado de lado.

Me interesa señalar, entonces, que por más pluralista metodológico que uno sea, tanto en las ciencias como en la filosofía, la sola propuesta de un método exige algunos criterios de demarcación entre mejores y peores maneras de emplearlo. Pero esto nos plantea una pregunta: ¿Existe un conjunto de valores, criterios o virtudes epistémicas que guíen implícitamente toda práctica filosófica, más allá de los que los filósofos de manera explícita se propongan o de si se han dado cuenta de ello? El desear escribir en forma de diálogo, usando aforismos, parábolas, alegorías, metáforas o elaborando una estructura argumentativa expresa, sin duda, objetivos diferentes, ya sea de manera consciente o no. Pero la pregunta es si, subyaciendo a esa diversidad explícita, residen ciertos valores epistémicos que de manera implícita todos los filósofos asumen o que, aunque no los asuman, los deberían asumir.

Con frecuencia se afirma que el *modus ponens* de un filósofo es el *modus tollens* de otro. Con eso se quiere decir que una misma estructura argumentativa puede implicar consecuencias diferentes para filósofos distintos según cuáles sean sus presupuestos. Así, por ejemplo, si la teoría kripkeana de los nombres propios como designadores rígidos implicara un dualismo ontológico, algunos considerarán que hay que abrazar el dualismo, mientras que otros estarán convencidos de que eso prueba que los nombres propios no pueden ser designadores rígidos. Sin embargo, en este caso, y a pesar de las diferencias, ambos grupos de filósofos compartirán valores epistémicos y objetivos últimos.

¿Pero qué pasa cuando no son solo distintos los presupuestos sino también los valores epistémicos? Lo que puede separar a filósofos de tradiciones diferentes no es tener respuestas distintas a los mismos problemas, tampoco es usar metodologías diferentes, sino el hecho de que no compartan los mismos valores respecto de qué significa ofrecer una buena explicación filosófica de algo o incluso si el objetivo de la filosofía es llegar a explicar algo. Por eso, más adelante nos preguntaremos

si hay relaciones de inconmensurabilidad entre distintas metodologías filosóficas y qué clase de valores compartidos o de evidencia podrían servir de criterio de conmensuración.

Podemos aceptar que los valores epistémicos varían entre escuelas y tradiciones. No obstante, sospecho que, en última instancia, la tarea de la filosofía no es repetir a los grandes muertos que todavía viven en nuestro Parnaso, sino procurar ofrecer una explicación para una problemática conceptual. «Explicación» se entiende aquí como lo que la palabra *explicatio* significa en latín, es decir, «desplegar, explicitar o mostrar algo para que sean visibles aspectos o fenómenos que de otra manera no nos resultarían perspicuos». Originalmente el verbo *explicatio* significaba «desplegar brazos y piernas», esto es, ocupar un espacio con el propio cuerpo, lo que por analogía se puede entender como satisfacer un vacío conceptual que nos incomoda o perturba.

En términos genealógicos, no creo que una forma de hacer filosofía revele su superioridad respecto de otras al demostrar que es más eficiente para resolver los problemas comunes, precisamente porque podría ser que sus criterios de valoración de la eficiencia sean diferentes. Más bien, sospecho que una metodología reemplaza a otra, parafraseando a Thomas Kuhn, cuando los defensores de las viejas metodologías se han muerto (1971). Una manera más amable de decir esto es afirmar que, tanto en filosofía como en ciencia, las teorías, los enfoques y las metodologías desaparecen por selección natural cuando ya no responden al mundo para el que fueron concebidos o cuando el mundo ha cambiado tanto que esas metodologías resultan obsoletas. Esto significa que tanto las teorías científicas como las escuelas o perspectivas filosóficas son provisionales, incluso si de facto llegan a perdurar toda la vida.

La historia de la filosofía no es teleológica ni lineal, sino que avanza por marchas y contramarchas. Casi siempre ocurre que las posiciones más tardías incorporan y contienen a las anteriores, pero ciertamente lo contrario no podrá ser el caso, con lo cual hay una asimetría natural en la historia del pensamiento filosófico: las posiciones presentes

incluyen a las pasadas y no al revés, y podemos suponer que las posiciones futuras incluirán a las presentes, aunque probablemente no ocurrirá lo contrario. Hay muchas variables que explican que una determinada postura filosófica tenga éxito en un momento determinado. Estas variables son intelectuales, sociales, económicas y políticas, entre otras. Pero esto no significa que el recorrido de la filosofía sea errático, porque su presente será siempre más rico y complejo que su pasado, al presuponerlo y contenerlo.

Esto no impide que muchas posiciones supongan un retorno a posturas aparentemente superadas y abandonadas. El que una concepción filosófica sea abandonada por otra no significa que no pueda reaparecer en otro momento o que su reaparición sea siempre un error. Es otro prejuicio positivista el suponer que la filosofía tiene una historia lineal, de tal manera que cuando una posición es supuestamente superada por otra, la segunda necesariamente será más correcta que la primera y no habrá forma de retornar a ella.

2

Después de todo lo dicho parecería inútil seguir hablando de revoluciones filosóficas. Pero no, estas revoluciones tienen lugar, nos guste o no. De hecho, como ya señalé, durante el siglo XX han acontecido cuatro importantes revoluciones filosóficas que, articuladas entre sí, probablemente darán lugar a la revolución filosófica que caracterizará al siglo XXI.

Las revoluciones son valiosas cuando se encarnan de tal manera en la producción intelectual de una época que da la impresión de que no estuvieran presentes. Es como un autor que se vuelve clásico cuando está tan adherido a nuestro pensamiento que casi no lo notamos. O como una metáfora, cuyo éxito radica en ser de tal manera parte del habla cotidiana que se convierte en una oración literal, de suerte que su muerte como metáfora delata su inmortalidad.

El siglo XX ha producido cuatro revoluciones filosóficas que ahora nos resultan naturales y que, tal como las veo, se están integrando entre sí para dar lugar a mucha de la producción filosófica que promete ser creativa en el siglo que comienza. Como ya mencioné, se trata de las revoluciones lingüística, pragmática, cognitiva y experimental. Describiré brevemente cada una de ellas y luego mostraré cómo sospecho que se integrarán en el siglo que nos alberga y de qué manera pienso que podrán generar los valores compartidos que permitirán la mensuración entre distintas perspectivas filosóficas.

El giro lingüístico se caracterizó por afirmar o presuponer tres tesis:

- 1) Los problemas filosóficos son principalmente conflictos semánticos producidos en la estructura conceptual que hemos heredado. Así, puede verse la práctica filosófica como una suerte de terapia en la que reconstruimos nuestra armazón conceptual heredada y compartida para desenredar los conflictos semánticos que generan nuestras dudas y perplejidades.
- 2) El lenguaje no tiene solamente un rol de representación de la realidad sino que también participa hermenéuticamente en nuestro conocimiento e interacción con ella.
- 3) El lenguaje no solo permite hacer públicos nuestros estados mentales sino que también tiene un rol en la constitución y experiencia fenoménica de ellos.

El giro pragmático trajo muchas novedades, pero para los efectos de mi artículo se caracterizó por sostener que los conceptos (así como las ideas y los significados) no son entidades físicas ni representaciones mentales, sino prácticas sociales compartidas, formas de comportamiento colectivo condensadas y altamente densificadas en nuestra manera cognitiva y semántica de relacionarnos con los otros y con la realidad que compartimos con ellos. Los conceptos no serían, pues, objetos internos ni privados, sino públicos y compartidos. Así, el análisis semántico

propio del giro lingüístico es también análisis conceptual que, en última instancia, es análisis de la realidad social de la que somos parte. Y dado que no es posible separar la realidad de la interpretación de ella que reside en nuestras prácticas sociales, este análisis es también un análisis de la realidad en sí misma.

El giro cognitivo se entroncó con el pragmático e hizo posible que la filosofía y las ciencias humanas pudieran finalmente tomar en serio el evolucionismo darwiniano, que para entonces ya tenía más de cien años de antigüedad. Este giro nos recordó que la mente y el cerebro son el producto de la selección natural y que sus funciones están presentes en la medida en que han permitido a nuestros antepasados resolver problemas de su entorno o adaptarse a nuevos ambientes y contextos, tanto físicos como sociales. De esta manera, trajo consigo una radical naturalización de la filosofía y de la psicología, cuyas relaciones de fertilización mutua y transdiscipliniedad con las ciencias cognitivas permitieron una mejor integración entre estas disciplinas y las ciencias naturales.

El giro experimental (que no es lo mismo que empirista) parece una consecuencia de lo anterior, pues acepta la posibilidad de que muchas afirmaciones filosóficas puedan ser corroboradas o falsadas a partir de la evidencia procedente de las ciencias naturales y sociales, así como desde experimentos conceptuales que los filósofos diseñan para esos fines.

Ahora bien, me parece que estos giros no han dado todo lo que podrían dar de sí y que, por el contrario, se enriquecen mutuamente, potenciando su originalidad. Sospecho que su valor reside básicamente en dos cosas. Por una parte, su integración podría permitir encontrar valores epistémicos compartidos en la producción filosófica y, por otra, esta integración y estos valores epistémicos podrían hacer posible un adecuado y horizontal diálogo entre la filosofía y las ciencias.

Esto me conduce a abordar directamente el problema de la incommensurabilidad entre los diversos enfoques filosóficos actuales, lo que me permitirá sostener la tesis de que la integración entre las cuatro revoluciones mencionadas podrá servir de criterio de conmensuración entre ellas.

Thomas Kuhn llamó la atención ante la posibilidad de que distintos paradigmas científicos pudieran ser inconmensurables entre sí por no compartir suficientes presupuestos. Los presupuestos no compartidos pueden ser semánticos o metodológicos, pero es más grave si son valorativos, es decir, si apelan a distintas concepciones acerca de lo que significa una buena explicación de algo. En 1974, Donald Davidson mostró que el concepto de inconmensurabilidad kuhniano contiene una paradoja, pues presupone un punto de vista privilegiado desde el cual se evalúa, según un conjunto de criterios, dos sistemas diferentes para luego afirmar que son incomparables e intraducibles entre sí (1984). La paradoja reside en que, si se pueden evaluar ambos sistemas para afirmar que son inconmensurables es que ya se ha logrado algún grado de conmensurabilidad entre ellos. Cabe también la posibilidad de que se afirme que los sistemas son parcialmente inconmensurables, pero ello implicaría entonces que también sean parcialmente conmensurables, que es todo lo que se necesita para que haya conmensurabilidad.

El modelo kuhniano ha sido aplicado a muchas disciplinas, incluida la filosofía. En este último caso dos metodologías, escuelas o tradiciones filosóficas serán inconmensurables si usan los mismos términos de maneras tan diferentes que en vez de generar discusión la hacen imposible. También puede haber inconmensurabilidad si sus objetivos son muy distintos, de suerte que uno pretende, por ejemplo, disolver problemas mientras que el otro se propone resolverlos. Pero la mayor causa de inconmensurabilidad se da cuando hay diferencias en el nivel de valores epistémicos. Eso ocurre, por ejemplo, cuando algunos filósofos piensan que un texto filosófico no es bueno a menos que logre probar algo, mientras que otros creen que el hecho de que un texto intente probar algo muestra que no es bueno.

La pregunta que debemos plantearnos es si semejante inconmensurabilidad existe, si de existir es dañina y si, de serlo, debe ser eliminada o puede ser preferible convivir con ella. Parece claro que el argumento davidsoniano contra la inconmensurabilidad en el nivel de teorías

científicas es igualmente letal contra su posible aplicación al terreno filosófico. Sin embargo, habiendo pasado tanto Kuhn como Davidson la prueba del tiempo, es posible plantear la pregunta que nos interesa de una manera menos radical. Lo que queremos saber es si habrá criterios suficientemente aceptados por las distintas tradiciones filosóficas actuales, incluso sin son implícitos, que nos permitan determinar cuándo un enfoque filosófico es preferible a otro.

Mi sospecha es que, tal como ha ocurrido en otros momentos de la historia del pensamiento, el elemento que facilitará la conmensuración en la diversidad filosófica actual es la evidencia empírica y que su arribo será una consecuencia de la integración de las cuatro revoluciones señaladas al inicio. No creo que haya o deba haber, necesariamente, un conjunto de valores epistémicos compartidos por las diferentes tradiciones filosóficas, pero sí pienso que, en muchos casos aunque ciertamente no en todos, las discrepancias filosóficas pueden salvarse gracias a que los hechos muestran que una posición es más explicativa que otra.

Un ejemplo de ello es lo que está ocurriendo en la ética, en la que los datos procedentes de la psicología experimental, la antropología cognitiva, las ciencias de la evolución y los distintos experimentos conceptuales parecen favorecer algunas posiciones en vez de otras. Así, por ejemplo, la evidencia empírica interdisciplinaria sugiere que David Hume (1993) tiene razón en que la motivación moral fundamental es emocional y que Charles Darwin (1994) acertó en que el comportamiento moral evolucionó para garantizar la supervivencia de grupos cooperativos, compasivos y equitativos, aunque no sabemos si, como piensan Marc Hauser (2006), Jonathan Haidt (2001) y otros, hay un módulo moral universal o por lo menos un conjunto de mecanismos innatos especializados que funcionan como un conjunto de reglas tácitas no conscientes que subyacen a la variedad de modelos culturales morales.

Ese debate es parte del estado de la cuestión en la ética contemporánea. Pero supongamos por un momento que se demostrara que, en efecto, existe un módulo moral que es producto de la evolución

y que está presente en todas las culturas. Eso es algo que se podría determinar con adecuada investigación experimental y análisis conceptual, lo que implicaría el trabajo conjunto de filósofos, psicólogos, científicos cognitivos y biólogos evolucionistas. En caso de que así fuera, habríamos avanzado mucho territorio en relación con el tema de la universalidad o particularidad de la moral. Ciertamente, el problema no habría quedado zanjado, porque quedaría todavía por analizar de qué manera la evidencia de que tendemos universalmente a un cierto tipo de comportamiento y que nos resulta inevitable juzgarlo de cierta forma implica normativamente que debemos comportarnos de ese modo (Quintanilla, 2016). Pero se convendrá en que la evidencia habrá fortalecido a varias posiciones filosóficas, independientemente de la tradición a la que pertenezcan, mientras que habrá sugerido la necesidad de superar a muchas otras. Naturalmente, alguien podría decir que su interés en ética apunta a otros problemas, que la evidencia propuesta le resulta poco convincente o que simplemente no le interesa informarse de lo que ocurre en esas disciplinas. En el primer caso, no habría problema de ningún tipo porque tendríamos un sano pluralismo metodológico. Si se tratara del segundo caso, necesitaríamos más y mejor investigación para determinar si la evidencia es confiable o no. El tercer caso es diferente. Si a un filósofo no le interesa algo de la realidad epistémica contemporánea es poco lo que podemos hacer por él. Pero mi sospecha es que la prueba del tiempo progresivamente podará esas formas de hacer filosofía y señalará cuáles son las posiciones mejor justificadas en un momento determinado de la historia, a partir de la mejor evidencia disponible y según nuestros actuales criterios de justificación.

El valor de la evidencia, que es central para la elección de teorías en las ciencias, lo es también para la elección de enfoques filosóficos, lo que además permite una mejor y más horizontal integración entre la filosofía y las ciencias. Si uno tiene una noción deflacionista de verdad y explicación, y no una que de tan ambiciosa resulte poco realista, es factible decir que unas teorías científicas son más explicativas que otras si

tienen más virtudes epistémicas. Las proposiciones que conforman una teoría científica serán verdaderas en tanto sean parte de una teoría que resulte más explicativa que otras posibles en un momento determinado y a partir de la evidencia disponible. Análogamente, una concepción filosófica es preferible a otra si hay mayor evidencia que la justifique y si está mejor justificada conceptualmente. De igual manera, una afirmación filosófica podrá ser verdadera si es parte de un enfoque que resulte preferible a otros por su mayor carácter explicativo. Si esta hipótesis es correcta, la evidencia empírica desarrollada en las diversas ciencias, con el apoyo del análisis conceptual, tendrá un importante rol para justificar o cuestionar propuestas filosóficas que en el pasado se quedaban en el ámbito de la especulación. Naturalmente no estoy sugiriendo que las ciencias vayan a reemplazar a la filosofía y, menos aún, que la filosofía se convertirá solo en una reflexión sobre los resultados de la ciencia. Lo que sospecho es que tendremos una integración tal entre la filosofía y las diversas ciencias que en ocasiones no será fácil saber, ni tampoco será importante, si lo que estamos haciendo es filosofía o ciencia; y eso vale para las ciencias naturales, sociales e históricas. El ensayo filosófico también tiene un gran valor, aunque su libertad está de alguna manera constreñida por los datos de la realidad, tanto física como social. Pero subrayo que la evidencia sirve solo como criterio para conmensurar concepciones filosóficas que podrían asumir valores epistémicos diferentes; la evidencia no podría ser nunca criterio de originalidad.

Los objetivos últimos, en filosofía y en las ciencias, no son tan diferentes. En todos los casos se trata, como un fin en sí mismo, de entender mejor la realidad, pero también de hacerlo para lograr mejores efectos prácticos en ella con el propósito de mejorar las vidas de las personas. En última instancia, tanto científicos como filósofos pretenden que no se pueda aplicar a sus actividades las preguntas que Wittgenstein formuló en el aforismo 338 de *Sobre la certeza*: «¿Qué diferencia hace esto en sus vidas? ¿No es solo que hablan relativamente más de ciertas cosas que el resto de nosotros?» (1972).

Bibliografía

- Darwin, Charles (1994). *El origen del hombre*. Bogotá: Panamericana.
- Davidson, Donald (1984). On the Very Idea of a Conceptual Scheme. En *Inquiries into Truth and Interpretation* (pp. 183-199). Oxford: Oxford University Press.
- Dewey, John (1970). *La reconstrucción de la filosofía*. Buenos Aires: Aguilar.
- Haidt, Jonathan (2001). The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychological Review*, 108, 814-834.
- Hauser, Marc (2006). *La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*. Barcelona: Paidós.
- Hume, David (1993). *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza.
- Kuhn, Thomas (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México DF: FCE.
- Lefebvre, Henri (2016). *Metaphilosophy*. Londres: Verso.
- Muguerza, Javier (1974). Esplendor y miseria del análisis filosófico. En Javier Muguerza (ed.), *La concepción analítica de la filosofía* (pp. 15-139). Madrid: Alianza.
- Quintanilla, Pablo (1997). Reseña de Lewis Edwin Hahn. *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, Vol. XXIV, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1997. *Areté*, IX(2), 348-359.
- Quintanilla, Pablo (2008). *Ensayos de metafísica*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Quintanilla, Pablo (2014). Filosofía analítica y continental: la apropiación de un debate por la filosofía peruana. *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, 10(2), 31-42.
- Quintanilla, Pablo (2016). Nosotros contra ustedes: evolución y desarrollo de la moral. En Adolfo Chaparro, Bert Van Roermund y Wilson Herrera (eds.), *¿Quiénes somos «nosotros»? O cómo (no) hablar en primera persona del plural* (pp. 43-58). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Rescher, Nicholas (2014). *Metaphilosophy. Philosophy in Philosophical Perspective*. Londres: Lexington Books.
- Williamson, Timothy (2008). *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1972). *Sobre la certeza*. Caracas: Tiempo Nuevo.

Fenomenología y ciencia cognitiva: circulación con precaución

Juan José Botero

Universidad Nacional de Colombia

Una conversación sobre «la filosofía y sus métodos» permite recoger un tema que ha suscitado numerosas e interesantes controversias en los últimos años del siglo XX y en el tiempo presente. Me refiero a las discusiones que se han generado a raíz de las propuestas en las que confluyen investigaciones científicas de la cognición e investigaciones filosóficas provenientes en gran medida de, o fuertemente influenciadas por, la fenomenología, en particular la husserliana. El tema no tiene, quizás, el *glamour* que se requiere en estos tiempos para acaparar la atención masiva de los filósofos, mucho menos de los científicos; despierta, sin embargo, el interés suficiente para que algunos investigadores de diversas áreas se encuentren regularmente para presentar sus trabajos e inquietudes, e ir construyendo, de este modo, una comprensión cada vez más amplia y clara del fenómeno de la cognición, especialmente de la humana.

Voy a resumir algunas propuestas que se han presentado para dar cauce a las inquietudes mencionadas. En este artículo aparecerá inevitablemente el sesgo de mi enfoque personal, así que lo más conveniente será formularlo explícitamente desde el principio.

Pienso que en la época presente se han abierto posibilidades para comprender fenómenos que en otros tiempos solamente invitaban a producir pseudoexplicaciones fantasiosas o, en el mejor de los casos, explicaciones muy parciales, y que muchos de estos fenómenos se pueden agrupar bajo el concepto de «cognición». Utilizo este término, en general, para hablar de aquellos fenómenos que ocurren cuando una entidad viviente, capaz de moverse por sí misma, y su entorno se relacionan de tal modo que en ese vínculo emerge una realidad en la cual podemos (en cuanto observadores) distinguir dos dimensiones que se entremezclan en virtud de su naturaleza intrínseca: la entidad viviente se constituye como una «identidad» distinta de su entorno al distinguir y constituir en el mismo un «mundo» de significaciones para ella. La actividad vital, existencial, de la entidad «animada» se hace posible en la medida en que haga emerger en su entorno las distinciones que necesita el organismo para la navegación fluida en él.

Como puede verse, el concepto de «cognición» con el cual trabajo este tema es más amplio y abarcador que el de «conocimiento». Cuando el fenómeno de la cognición ocurre de manera recurrente en entidades capaces de desarrollar un lenguaje propiamente dicho se genera una dimensión de navegación del entorno sumamente compleja que da lugar a la emergencia de la realidad social e institucional que caracteriza a nuestra especie humana. Es en esta dimensión de realidad en la que ocurren los fenómenos que caracterizamos como «conocimiento»: conceptos, proposiciones, juicios, teorías, narrativas de toda índole en general constituidas como realidades institucionales.

Este enfoque de la cognición y del conocimiento nos permite, en cuanto observadores y estudiosos de estos fenómenos, destacar la continuidad que hay en los seres vivos animados entre su existir como entidades biológicas y su existir como entidades capaces de hacer emerger cognición y, en el caso de nuestra especie, conocimiento.

Cuando afirmo que en estos tiempos han aparecido posibilidades para comprender mejor que antes fenómenos relativos a la cognición

(tal como estoy utilizando este concepto aquí), me refiero sobre todo al desarrollo de ese vasto programa de investigación conocido con el nombre de «ciencias cognitivas». A este desarrollo se han sumado algunas iniciativas que desde finales del siglo XX han aparecido en el ámbito filosófico para vincular a la fenomenología, en particular a la corriente husserliana, como un enfoque pertinente para la tarea de comprender los fenómenos cognitivos humanos. Tales iniciativas no parecerán descabelladas si se tiene en cuenta que desde sus inicios la fenomenología husserliana ha estado en relación estrecha y directa con las ciencias que de algún modo comparten con ella el interés por el estudio de la mente y la «conciencia». En diversos pasajes de sus obras Husserl menciona la íntima relación que hay entre una psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental. En el célebre artículo para la *Enciclopedia británica* (Husserl, 1990) y en otros lugares (1950, 1954 y 1974b) este autor considera incluso que la primera es una propedéutica para la segunda. Después de Husserl son relativamente frecuentes los ejemplos de fenomenólogos, o personas familiarizadas con la fenomenología, que consideraron importante relacionar el saber y la actitud fenomenológicos con disciplinas empíricas que se ocupan de la mente humana. Basta mencionar las contribuciones al estudio de la psicopatología de algunos fenomenólogos (Jaspers, 1996) o, con nombre propio, a Merleau-Ponty y sus aportes a la psicología (1945). No es, pues, una propuesta en principio inédita, y mucho menos escandalosa, la de considerar pertinente este enfoque filosófico para el estudio de la cognición humana.

De hecho, Husserl identifica el proyecto fenomenológico como una eidética descriptiva de las vivencias puras (1950, § 71, 75), y en esa medida pretende fundar y desarrollar un conocimiento científico de lo mental en el cual aparezcan perfectamente explícitos sus principios epistemológicos y ontológicos. En efecto, él desarrolló el proyecto de un examen de la emergencia de la cognición original, en gran parte movido por lo que consideraba insuficiencias filosóficas básicas

de la psicología cognitiva de su época, de la que, por lo demás, no ignoraba nada. Esta originalidad estriba principalmente en que, por un lado, adoptó una vía descriptiva, rehusándose a seguir la vía explicativa típica de las ciencias naturales y, por otro, en que defendió la autonomía radical, con respecto a la naturaleza espacio-temporal, de una cierta y determinada dimensión de la mente. Pero pienso que su pretensión no era tanto oponerse al enfoque científico, sino, por el contrario, fundar y guiar la exploración experimental de la mente, y muy particularmente su dimensión cognitiva. Esta empresa, como se sabe, desembocó en análisis extremadamente rigurosos y sutiles de ciertos hechos y procesos, los cuales hoy forman parte de los objetos de estudio de las ciencias cognitivas: la intencionalidad, la percepción, la aprehensión de la temporalidad, el papel que cumplen las experiencias antepredicativas en el desarrollo de la cognición y el conocimiento, entre otros temas. De esta manera, nos legó una teoría de la cognición que, ciertamente —y a Husserl mismo jamás se le escapó este hecho— dejó inacabada, pero que era profundamente innovadora, una teoría que reposa sobre fundamentos que, aunque nada conformistas, sí están claramente articulados.

A continuación, presentaré algunas consideraciones acerca de la manera en que se ha presentado el proyecto de vincular de forma orgánica la fenomenología de Husserl y las ciencias cognitivas. Mostraré algunos momentos claves, de modo que se vea la evolución y las variantes que han caracterizado a este proyecto original, y finalmente diré algo acerca de cómo veo yo el futuro de estas investigaciones.

1

El primer intento serio por vincular la fenomenología de Husserl con los desarrollos de lo que se vino a conocer como ciencias cognitivas tuvo un tono francamente negativo. El filósofo norteamericano Hubert Dreyfus adelantó en la década de 1970 un examen muy crítico del

proyecto de Inteligencia Artificial (IA), que desde la década anterior había tomado un auge inusitado en los centros de investigación en los Estados Unidos. La crítica de Dreyfus (1979) se centraba básicamente en mostrar que tal proyecto no estaba en capacidad de cumplir sus promesas debido a que el enfoque de la cognición que había adoptado para llevarlo a cabo era completamente erróneo con respecto a las capacidades humanas que se pretendía que los programas de la IA iban a reproducir. Dreyfus no negaba que los científicos y tecnólogos estaban haciendo un trabajo realmente notable; lo que negaba era que dicho trabajo se pudiera considerar como la producción de programas y máquinas que reprodujeran las capacidades inteligentes de los humanos. Esta crítica se sustentaba en la constatación de que todo el proyecto de IA retomaba acriticamente la concepción del saber y el conocimiento que, básicamente, venía de Descartes, pasando por Leibniz y Kant, y desembocaba, según su opinión, en la fenomenología de Husserl, en particular la que se encuentra expuesta en *Ideas I* (1950). Esta concepción se puede resumir del siguiente modo: lo que caracteriza a la inteligencia humana son sus «facultades superiores», su capacidad para pensar y elaborar conocimientos en forma de discursos, teorías, etcétera. Estas «facultades superiores» se pueden describir como la capacidad para combinar contenidos (símbolos o datos) mediante reglas, en especial lógicas, y, de este modo, producir significados.

Para vincular a la fenomenología de Husserl con este proyecto (una «anticipación de la IA», dirá en Dreyfus, 1982, p. 17), Dreyfus se apoya en una lectura de ella como una «teoría» representacionista de la mente, construida alrededor del concepto de intencionalidad, en el sentido en que en esos años se entendía también el enfoque de la nueva psicología cognitiva («cognitivismo»). La intencionalidad, en efecto, se define y determina a partir del concepto de «noema», o sentido noemático. En esta perspectiva, el noema es una especie de articulador de contenidos y, puesto que Husserl —siempre según Dreyfus— buscaba describir la operación intencional como aplicación

de un sistema de reglas, entonces su proyecto no hizo más que anticipar el de los teóricos e ingenieros de la IA de la segunda mitad del siglo XX. No es este el lugar para examinar con detenimiento esta lectura de la fenomenología husserliana —que yo encuentro equivocada—, así que no me extenderé sobre ello. Solamente quiero llamar la atención sobre el hecho de que la vinculación de este enfoque filosófico con las ciencias cognitivas viene de lejos y que su consideración en términos negativos no se debe, como en nuestra época actual, a que se piense que ese acercamiento es una distorsión del pensamiento husserliano, sino, por el contrario, a que este fue, por decirlo de algún modo, una «mala influencia» durante los primeros pasos de aquella disciplina.

En la interpretación que hace Dreyfus, los estados mentales intencionales se entienden bajo el modelo de estados de una máquina de Turing y la fenomenología como el proyecto filosófico-científico que se acomoda mejor con una concepción computacionalista de la mente. La visión crítica de Dreyfus del proyecto de la IA y de la fenomenología husserliana aún está vigente, como lo comprueba su polémica con John Searle¹ a propósito del concepto de intencionalidad, pero no es tan influyente debido, principalmente, a la evolución tanto de las ciencias cognitivas como de la investigación fenomenológica ligada a esta evolución.

Esta evolución está bien resumida en Varela (1990 y 1992), así como en Varela, Thompson y Rosch (1991-1992). Las ciencias cognitivas (CC) comenzaron a experimentar un giro importante desde la década de 1980 con la introducción paulatina de un modelo de la mente y de los procesos mentales, según el cual la cognición no es un asunto de cadenas de procesamiento de datos discretos, sino que más bien ella se realiza de manera distribuida a través de múltiples procesadores que operan en paralelo. A este modelo se le dio el nombre de «conexionismo» y, en algunos sectores, el de «neconexionismo», con el fin de marcar que se trata del resurgimiento de ideas presentes

¹ La polémica se pudo haber iniciado con el artículo de Dreyfus de 1993. Searle parece responder en su artículo de 2000.

desde los comienzos de la investigación científica de la cognición, ligadas fuertemente al paradigma de la cibernética.

Este nuevo modelo, sin embargo, sigue siendo estrictamente formalista, lo cual llevó, a fines de la década de 1980, a Francisco Varela a proponer un tercer enfoque, que él llamó «enactivo» (1990), que, aunque no pretende constituirse en paradigma, sí representa un reto mayor para los dos anteriores, el cognitivista y el neoconexionista. Pues bien, la visión crítica que llevó a este autor a proponer su enfoque se deriva, por supuesto, de su propia trayectoria como científico, pero se vio reforzada filosóficamente por su acercamiento a la fenomenología de Husserl, así como por su lectura de la obra de Merleau-Ponty. El enfoque enactivo de la mente y de la cognición se basa en la idea de que la cognición es un fenómeno biológico «concreto, experiencial y encarnado». Se trata, claramente, de una visión científica fuertemente marcada por la fenomenología.

Esta evolución se completa con la emergencia de la «neurociencia cognitiva». Algunos teóricos están de acuerdo en ver en esta emergencia no solamente el desarrollo de una parte de la investigación cognitiva, la parte propiamente biológica, cuya legitimidad había sido reconocida desde los albores mismos del cognitvismo; también, y más importante aún, consideran que gracias a ella se abre la posibilidad de integrar un nivel de explicación que ha sido siempre excluido por las formas más radicales del cognitvismo formalista y, de este modo, superar la división entre psicología cognitiva y neurobiología de la cognición.

2

Es en el marco de esta evolución en que se presenta la recopilación de trabajos en el libro *Naturalizing Phenomenology* (Petitot, Varela, Pachoud & Roy, 1999). Allí se recogen, ante todo, las ponencias presentadas en un coloquio que con un nombre similar se llevó a cabo en Burdeos, en 1995. Los trabajos abordan cuestiones diversas, aunque en su mayoría

ellas están inspiradas por las conexiones que muchos de sus autores encuentran entre las investigaciones en CC y los resultados de la investigación fenomenológica de Husserl. Hay allí numerosos trabajos que son sugestivos, iluminadores e impulsores de subsecuentes investigaciones. Sin embargo, solamente voy a mencionar dos líneas que a partir de ese momento se han desarrollado con cierta consistencia y de manera sistemática: la llamada «neurofenomenología» y el «enfoque enactivo de la cognición».

La «neurofenomenología» fue propuesta inicialmente por Varela y tenía expresamente el propósito de vincular el estudio empírico, propiamente neurobiológico, de la cognición, con el abordaje de la conciencia por parte de la fenomenología husserliana. A fines del siglo XX se había suscitado un interés creciente por el tema de «la conciencia» como si se tratara de un tema novedoso. Y lo era si se tiene en cuenta que las disciplinas desde las que ahora se presentaba ese interés habían sido las mismas que poco tiempo antes habían rechazado el concepto mismo como poco científico, solamente filosófico o incluso mitológico. Para Varela, en cambio, quien llevaba varios años ya estudiando las prácticas de meditación, era claro que este asunto había que abordarlo tarde o temprano de modo que fuera aceptable por la comunidad científica sin por ello hacerlo desaparecer tras un reduccionismo torpe e irreflexivo.

El recurso a la fenomenología se hizo necesario puesto que el único vínculo que parece obvio y natural entre la mente y la conciencia es la estructura de la experiencia humana. Searle, quien se había dado cuenta de la necesidad de abordar el tema de la conciencia, había insistido en el carácter irreductible de la experiencia consciente (1992). Esto se puede expresar diciendo que la ontología de lo mental es una ontología irreductiblemente «de primera persona». De aquí Searle concluye que no hay manera de describirla, pues toda descripción tendría que ser en tercera persona y entonces no se estaría describiendo la experiencia misma. Pero aceptar esta conclusión equivaldría a aceptar la imposibilidad de construir una ciencia del conocimiento humano, puesto que

lo característico de este es precisamente el ser un conocimiento consciente, uno inseparable de la experiencia (1992). Lo que hay que hacer más bien es explorar maneras rigurosas y disciplinadas de examinar la experiencia. Y un antecedente obvio lo encontramos en el movimiento fenomenológico.

Como se sabe, la fenomenología se caracteriza por el grito de batalla «¡A las cosas mismas!». Esta consigna doctrinaria debe interpretarse del siguiente modo: aproximarse al mundo mismo, más acá de lo que él es para nosotros como construcción teórica. El mundo es para nosotros primordialmente el mundo que «experimentamos» y es este mundo el que debemos examinar. Esto significa, fundamentalmente, acceder a nuestra experiencia del mundo como dato básico de nuestro examen. Por consiguiente, se hace necesario encontrar y aplicar un método de acceso en primera persona. La fenomenología, en particular su fundador, Husserl, diseñó y exploró un método semejante, el cual se conoce con el nombre genérico de «reducción fenomenológica».

La manera como Varela entiende la vinculación del método fenomenológico de exploración de la experiencia es poco sofisticada y revela el interés de este autor por presentar dicho método de manera que pueda ser aceptado por la comunidad científica, en principio renuente a este tipo de maridajes epistemológicos. El término «reducción» significa simplemente «ir al fondo», en este caso a la experiencia misma. En este contexto interesa solamente mirar sus características en cuanto método riguroso y disciplinado para el examen de la experiencia, por lo cual Varela identifica en él cuatro momentos o aspectos:

- 1) Actitud: reducción. Corresponde a lo que Husserl llama, en su jerga técnica, *epoché*, que quiere decir literalmente «suspensión del juicio». Consiste en «abstenerse» de los juicios tácitos en los cuales damos por sentado aquello que estamos examinando. No se trata de poner en duda la realidad de nuestro entorno cotidiano y de lo que damos por sentado en él, sino simplemente de «abstenerse» de que ese «dar por sentado» determine nuestro

examen subsiguiente. Esto se consigue centrando nuestra atención no en los contenidos de nuestra experiencia en cuanto contenidos referidos al mundo sino en la experiencia misma. Por ejemplo, en este momento ustedes están escuchando lo que yo digo y eso moviliza sus pensamientos hacia los contenidos de mis palabras, a qué remiten ellas, quizás se forman algunas imágenes, etcétera. La reducción consistiría en cambiar esta actitud natural y volverse hacia la experiencia de la escucha, caer en cuenta de la movilización de estos pensamientos, notar su flujo y su encadenamiento, tratando de ir siempre hasta la fuente de todo esto en la experiencia misma. Esta actitud es algo que hay que cultivar de manera sistemática y disciplinada, pues constituye una manera no natural, por decirlo así, de hacer las cosas. Solamente así podrá hacer parte de un ejercicio metodológico.

- 2) Intuición. El cultivo de la actitud de la reducción nos conduce no a una especie de conocimiento privilegiado sino a un «campo» particular, el campo de la experiencia de la conciencia. La experiencia del mundo aparece como algo inmediato o mejor: íntimo (para utilizar la expresión de Varela). En la fenomenología de Husserl este es el campo en el cual, dada la inmediatez con que aparecen los fenómenos, hay evidencia. Varela dice que llegar a él es un aspecto crucial del método, pues alcanzar esta intimidad constituye la base del criterio de verdad en el análisis fenomenológico. Ahora bien, si lo que queremos es encontrar resultados que tengan pertinencia científica, no basta con la experiencia íntima particular de datos particulares. La fenomenología de Husserl insiste en la búsqueda de lo que allí se llama «esencias», pero esta expresión suscita demasiadas reacciones negativas como para emplearla en este contexto. Lo importante es el método utilizado para ir más allá de lo estrictamente singular. Se llama «variación» y consiste en considerar, en palabras de Varela, «múltiples posibilidades del fenómeno tal como aparece

en el espacio virtual de la mente» o, más exactamente, del campo de la conciencia, mediante el cultivo de la variación imaginativa de ejemplos. En realidad este ejercicio de variación imaginativa es bastante común en muchas actividades, por ejemplo, en matemáticas. En este caso se trataría de ejercitarlo en la consideración de lo que tenemos en nuestra experiencia una vez realizado el cambio de actitud de la reducción, por ejemplo, la percepción de la forma tridimensional, la estructura del «ahora» de la temporalidad, la manifestación de la empatía y cosas similares. Si se realiza rigurosamente, este ejercicio nos conduce a una forma de comprensión inmediata del fenómeno, un «ver inmediato» que está acompañado de la fuerza de la convicción. Esta presencia inmediata que no puede sino otorgar certeza es lo que tradicionalmente se llama «intuición».

- 3) Descripción: invariantes. Hasta aquí, tendremos al investigador solitario y solipsista. El siguiente momento tiene que ser el de trasladar estas evidencias intuitivas a elementos comunicables. Lo que se comunica aquí son los invariantes hallados en el momento anterior. Este es un paso crucial y, hay que decirlo, muy problemático, pues generalmente se acepta que toda expresión lingüística está irremediabilmente cargada de teoría, es decir, que ella incorpora necesariamente aquello que supuestamente se ha dejado «entre paréntesis» en el primer paso, el de la reducción propiamente dicha. Debo confesar que, en mi opinión, no disponemos de una manera segura de resolver este problema. Varela, en cambio, parece no prestarle mucha atención. Según lo interpreto, la materialidad de las descripciones de lo hallado en la intuición es a su vez objeto de algún procedimiento de reducción y de variación de modo que lo que finalmente se comunica públicamente sería a su vez un invariante. Y dice que esto no es diferente de lo que los matemáticos han hecho durante siglos. En otras palabras, si encontramos una manera de comunicar

públicamente los invariantes de la experiencia mediante sistemas que a su vez sean ellos mismos invariantes (por ejemplo, el lenguaje matemático u otros tipos de fórmulas), entonces el problema quedaría resuelto.

- 4) Entrenamiento: estabilidad. Obviamente, desarrollar un método de estas características que sea aceptable requiere aprendizaje y entrenamiento, como ocurre con cualquier aspecto de la metodología científica. En este caso este aspecto es decisivo, pues la actitud de la reducción con la que se comienza es especialmente frágil. Para que el método pueda llegar a ser realmente útil y dé pie a estudios sistemáticos y maduros es indispensable que las capacidades de suspensión del juicio, y de intuición y variación imaginativa propias de la nueva actitud reflexiva de la reducción, se conviertan en habilidades especiales. Y esto no se puede lograr a menos que exista el compromiso propio de una disciplina científica con el desarrollo de una comunidad de investigadores. Este es el principal obstáculo que enfrenta este enfoque en la actualidad.

En resumen, Varela propone explorar la posibilidad de combinar adecuadamente dos enfoques del estudio de la conciencia: el enfoque externo, o de tercera persona, de las ciencias cognitivas, en particular las neurociencias, y el enfoque de primera persona, o fenomenológico, y explorar los puentes, los desafíos, aportes y contradicciones mutuas que se dan entre ellos. La fenomenología aportaría a esta empresa dos cosas fundamentales. Por una parte, el impedir que la cualidad «experiencial» de la conciencia se pierda o se convierta en un enigma misterioso y permanente. Por otra, descripciones de la estructura de esta experiencia, conseguidos mediante el método de la «reducción fenomenológica», que proporcionen restricciones, o condicionamientos, a las observaciones empíricas.

Lo novedoso de esta propuesta consiste en considerar un enfoque disciplinado desde la primera persona como un elemento integral de

validación de las explicaciones neurobiológicas. Y esto explica el nombre que Varela le ha dado a ella: pues el programa de investigación que busca que el campo de fenómenos que nos revela la ciencia cognitiva y el que nos revela la experiencia se articulen mediante su mutuo condicionamiento, es propiamente una neurofenomenología (1996).

El enfoque neurofenomenológico ha dado lugar a numerosos experimentos en los cuales el papel de la fenomenología se ha revelado útil y productivo (Gallagher, 2003, 2006; Lutz, 2002; Lutz & Thompson, 2003; Zahavi, 2009).

3

Paralelamente a este enfoque metodológico de la «neurofenomenología» se puso en marcha un enfoque general de la cognición, propuesto inicialmente también por Varela en compañía de Thompson y Rosch, en un libro que se ha convertido en un referente en estos tiempos (1991-1992). Este enfoque, llamado «enactivo» o «enacción», emerge como alternativa a los enfoques computacionalistas cognitivistas muy en boga aún en la actualidad. Este cognitivismo, como ya vimos, se basa en una idea de la cognición como representación de características del mundo y manipulación de dichas representaciones mediante reglas, combinatorias principalmente (sintácticas). Su modelo es el del computador digital. En su versión conexionista, en la cual se excluyen las representaciones en términos de símbolos, aún se mantiene la noción de que la entidad cognitiva hace emerger representaciones, que esta vez se entienden como patrones de conexión de vastas redes neuronales, a las cuales corresponden características bien definidas en el mundo externo, independiente de la actividad del organismo.

El primer paso en la dirección opuesta al cognitivismo proviene de entender la cognición como un fenómeno esencialmente «corporizado», es decir, algo que ocurre en virtud de la actividad corporal del organismo y no como una serie de operaciones abstractas,

desencarnadas, de un procesador de información. La visión de la cognición como fenómeno corporizado se remite inicialmente al trabajo de Merleau-Ponty, quien habría «corregido» el sesgo cognitivista de la fenomenología de Husserl al entender que la conciencia es esencialmente un cuerpo actuando siempre en una situación dada (1945; Varela, Thompson & Rosch, 1991-1992; Dreyfus & Dreyfus, 1999). Sin embargo, esta es una mala comprensión de los textos más importantes de Husserl referidos al tema de la conciencia corporizada (1952a, 1952b y 1974a), tal como lo reconoció Thompson años después de haber presentado una visión deformada de la fenomenología husserliana en su libro con Varela y Rosch (Thompson, 2007, apéndice). El enfoque conocido actualmente como *embodiment* se deriva esencialmente de las críticas al cognitivismo computacionalista «desencarnado», pero su desarrollo va mucho más allá de esta crítica y de la constatación de la naturaleza corporal de la cognición. En un giro en el cual se identifica aún más con el enfoque husserliano, esta tendencia de las ciencias cognitivas contemporáneas sostiene básicamente que la cognición consiste en hacer emerger el fenómeno «self-mundo» en virtud del operar espontáneo y natural de las entidades biológicas. A este hacer emerger se le denomina también con el término técnico de «enacción».

El punto de vista enactivo parte de considerar a la percepción y a la acción como dos dimensiones de un único fenómeno, la cognición. La percepción, en consecuencia, no consiste en recuperar datos de un mundo externo que existe preconfigurado con rasgos que nuestra categorización y conceptualización simplemente «asimilan» gracias a nuestro aparato conceptual. Más bien, la percepción es «acción guiada perceptualmente» (Varela, Thompson & Rosch, 1991-1992), es decir, es ante todo la actividad del organismo humano que se despliega en su entorno y que al hacerlo va configurando este entorno en función de su navegación espacio-temporal. El entorno, entonces, desde el punto de vista del organismo que lo navega, es su «nicho cognitivo» o, dicho

en términos comunes, su «mundo». Al hacer emerger en su navegación del entorno un mundo «para él», el organismo se autoconstituye, en ese mismo movimiento, como un *self*. Así, *self* y mundo significativo se «enactúan» constituyéndose mutuamente.

Hay variantes diversas del enfoque enactivo. Algunas se restringen al estudio de la percepción como si se tratara de un proceso psicológico-neurofisiológico, sin adentrarse en el problema de la autoconstitución de la correlación *self*-mundo. Estas variantes conservan aún un dejo representacionista en la forma de una noción de «contenido», aunque definitivamente están lejos del cognitivismo clásico (O'Reagan & Noë, 2001a; Noë, 2004). Otros, en cambio, son «radicalmente enactivistas» (Hutto & Myin, 2012) al concebir a la actividad de la mente y, en consecuencia, a la cognición, como un operar sin contenidos mentales de ninguna índole. El enfoque fenomenológico difícilmente se identificaría con esta tendencia radical, aunque sobre el asunto estamos lejos de haber escuchado la última palabra.

En general, el enfoque enactivo es «fenomenológicamente amigable», por decirlo así, si recordamos la idea husserliana de que el flujo de la experiencia descubierto en la reflexión trascendental es un ámbito «cerrado en sí... en el que nada puede entrar ni del que nada puede escapar» (Husserl, 1950, § 49). Pero esta clausura resulta, no hay que olvidarlo, de la decisión metodológica que consiste en asumir la «actitud fenomenológica» que pone fuera de juego la tesis de la actitud natural, o de sentido común. El interés «fenomenológico» se dirige, en efecto,

hacia la vida de la conciencia, *en la cual* el mundo es para nosotros precisamente «el» mundo, el que está ahí delante para nosotros [...] Todo sentido que tiene para nosotros [...] es un sentido consciente en la interioridad de nuestra propia vida perceptiva, representativa, pensante, valorativa, y un sentido que se forma en nuestra génesis subjetiva; toda validez de ser se lleva a cabo en nosotros mismos [...] (1990, § 7).

Habría algo de incongruente en sostener esta clase de «clausura» en la forma de un «internalismo» y, al mismo tiempo, permanecer dentro de la «actitud natural», es decir, mantener al mismo tiempo la tesis de la existencia del mundo externo, independiente y preconfigurado categorialmente. Algo de esta incongruencia se encuentra no ya en ningún enfoque filosófico enactivista sino, por ejemplo, en el enfoque neurofisiológico de la conciencia de Llinás, para quien la actividad del sistema tálamo-cortical en el cerebro genera «imágenes sensorio-motoras» que son responsables de la percepción y la cognición, en la forma de constructos premotores que «emulan» la realidad externa con el fin de permitir la planeación y guía de la navegación del organismo en su entorno (2001, p. 55). Esta imagen sensorio-motora se ve como una especie de «traducción» de las características pertinentes de la realidad externa a patrones internos de actividad. Sin embargo, la principal consecuencia de la idea del sistema nervioso como un sistema cerrado que opera por sí mismo es que todo fenómeno que ocurra en él está determinado exclusivamente por su dinámica y estructura internas. Así, cualquier cosa que ocurra en él como consecuencia de sus interacciones con su entorno —los demás sistemas del cuerpo humano— sigue una vía que, por más que resulte de la sucesión de encuentros con este entorno, no obstante, está enteramente determinada por sus propias dinámicas. Por consiguiente, ese mundo externo, precisamente por ser «externo» al sistema cerrado, no puede hacer parte de ninguna manera significativa de lo que aparece en la descripción del sistema mismo. Yo pienso que es una ingenuidad filosófica presentar los patrones internos de actividad que resultan de la operación del cerebro cuando esta es modulada por estímulos sensoriales, como una especie de «traducción» de rasgos y características de la realidad externa, una «imagen» de configuraciones precisas del entorno inmediato del sujeto.

Tal parece, entonces, que un enfoque enactivo debería serlo radicalmente, es decir, no contemplar para la cognición humana ningún tipo de contenidos. La única manera de hacer compartible este tipo de

enfoque con la fenomenología sería adoptar definitivamente la actitud «trascendental», es decir, aquella que investiga y examina, no los «contenidos» cognoscitivos de la vida mental consciente, sino precisamente el «operar anónimo» que constituye desde los elementos más básicos tanto el mundo con sentido como el *self* cognitivo para quien emerge precisamente este mundo. La vida trascendental en la que ocurre este operar no es un depósito de contenidos conceptuales o predicativos, sino precisamente un discurrir que anónimamente, de manera primordialmente pasiva, hace emerger continuamente estructuras, formas, campos en donde se forman los contenidos que fundamentan toda la actividad cognoscitiva, valorativa, en síntesis: toda la actividad comprendida bajo el concepto de *cogitare*. La reducción trascendental le aporta al fenomenólogo el acceso a las operaciones constitutivas de una «subjetividad trascendental» en las cuales coemergen una conciencia constituyente de sentido y un mundo de sentido constituido para esa conciencia.

El enfoque fenomenológico más radical es el que aparece en la investigación trascendental. Si el enfoque enactivo es o no compatible con lo que se revela en el examen trascendental del operar cognitivo humano, se tendrá que verificar en el transcurrir de las investigaciones. No parece en principio que haya ningún obstáculo para intentar una circulación fluida entre estas dos maneras de investigar la cognición humana. Sin embargo, algunos autores han insistido recientemente, desde el ámbito de la fenomenología, en tomar las necesarias precauciones.

4

Maxine Sheets-Johnstone es quien más ha hecho énfasis en que la circulación entre estos enfoques metodológicos (filosóficos) no debe hacerse a costa de las epistemologías respectivas. Y, en lo que se refiere a la fenomenología, en que, ante todo, hay que «preservar su integridad» (2004).

Hay que evitar, en primer lugar, la tendencia en las ciencias cognitivas actuales a centrarse exclusivamente en el cerebro, como si se tratara

del «órgano de la cognición». La conciencia trascendental no es, ni ocurre, «en el cerebro»; el sentido no es una «ocurrencia cerebral», sino básicamente una experiencia subjetiva. Esta experiencia no ocurre en ninguna parte, sino que es, básicamente, la forma como existe el cuerpo animado humano.

Por otro lado, no hay que olvidar que la fenomenología está caracterizada explícitamente por el propio Husserl, en principio, como «un método» (1990) y que, en consecuencia, sin *epojé* no hay fenomenología. Esto quiere decir que, por más atractivas que parezcan algunas descripciones «enactivistas», ellas siguen ocurriendo en «actitud natural» y, por consiguiente, no deben confundirse con descripciones fenomenológicas. La puesta entre paréntesis de la actitud natural es un elemento esencial y característico de la fenomenología que no es posible «naturalizar» sin desdibujarlo por completo. La *epojé* no es un proceso de abstracción, ni una herramienta metodológica, sino esencialmente un tipo de actitud. Preservar la integridad de la fenomenología exige preservar su método.

¿Quiere esto decir que, en conclusión, no está permitida la circulación entre las dos disciplinas? Yo creo que esta circulación es posible, pero que se trata de un proyecto que siempre hay que considerar como «en construcción». A esto es a lo que me refiero con «circular con precaución». Para quien hace fenomenología, en su tradición husserliana, la circulación no debe abandonar jamás la actitud fenomenológica.

Quizás una manera de propiciar esta circulación pueda aparecer si se encuentra un concepto clave que permita situarse en un terreno común. Creo que ese concepto existe y es el concepto de «vida».

Habría que entender que el sentido de «naturaleza» no se restringe al de la naturaleza física. La naturaleza se presenta ante nosotros, esencialmente, desde nuestro nacimiento, como formas vivas, animadas. Sheets-Johnstone ha construido toda su obra alrededor del concepto de animación (1999-2012, 2009) precisamente porque es este fenómeno el que hallamos tanto en la base del existir biológico humano

como en el fondo del operar de la conciencia en el ámbito trascendental (Husserl, 1939, 1952a y 1952b).

Una circulación fluida entre la fenomenología y las ciencias cognitivas parece no solamente posible sino necesaria, habida cuenta del hecho de que comprender verídica y holísticamente el estar vivo y dotado de cognición requiere un enfoque complementario desde las dos epistemologías. Para el fenomenólogo se trataría de que esas complementariedades entre las visiones de primera y de tercera persona estuvieran basadas fenomenológicamente, es decir, que básicamente tuvieran una naturaleza experiencial.

Bibliografía

- Colombetti, Giovanna (2010). Enaction, Sense-Making and Emotion. En John Stewart Olivier Gapenne y Ezequiel A. Di Paolo (eds.), *Enaction. Toward a New Paradigm in Cognitive Science* (pp. 145-164). Cambridge: MIT Press.
- Dreyfus, Hubert (1972). Sinn and the Intentional Object. En Robert Solomon (ed.), *Phenomenology and Existentialism* (pp. 196-210). Nueva York: Harper & Row.
- Dreyfus, Hubert (1979). *What Computers Can't Do*. Segunda edición revisada. Nueva York: Harper Colophon Books.
- Dreyfus, Hubert (1982). Husserl's Perceptual Noema. En Hubert Dreyfus y Harrison Hall (eds.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science* (pp. 97-123). Cambridge: MIT Press.
- Dreyfus, Hubert (1993). Heidegger's Critique of the Husserl/Searle Account of Intentionality. *Social Research*, 60(1), 17-38.
- Dreyfus, Hubert & Harrison Hall (eds.) (1982). *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*. Cambridge: MIT Press.
- Dreyfus, Hubert & Stuart Dreyfus (1999). The Challenge of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment for Cognitive Science. En Gail Weiss y Honi Fern Haber (eds.), *Perspectives on Embodiment* (pp. 103-120). Londres: Routledge.

- Gallagher, Shaun (2002). *Neurophenomenological Research on Embodied Experience*. Conferencia «Issues Confronting the Post-European World», Praga.
- Gallagher, Shaun (2003). Phenomenology and Experimental Design. *Journal of Consciousness Studies*, 10(9-10), 85-99.
- Gallagher, Shaun (2006). Experimenting with Phenomenology. *Consciousness and Cognition*, 15, 119-134.
- Gallagher, Shaun & Daniel Schmicking (eds.) (2010). *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Londres: Springer.
- Husserl, Edmund (1939). *Erfahrung und Urteil*. Edición de Ludwig Landgrebe. Praga: Academia Verlagsbuchhandlung.
- Husserl, Edmund (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie I*. Husserliana III. La Haya: Nijhoff [*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México DF: FCE, 1949].
- Husserl, Edmund (1952a). *Analysen Zur Passiven Synthesis*. Husserliana IV. La Haya: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1952b). *Ideen II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana IV. Edición de Marly Biemel. La Haya: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. La Haya: Nijhoff [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991].
- Husserl, Edmund (1974a). *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Husserliana XVI. La Haya: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1974b). *Formale und Transzendente Logik*. Husserliana XVII. La Haya: Nijhoff [*Lógica formal y lógica trascendental*. Traducción de Luis Villoro y Antonio Zirión. México DF: UNAM, 1962].
- Husserl, Edmund (1990). *El artículo de la Enciclopedia Británica*. Traducción de Antonio Zirión. México DF: UNAM.
- Hutto, Daniel & Erik Myin (2012). *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*. Cambridge: MIT Press.
- Jaspers, Karl (1996). *Psicopatología general*. México DF: FCE.

- Llinás, Rodolfo (2001). *I of the Vortex*. Cambridge: MIT Press.
- Lutz, Antoine (2002). Toward a Neurophenomenology as an Account of Generative Passages: A First Empirical Case Study. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, 133-167.
- Lutz, Antoine & Eva Thompson (2003). Neurophenomenology. Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 10(9-10), 31-52.
- Maturana, Humberto & Francisco Varela (1980). *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. Dordrecht: Reidel.
- Maturana, Humberto & Francisco Varela (1984). *El árbol del conocimiento*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard [*Fenomenología de la percepción*. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona: Península, 1975].
- Noë, Alva (2004). *Action in Perception*. Cambridge: MIT Press.
- O'Regan, Kevin & Alva Noë (2001a). A Sensorimotor Approach to Vision and Visual Consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 24(5), 1011-1030.
- O'Regan, Kevin & Alva Noë (2001b). What is it Like to See: A Sensorimotor Theory of Perceptual Experience. *Synthese*, 129, 79-103.
- Petitot, Jean, Francisco Varela, Bernard Pachoud & Jean-Michel Roy (eds.) (1999). *Naturalizing Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.
- Searle, John R. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Searle, John R. (2000). The Limits of Phenomenology. En Mark Wrathall y Jeff Malpas (eds.), *Heidegger, Coping and Cognitive Science. Essays in Honour of Hubert Dreyfus* (pp. 71-92). Cambridge: MIT Press.
- Sheets-Johnstone, Maxine (1999-2012). *The Primacy of Movement*. Ámsterdam: John Benjamins.
- Sheets-Johnstone, Maxine (2004). Preserving Integrity Against Colonization. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3, 249-261.
- Sheets-Johnstone, Maxine (2009). Animation: The Fundamental, Essential and Properly Descriptive Concept. *Continental Philosophical Review*, 42, 375-400.

- Sheets-Johnstone, Maxine (2010). Body and Movement: Basic Dynamic Principles. En Shaun Gallagher y Daniel Schmicking (eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 217-234). Londres: Springer.
- Stewart, John, Olivier Capenne & Ezequiel A. Di Paolo (eds.) (2010). *Enaction. Toward a New Paradigm in Cognitive Science*. Cambridge: MIT Press.
- Thompson, Evan (2001). Synthese. *Journal of Consciousness Studies*, 8, 1-32.
- Thompson, Evan (2005). Sensorimotor Subjectivity and the Enactive Approach to Experience. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4, 407-427.
- Thompson, Evan (2007). *Mind in Life*. Cambridge: Harvard University Press.
- Varela, Francisco (1990). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona: Gedisa.
- Varela, Francisco (1992). Whence Perceptual Meaning? A Cartography of Current Ideas. En Francisco Varela y Jean-Pierre Dupuy (eds.), *Understanding Origins. Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society* (pp. 235-262). Dordrecht: Kluwer-Springer.
- Varela, Francisco (1994). *Autopoiesis and a Biology of Intentionality*. París: CREA-CNRS.
- Varela, Francisco (1996). Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), 330-349.
- Varela, Francisco, Evan Thompson & Eleanor Rosch (1991-1992). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press [*De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa, 1992].
- Wrathall, Mark & Jeff Malpas (eds.) (2000). *Heidegger, Coping and Cognitive Science. Essays in Honour of Hubert Dreyfus*. Volumen 2. Cambridge: MIT Press.
- Zahavi, Dan (2004). Phenomenology and the Project of Naturalization. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3(4) 331-347.
- Zahavi, Dan (2009). Naturalized Phenomenology. En Shaun Gallagher y Daniel Schmicking, *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 3-19). Dordrecht: Springer.

Hermenéutica y posestructuralismo Hacia un pensamiento convocante

Mariflor Aguilar Rivero

Universidad Nacional Autónoma de México

En el contexto actual, la filosofía está amenazada porque no cumple con las expectativas que tienen las sociedades globalizadas y las demandas del mercado para la formación de los estudiantes. En México, hace unos años, los funcionarios de educación decidieron eliminar la filosofía de los programas del bachillerato nacional. En el Japón el ministro de cultura propuso eliminar o reformar las carreras de humanidades para centrarse más en las técnicas y «salir de la torre de marfil y escuchar al mundo real» con el fin de formar a los estudiantes para que encuentren trabajos en industrias locales. Se trata, en estos casos, de políticas públicas que han renunciado a una orientación humanista de la vida social y de las relaciones humanas y que han limitado el «mundo real» a las relaciones mercantiles. Fernando Savater y otros filósofos españoles lo dicen claramente a propósito del proyecto que se tiene en la Universidad Complutense de Madrid para la Facultad de Filosofía y Letras. Dicen que lo que preocupa es que los jóvenes «tendrán que incorporarse a un mercado laboral que considera la cualificación científica y la formación humanística como un obstáculo para la empleabilidad» (2016). Lo que es cierto es que cada una de las «escuelas filosóficas»

tiene una manera particular de pensar y de relacionarse con el «mundo real». En este artículo hablaré de dos líneas de reflexión filosófica que son la hermenéutica y el posestructuralismo. Soy consciente de que es imposible hablar de hermenéutica y posestructuralismo en general, porque de cada punto que mencione sobre ellos se pueden encontrar contraejemplos. A pesar de todo, me animo a hacer este ejercicio para hacer una reflexión final de un tema particular.

1

Analizaré estas dos perspectivas a partir de una interrogante: si estas tienden a la divergencia o a la convergencia. Tratándose de la hermenéutica y el posestructuralismo la respuesta es compleja, ya que en algunos puntos convergen y en otros divergen. Se ha dicho que convergen en su origen, por ser ambas «declinaciones de la intempestividad de Nietzsche» o también por ser deudoras de Husserl y Heidegger. Una idea interesante que se puede hacer extensiva a esta relación es la de Gianni Vattimo acerca de la relación entre hermenéutica y estructuralismo, a los que coloca en relación de continuidad y desarrollo. Cuando se pregunta a sí mismo por las razones por las que la hermenéutica ha cumplido el papel de *koiné* cultural (o piso común de la cultura), una de sus respuestas es que «la hermenéutica es la forma en que nuevamente se hace valer una exigencia historicista, tras la hegemonía estructuralista» (1991, pp. 57-58). Más allá de que estemos de acuerdo o no con atribuir a la hermenéutica posturas historicistas, lo que rescato de esta propuesta es que establece una relación interesante entre la dimensión estructural y la dialógica. Lo que plantea es que, así como el estructuralismo deshace la totalidad centrada y jerarquizada, la hermenéutica da voz a cada punto de esa estructura, de ese todo. Según esto, el estructuralismo impuso en todos los campos de las ciencias humanas esquemas en los que todos los componentes estructurales tienen un peso específico equivalente y articulan estructuras

sin centro y sin jerarquías. Esto permitió, según la interpretación de Vattimo, pensar en relaciones igualitarias entre los participantes de las estructuras sociales a la vez que entre las culturas. Lo que la hermenéutica completa, según esta visión, es que cada parte de ese todo pudiera entrar en diálogo con las demás partes. Dicho de otra manera, lo que el estructuralismo planteaba en términos abstractos de estructura sin centro, la hermenéutica lo plantea en términos de instaurar diálogos reales entre las culturas.

Las dos perspectivas convergen también en su posicionamiento crítico frente a la metafísica y coinciden en contenidos básicos que consideran necesario replantear y reelaborar; es el caso de la historia, el lenguaje y el sujeto. Estos fueron explorados en diferentes momentos y terminan por ser replanteados en formas estructuralmente diferentes y con diferentes familias de palabras, según las necesidades de cada propuesta. Ambas se sumergen en la «historia» ya sea por la vía de la sospecha o por las vías heideggeriana o hegeliana, con lo que ambos establecen un acercamiento entre pasado y presente. En ambos casos el pasado se hace presente.

En relación con el lenguaje, ni la hermenéutica ni el posestructuralismo tienen una concepción ingenua del lenguaje según la cual habría una relación unívoca y directa entre lo que se dice y lo que se quiere decir, o entre un texto y su lectura. Ambas cuestionan su transparencia. La hermenéutica recoge la enseñanza heideggeriana sobre las dos caras del lenguaje como el peor de los males y el mayor de los bienes. Los posestructuralistas también, aunque salpicada de Nietzsche y Marx, como una permanente sospecha del significado, una sospecha que no debilita el carácter constituyente que también atribuyen al lenguaje. En ambas perspectivas tanto el habla como la palabra representan una pérdida respecto de «lo originario», si es que siquiera puede hablarse de tal «originario». En ambas constelaciones filosóficas juegan un papel central la fantasía y la movilidad semántica en las construcciones del sentido.

También en relación con el tema del sujeto hay una franja común de problematización que confluye en el hegeliano tema de la conformación de la subjetividad desde el exterior (o alteridad). Este «exterior» cambia en cada caso y puede ir desde la «noche del mundo» hegeliana como un momento fundante de locura, el ser mismo y la tradición, hasta los procesos de identificación de los individuos con su entorno práctico, el que, a su vez, puede ser el orden social, sus instituciones o el lenguaje.

Fluye, pues, entre ambas escuelas un cierto ánimo que comparten y que los lleva a hacer explotar una racionalidad metafísicamente orientada y que lleva a replantear y reelaborar problemas filosóficos semejantes.

Ahora bien, si son tantas las semejanzas entre ambos horizontes de reflexión, ¿dónde quedan las diferencias que son de las que más se habla y las que en mayor grado se enfatizan? Desde luego, ambas utilizan instrumentos diferentes para replantear los contenidos básicos que comparten. Sus tesis básicas, lo que podrían ser sus «principios» o tesis rectoras, son diferentes y expresadas con aparatos conceptuales distintos. El núcleo posestructural, por ejemplo, está armado por conceptos como poder, discurso, ideología, sujeto, estructura y deseo. Por el lado de la hermenéutica, están los conceptos de tradición, horizonte, diálogo, interpretación, comprensión, temporalidad y lingüisticidad. La diferencia es evidente y sus tradiciones también lo son. Se podría decir que los antepasados más presentes y activos de la familia posestructuralista son los conocidos como «pensadores de la sospecha», mientras que la hermenéutica en general tiene un pasado heideggeriano-fenomenológico.

Si bien es cierto que en ambas perspectivas se replantean la historia, el lenguaje y el sujeto, esto se lleva a cabo de distinta manera. En el posestructuralismo se piensa la historia como un proceso sin sujeto ni fines o se recuperan tesis de la genealogía nietzscheana según las cuales de lo que se trata es de dar cuenta de que en los bajos fondos de todas las historias se pueden encontrar luces y sombras, pequeñeces y grandezas, si acaso. El genealogista se remonta a la génesis de los sucesos en busca

de explicaciones de otro orden, de «verdades pequeñas». La tarea de la genealogía es describir la singularidad de los sucesos, sondear en el pasado sin buscar un origen ni un comienzo grandioso, sino pequeños fragmentos de microhistorias que aparecen en su novedad y en su sorpresa. En lugar del origen busca la procedencia de los sucesos; no busca el origen porque los orígenes son fijos y trascendentes. Cuando busca las procedencias, remueve lo que percibía inmóvil, fragmenta lo que estaba unido, muestra diversas heterogeneidades.

Esta genealogía nietzscheana seguida por Foucault en su recuperación de la historia no es lo mismo que la tradición y los prejuicios rescatados por la hermenéutica. Cuando la hermenéutica se asienta en la tradición, lo que se muestra es que esas miserias y grandezas, esas microhistorias, están en movimiento constante, pero no solo en el movimiento propio de la historicidad, sino en el que se establece en los cotidianos procesos de comprensión, que se piensan bajo la figura del diálogo.

Algo semejante ocurre con el lenguaje, tienen puntos en común a la vez que se distinguen. En el posestructuralismo tiene importancia la enunciación, es decir, las pregunta por quién habla, desde qué lugar institucional surge el discurso, o qué papel desempeña el sujeto en un discurso determinado, que puede ser un discurso médico, económico, político o educativo (Tani, 2004). Por otro lado, la respuesta a estas preguntas está en «dispersión», lo que quiere decir que articula múltiples posiciones de discurso según criterios ya sea de saber, institucionales, jurídicos o de relaciones de poder (2004). La hermenéutica, al menos la de Gadamer, antropologiza al lenguaje en el sentido de Humboldt de concebir las lenguas como acepciones del mundo, como puntos de vista que se adquieren solamente en un proceso de aprendizaje de las experiencias de los otros; es como un estar-en-el-mundo-en-interacción-con-los-otros¹.

¹ Dice Palmer que Gadamer añade en sus consideraciones una relación dialógica que Heidegger parecía haber dejado de lado en su concepto de *Mitsein* («ser con») —la vida y la conversación en el lenguaje vivo— (1997, p. 532).

Y en relación con la cuestión del sujeto, si bien es cierto que en ambas perspectivas se tiende al borramiento de una forma particular de la subjetividad, esto se lleva a cabo mediante estructuras teóricas diferentes. El posestructuralismo piensa al sujeto sujetado a los aparatos del Estado, diseminándolo en las redes del lenguaje y ocupando posiciones cercadas por relaciones de poder; se pensó también al sujeto dividido o descentrado, al sujeto en crisis, y al sujeto en proceso y en construcción. En la hermenéutica, el intérprete o lector entran en un diálogo en el cual el «texto» de cada uno sufre procesos permanentes de transformación por la tensión ejercida por la historicidad presente en ellos. La filosofía de la tradición de Gadamer, por ejemplo, no está designada para «situar al sujeto» sino para mostrar cómo el sujeto y la tradición están en permanente cambio por el diálogo con los otros.

2

Una vez presentado un panorama general de estas dos perspectivas filosóficas, quiero referirme a un tema particular en el que las convergencias y divergencias entre ellas se pueden recrear. Hay un ámbito de la reflexión filosófica en el que la hermenéutica y el posestructuralismo no solo convergen respecto del origen que comparten sino también en su relevancia presente. Me refiero a lo que puede llamarse un «pensamiento convocante» o una reflexión sobre «el llamado», para designar una manera específica de entrar en relación el yo y el tú, o el sujeto y su otro, o más específicamente, los individuos con el mundo. Sorprende observar la línea de continuidad que se puede seguir en la reflexión filosófica tomando en consideración esta problemática. Trataré, pues, este punto mencionando algunas fuentes de las que ambas perspectivas se nutrieron. Después, explicaré cómo se concretó este tema en ambos enfoques para, al final, señalar las derivas que han tomado en la filosofía contemporánea.

El tema del «llamado» es tan antiguo como la filosofía. En ocasiones se presenta bajo la forma de «vocación». Aristóteles dice que «donde se cruzan los talentos y las necesidades del mundo, está la vocación». Weber también habla del llamado bajo la forma de la vocación y en relación con el líder carismático y la ética de la convicción en contraposición con la ética de la responsabilidad. También tiene el llamado una fuerte raigambre bíblica: Yahvé llama a Abraham, por ejemplo, y Abraham responde: «Heme aquí». Y le ordenó sacrificar a su hijo Isaac. Llama también a Jeremías (para ser profeta en Judea), a Samuel como su mensajero. Cristo llama a Pablo para difundir su palabra y el mensaje de salvación y Jesús llama a Pedro para fundar la Iglesia.

En una entrevista, Jean-Luc Nancy responde afirmativamente al interrogante de Cristian Warnken sobre si la filosofía del futuro no sería más bien un llamado en lugar de una o varias preguntas. «Sí», responde Nancy, «y aparecen entonces dos posibles respuestas: la respuesta a una pregunta es una respuesta a la espera del conocimiento. La respuesta a un llamado es una respuesta que no se hace por el conocimiento, sino por la presencia» (2007b), cuando «presencia» es para Nancy el reconocimiento de uno mismo en el otro (2007a). Más allá de que estemos del todo de acuerdo con este autor², lo que aparentemente él quiere decir con esta afirmación es que la otra tarea de la filosofía, además de su relación con el conocimiento, es la tarea ontológica, que en este caso consiste en dar cuenta de un modo específico de las relaciones del sujeto con el mundo. Así, «el pensamiento del llamado convocante» al que nos queremos referir estaría suponiendo que el mundo, y las prácticas sociales que en él se desarrollan, tienen un modo de ser, una estructura tal que es equivalente a un discurso específico, no siempre unívoco,

² No estaríamos de acuerdo con Nancy si su afirmación supone que ambas respuestas son excluyentes, es decir, que el interés por el conocimiento está lejos del interés ontológico por la relación entre el sujeto y el mundo. En este caso particular, me parece que la misma posición ontológica de pensar al mundo en relación convocante con la subjetividad es o puede verse como un aporte al conocimiento.

pero sí con signos dominantes, en el campo de la política, la ética y otras instancias.

En la filosofía contemporánea se construyó un concepto específico para pensar los llamados: «interpelación», que en la fenomenología y en Heidegger se extiende a «apelación», «exhortación» o simplemente «llamado». En otros casos, el concepto puede estar presente, aunque no se use ninguno de estos términos.

El antecedente bíblico no debería hacer del llamado o la convocatoria algo extraño a nuestro tiempo. Vivimos rodeados de convocatorias y llamados explícitos y no explícitos. Hay algunos llamados que toman la forma de órdenes, de mandatos. Más adelante nos referiremos un poco más a este tipo de órdenes. Y también están los llamados de la conciencia a obrar de una manera u otra.

El origen bíblico se actualiza en la fenomenología y en Heidegger y, desde ahí, en las perspectivas filosóficas que nos ocupan. Son conocidos y reconocidos los puentes entre fenomenología y hermenéutica. En relación con el concepto de síntesis pasiva y la doctrina de las intencionalidades anónimas, Gadamer afirma que «hay una clara línea que llega a la experiencia hermenéutica y que podría coincidir, siempre que se rechace la violencia metodológica del pensamiento trascendental, con mi fórmula “cuando se comprende, se comprende de un modo diferente”» (1998, citado por Díez Fischer, 2012b, p. 154). En efecto, en los *Análisis sobre la síntesis pasiva*, está el pensamiento del llamado; el objeto dado previamente interpela y convoca al yo «para que responda a su llamado (despertando así su dación explícita y activa)» (Díez Fischer, 2012a, p. 9). También Ricœur reconoce que «más que una oposición, lo que se da entre fenomenología y hermenéutica es una interdependencia [...]. Por una parte, [...] la fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica. Por otra parte, la fenomenología no puede constituirse a sí misma sin un presupuesto hermenéutico» (2000, citado por Salinas, 2016, p. 63). A la vez, entre nosotros, Cecilia Monteagudo afirma que «en el marco de la recepción

crítica que la filosofía hermenéutica tiene de la fenomenología, resultan sin duda singulares las lecturas que sobre la obra de Husserl tienen dos grandes exponentes de la hermenéutica del siglo XX como son Gadamer y Ricœur» (2016)³.

Entre los pensadores del posestructuralismo, en cambio, no es usual el reconocimiento de su deuda con la fenomenología. Por ello son interesantes los comentarios de Derrida acerca de la década de 1960 cuando él y varios de sus amigos iniciaron sus trabajos cuestionadores del sujeto, interesándose «por aquellos lugares del discurso husserliano en los cuales la forma egológica y más generalmente subjetiva de la experiencia trascendental parece más constituida que constituyente, en suma, tan pronto fundada como precaria». Lo que atraía tanto su atención era que «aun en esta gran filosofía del sujeto trascendental, los interminables análisis genéticos [...] del ego, del tiempo y del áter ego reenvían a una zona preegológica y presubjetiva. Hay allí, por consiguiente, en el corazón de lo que pasa y se da para un idealismo trascendental, un horizonte de cuestionamiento que no ha sido dominado tampoco por la forma egológica de la subjetividad o de la intersubjetividad» (2005).

Este reconocimiento derridiano es reforzado por otros caminos, vía Merleau-Ponty, por ejemplo, en relación con la tesis del lenguaje entre palabras y cosas, tesis que, según se afirma, hace de este autor la puerta de salida a «la gran filosofía francesa de los sesenta» (Lawlor, 2003, p. 9). Leonard Lawlor, quien sostiene lo anterior, señala que la tesis sobre el lenguaje es lo que está a la base de la teoría del discurso de Foucault, de la teoría de la escritura de Derrida y del *loquendum* de Deleuze.

Es, sin embargo, en Heidegger uno de los lugares donde se concretan los ecos fenomenológicos, así como los del llamado convocante, de esos llamados de cuya detección debemos dar cuenta como un objetivo

³ Sobre la estrecha articulación entre hermenéutica y fenomenología se puede confrontar la página de Monteagudo, en particular otro de sus recientes trabajos (2015). <http://www.pucp.edu.pe/pro-fesor/ana-monteagudo-de-bacigalupo/publicacion/>

de primer orden de la tarea filosófica. Aspectos diversos del pensamiento heideggeriano están claramente presentes en el núcleo medular de la hermenéutica y del posestructuralismo, y en ambos casos se recorren las nociones de convocatoria y de llamado. Gadamer recibe este mensaje desde varios ángulos, uno es el círculo hermenéutico y, otro, las tesis de Heidegger previas y posteriores al «giro» relacionadas con la escucha a la alteridad. Los analistas de su obra sostienen que «el carácter llamativo está presente en el círculo hermenéutico como motivación desde el lado no yoico en el modo de una afección interrogante» (Díez Fischer, 2012b). Asimismo, el impulso convocante está presente en *Ser y tiempo*, cuando se habla de la importancia de que el *Dasein* se escuche a sí mismo, del llamado de la conciencia hacia las posibilidades de ser del *Dasein*. Está presente también en trabajos posteriores en los que habla de la necesidad de hacer resonar la palabra, de un resonar que solo puede percibirse «desde la serenidad que hace posible una libre escucha» (Heidegger, 1987, p. 236).

Estos trazos sugieren a Gadamer llevar a cabo un desarrollo filosófico que podría convertirse en una verdadera teoría de la escucha. Dice: «solo no oye [...] aquel que permanentemente se escucha a sí mismo» (1998, p. 209). Oír es reconocer la capacidad que la alteridad tiene de hacerse presente ante nosotros y obligarnos a salir de nosotros mismos. Oír es reconocer que hay voces que llegan de otros lados, de lados diferentes de mis prejuicios, de mi conciencia, de mi contexto. La escucha hermenéutica atiende de manera especial las vicisitudes de lo que ocurre del otro lado de la barrera del «yo». Es bajo la forma de la escucha, de la pregunta y la respuesta, que se instaura la figura del llamado convocante en la hermenéutica, al menos en la denominada «hermenéutica filosófica». En ella, la figura del llamado, que siempre es de la tradición, adopta varias formas de la alteridad, la del texto, la del «tú» que interpela al «yo», la del interlocutor en un diálogo o de una cultura. Lo determinante en esto es que de lo que se trata siempre es de escuchar lo que las diversas alteridades tienen que decir. No se trata

«de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino [de que la tradición] [...] tiene algo que decir» (p. 438). Lo interesante aquí es que el otro, interlocutor o texto, también pregunta al lector, porque la comprensión hermenéutica toma en cuenta lo que el texto dice como si nos interpelara directamente en una conversación partiendo de que la voz del texto «habla por sí misma como lo hace un tú» (1991, p. 434).

Gadamer insiste en ver la tradición como un verdadero compañero de la conversación, «al que estamos vinculados como lo está el yo al tú». Así, oír lo que nos quiere hablar es entrar en una relación de intimidad tal con el texto que eso que oímos se dirige específicamente a nosotros y en nuestro tiempo. El oír no es solo, entonces, prestar atención a las diferencias, sino también reconocer que esas diferencias «tienen algo que decirnos». Así pues, en relación con la problemática del «llamado convocante» en la hermenéutica hay que decir que el preguntar es respuesta al llamado de la cosa. Si preguntamos es porque nos hemos sentido atraídos, afectados por la cosa que nos incita a saber de ella.

Preguntar es responder al llamado de la cosa que instaura el diálogo en una línea de reflexión que se desliza de la hermenéutica hacia la dimensión social e intercultural, diálogo que no dejó de instalarse en las reivindicaciones de los pueblos cuya voz buscaba hacerse oír, tal como Vattimo lo describe y como Taylor lo apprehendió. Después de este autor canadiense, una legión de pensadores no deja de pensar en los diálogos entre culturas buscando que ese pensamiento trascienda al reconocimiento de los pueblos.

En relación con el tránsito del llamado al campo posestructural, también se puede rastrear en los trabajos posteriores al giro heideggeriano y, muy en particular, en el trabajo sobre *La proposición del fundamento*, en el que Heidegger desarrolla una estructura compleja para referirse a dos dimensiones de la relación con el mundo que serán retomadas por el posestructuralismo de la década de 1960 hasta nuestros días.

Como se sabe, en este trabajo Heidegger se refiere al principio leibniziano de razón (*nihil sine rationis*) que dice «nada es sin fundamento».

Él afirma que los hombres de hoy escuchamos la interpelación del ser (*Anspruch*) que habla desde la proposición del fundamento. Dicho oír y dicho sentir se dan bajo la forma del sometimiento al principio de razón, que se refiere a todo lo calculable y que se representa con la energía atómica. Este principio de razón, el pensar calculador, dice, nos interpela como principio de la verdad, nos embruja «de una manera que pasa por alto lo digno de ser pensado». Según esto, la interpelación tiene el sentido «negativo» de sometimiento, de aceptación acrítica de lo que se propone. Escuchar la interpelación de la proposición del fundamento es estar «cada vez más sumisamente atento a dicha proposición» (2003, p. 172).

A partir de aquí comienza Heidegger un juego intrigante de palabras al confrontar dos formas específicas de llamado: por un lado, el interpelar y por otro la exhortación o *Zuspruch*, a las que corresponde por una parte el simple escuchar y por la otra el escuchar con nitidez. Esta segunda forma del llamado equivale a una segunda lectura de la proposición del fundamento y a una escucha diferente en la cual «nos entregamos libremente a aquello que propiamente habla en la proposición». Lo que ocurre en esta segunda escucha es que «de súbito, la proposición suena de otra manera» (2003, p. 167) y en lugar de referirse al hecho de que todo tiene un fundamento se vuelve una proposición que habla acerca del ser y enuncia que el ser significa fundamento.

De esta forma, tenemos al menos dos maneras de atender una proposición: escuchando sumisamente y escuchándola de verdad. Pero también hay dos tipos de convocatoria, uno que se atiende en un plano, el de la proposición, y otro que surge en los entresurcos del lenguaje como llamado del ser. O como un llamado que es un entrejuego entre el inconsciente y el lenguaje que da como resultado otra manera de escuchar. Aparentemente, cuando ocurre lo primero nos sometemos acríticamente a un llamado que no es realmente «digno» desde la perspectiva del ser y cuando atendemos al llamado que viene de los entresurcos de la proposición aparentemente lo que escuchamos es la exhortación, una convocatoria que aceptamos.

Lo que considero relevante de esto son los dos sentidos del llamado: por un lado, el del sometimiento masivo que aparentemente forma, domina y constituye una cultura, la cultura de la *ratio*, la cultura occidental; y, por otro lado, una interpelación que convoca, que exhorta, pero solamente a quien aguja el oído y construye resignificando. Por un lado, la interpelación como «embrujo», como el embrujo que el pensar calculador ejerce en Occidente y, por otro, la interpelación que subvierte el orden, que se escapa del «delirio del pensar exclusivamente calculador». Este pensar calculador conlleva el peligro de que no se pueda «medir la grandeza de todo lo grande más que según la escala del dominio del *principium rationis*» (Heidegger, 2003, p. 162).

Esta problemática pasa al posestructuralismo y también al campo social desde donde los pueblos demandan ser escuchados. El tránsito al posestructuralismo se realiza bajo la tesis de que los individuos responden al llamado y, al hacerlo, son constituidos como sujetos. Desde luego las diferencias con Heidegger son muchas y grandes, pero se mantiene una línea de continuidad en dos cuestiones fundamentales. Una, es la figura misma del «llamado». En ambos casos, el llamado, y la respuesta al mismo, constituyen la subjetividad de los individuos. La otra, son los dos sentidos que puede tener el llamado; o mejor, las dos formas de relación que se establecen entre el llamado y el escucha. Tanto en Heidegger como en el posestructuralismo francés de la década de 1960, así como en el de las discusiones posteriores, el llamado puede implicar tanto el sometimiento a una cultura, como la escucha de una exhortación que resignifica y, si acaso, «libera».

En cuanto a las diferencias, menciono solo dos. Una es que en el planteamiento posestructural siempre somos sujetos, mientras que en el planteamiento de Heidegger dejamos de ser sujetos cuando se escucha la interpelación que exhorta (*Zuspruch*). En otras palabras, en el posestructuralismo los individuos somos sujetos no solamente cuando se escucha la interpelación que somete (*Anspruch*) sino también cuando se logra quebrar el significado de la proposición del fundamento.

En este caso siempre estamos «sujetados» a un «llamado», no importa de qué llamado se trate, sea *Anspruch* o *Zuspruch*. En cambio, en el planteamiento de Heidegger «ser sujeto» tiene un sentido negativo cercano a lo inauténtico, en tanto que nos plegamos a lo que se nos impone desde fuera.

La otra diferencia, en mi opinión más relevante, entre el planteamiento heideggeriano del llamado y la forma como pasa al posestructuralismo, es la dimensión sociopolítica, ya que, en este caso, las instancias que convocan —que llaman— son agentes sociales activos y condición necesaria de la producción y la reproducción de las relaciones sociales. El planteamiento se puede resumir de la siguiente manera: se sostiene que para explicar lo social no basta con la explicación de la producción económica, ya que lo que ocurre en el centro de trabajo —comenzando por el contrato inicial de compraventa de la fuerza de trabajo entre el patrón y el trabajador— no comienza ahí mismo sino que a esa hora ya se pasó por un proceso complejo de formación —individual y colectivo— que hace posible que, a fin de cuentas, el trabajador acuda, voluntaria o involuntariamente, a ofrecer sus servicios —su tiempo, sus energías físicas, su atención a quehaceres diversos, etcétera—. Lo que aquí se está construyendo es una teoría de la ideología que critica y amplía el concepto del marxismo clásico y continúa su desarrollo hasta nuestros días. Lo que distingue a esta teoría de la ideología de los enfoques clásicos son dos cosas: por un lado, que a la ideología y a sus llamados no se les da el sentido peyorativo de «engaño de los poderosos» y de lo opuesto a las ciencias. Por otro lado, que está estructuralmente articulada a las instituciones sociales —también llamadas «aparatos ideológicos del Estado»— que cumplen el papel de ser las instancias que vehiculizan el «llamado convocante» o «interpelación» que proviene de una determinada cultura o de una determinada ideología hegemónica.

Volviendo a la cuestión de la reproducción social, decíamos que la instancia económica no basta para explicarla. El salario no basta para

la reproducción porque la fuerza de trabajo debe estar capacitada para desempeñar el trabajo correspondiente. De un aspecto de esta capacitación se hace cargo la escuela en todos sus niveles. Pero hay otra capacitación que se requiere, que es la disposición a cumplir ciertas normas sociales que pueden ser explícitas o no, pero en ambos casos regulan las prácticas de los individuos. Normas que regulan conductas tales como la puntualidad, la productividad y eficiencia, la obediencia, la responsabilidad, el reconocimiento de todas las formas de autoridad —estatales, académicas, políticas, etcétera—⁴. Lo que con esto se está haciendo es construir una explicación de la reproducción social a partir de ideas y representaciones que toman cuerpo en instituciones sociales, las cuales inducen la realización, en su marco, de prácticas por parte de los individuos que a ellas se adhieren.

Estas ideas básicas han sido desarrolladas de múltiples maneras en el campo posestructural a través de líneas diversas de reflexión sobre la relación cambiante y jerarquizada de las interpelaciones, de llamados múltiples y diversos como constituyentes de la identidad. Se ha profundizado también en lo que motiva la respuesta al llamado como un impulso o deseo inespecífico, algo semejante a la permanencia en el ser de Spinoza y, dentro de esta misma línea, se desarrollan en la actualidad explicaciones alternas de la sociedad globalizada caracterizada por tener un nuevo amo hegemónico que es el amo del mercado, quien dirige su llamado a la población mundial bajo la forma del mandato por consumir.

⁴ Althusser incluye dentro de este orden humano hasta «las normas de los ritmos temporales de la alimentación, de la higiene, de los comportamientos, de las actitudes concretas del reconocimiento —la aceptación, el rechazo, el sí o el no al niño— no son más que una pormenorización, las modalidades empíricas de ese orden constituyente. orden de la ley y el derecho de asignación que atribuye y excluye [...]» (1970, p. 72).

3

Volviendo, así, al comienzo, vemos que, en el recorrido hecho, las perspectivas filosóficas que nos han ocupado primero han dibujado líneas divergentes, en tanto que parten del punto común de sugerencias y problemas dejados por la fenomenología. Luego, en el camino toman distancia una de otra, en la medida en que se han nutrido de tradiciones filosóficas diferentes y han construido instrumentos teóricos propios. Finalmente, inician el proceso contrario hacia la convergencia y se reúnen en las voces que nos interpelan desde la diversidad cultural, ya sea para reproducir o para resistir la situación social dada. Es bajo la forma de la escucha, de la pregunta y la respuesta, que se instaura la figura del llamado en la hermenéutica. Y es bajo la forma de la interpe-lación individual y colectiva que se instaura en el posestructuralismo.

Es interesante el hecho de que la hermenéutica levantó vuelo cuando la diversidad cultural fue ganando visibilidad (Kogan & Tubino, 2004), en especial a partir de los periodos de descolonización del siglo XX y frente al hecho de que diversas culturas comenzaron a hablar (Spivak). En efecto, las culturas diversas se dieron a sí mismas el derecho de «tener algo que decir», que es el llamado —por no decir grito— que hace ya tiempo Charles Taylor registró y nos lo envió polémicamente en su artículo sobre multiculturalismo, al sostener la revolvente tesis de que «todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún periodo considerable tienen algo importante que decir a todos los seres humanos» (1993, p. 98).

Desde entonces miles de voces se escuchan con matices diferentes, ya sea como modernidades alternativas, como llamados al decrecimiento y al pensamiento decolonial. Se escucha también la voz de Lévinas, quien propone una filosofía vivencial basada en el otro que pide justicia (2002). Están también los llamados de las hermenéuticas críticas y las pluritópicas; las del diálogo intercultural, que recupera Cecilia Monteagudo, o las de la hermenéutica diatópica de Boaventura

do Santos, que Fidel Tubino desarrolla marcando condiciones específicas de los diálogos interculturales.

También desde el posestructuralismo se reinstala un «pensamiento del llamado». Para explicar las tendencias dominantes de esta etapa de la sociedad globalizada se habla de imperativos o mandatos relacionados con el mercado y el consumo, que desde las altas esferas de la economía mundial se dirigen a los ciudadanos del mundo en términos de gozar y consumir. Desde esta perspectiva se considera que tras el imperativo categórico se instaura el imperativo narcisista (Lipovetsky, 1994, p. 54). De la moral victoriana se pasó a la moral del dinero que va construyendo un nuevo sujeto social diseñado por el mercado. (Lipovetsky). Estudios del psicoanálisis dan cuenta también de esta situación explicando que el nuevo espíritu del capitalismo, resumido en el ideal de la sociedad de consumo, encuentra una estructura psíquica propicia para su realización y su éxito articulándose con el deseo estructural de la condición humana llamando su atención para canalizar y orientar los deseos mediante la publicidad (Stavrakakis, 2010).

La contundencia de lo anterior ha dado lugar a que se proponga una «economía de la atención», como el modo en el que se realiza la constitución de un aspecto central de la subjetividad en las sociedades regidas por el mercado global, la cual tiene el objetivo esencial de distraer la atención del sujeto de aquello que lo constituye, de apartarlo de las cuestiones esenciales relacionadas con la vida concreta que se lleva, «donde la posibilidad de escucharse a sí mismo es devorada por la multifónica y cacofónica anarquía de los mensajes infinitos orientados a captar su “atención”» (Braunstein, 2014).

Hasta aquí hemos seguido líneas convergentes, así como divergentes de dos perspectivas filosóficas y las hemos examinado desde la óptica del llamado convocante que ambas han compartido en distintos momentos y en ciertos aspectos. Más allá de este estudio particular, considero importante y conveniente pensar así un aspecto del mundo y nuestra relación con él. Lo que, desde mi punto de vista, muestran

estos desarrollos es que la filosofía es uno de los vehículos privilegiados a través de los cuales se pueden detectar las demandas sociales actuantes de las que somos sujetos y a las que estamos sujetados muchas veces sin percatarnos de ello. A esas demandas se puede responder o no, se puede relativamente optar por atender a una o a otra, pero de lo que se puede estar seguro es de que, aunque no optemos, aunque no lo decidamos, siempre estaremos atendiendo a una o a varias voces que, nos demos cuenta o no, conducirán nuestras acciones.

Creo que podemos comprendernos mejor y comprender mejor la confusa y compleja realidad que vivimos si nos entendemos como sujetos de y sujetados a llamados diversos, de signos diferentes. Si comprendemos que nuestras acciones responden a convocatorias o exhortaciones que son dirigidas indistintamente a todos pero que se reciben como si estuvieran dirigidas especialmente a cada uno de nosotros mismos y que, por otro lado, no son fácilmente perceptibles, podremos estar en mejores condiciones para conducirnos a nosotros mismos con cierta autonomía en tanto que estaríamos abiertos a una nueva sensibilidad, a la sensibilidad de la pluralidad y del antagonismo de los llamados convocantes.

A partir de lo hasta aquí expuesto, podría avanzarse algo acerca del «método» o «los métodos» que actúan en las dimensiones filosóficas tratadas. Al comienzo de este artículo nos referimos a grupos diferentes de conceptos con los que trabajan la hermenéutica y el posestructuralismo, y a las problemáticas específicas que les ocupan. Podría decirse que esto en conjunto, conceptos y problemáticas, configurarían lo que sería su «método» —o quizás podría hablarse de conjunto de métodos—, en la medida en que ellos definen las búsquedas particulares que interesan a cada una de ellas y el punto de vista desde el cual se sitúan. ¿Y qué pasaría con lo que hemos delineado como el pensamiento del llamado convocante? Pues esta línea de investigación tendrá que encontrar su propio lugar en el campo filosófico y provisionalmente subsumirse a una matriz clásica y consolidada y, desde ahí, encontrar su diferencia específica, sus propios conceptos y sus propias problemáticas.

Quiero concluir refiriéndome a una forma muy particular del llamado concretado en los movimientos sociales. Es el llamado que hacen el Consejo Nacional Indígena de México y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Este llamado alude también y explica, me parece, una dimensión de los llamados filosóficos de los que hemos hablado, es decir, de la interpelación y de la exhortación, del *Anspruch* y el *Zuspruch*; alude al llamado de la alteridad que quiere dialogar, así como al mandato a consumir del nuevo amo.

En relación con acontecimientos políticos recientes en México, los 66 grupos étnicos que tienen representación en el Consejo Nacional Indígena y el EZLN convocan con las siguientes palabras: «Invitamos a todos los pueblos del campo y las ciudades a estar atentos y solidarios con la lucha magisterial, a organizarnos de forma autónoma para estar informados y alertas ante esta tormenta que cae sobre todas y todos, sabiendo que una tormenta, además de tempestad y caos, también hace fértil la tierra de donde nace siempre un nuevo mundo» (CNI, 2016).

Esta idea, sencilla y simple, remite a lo que hemos tratado de mostrar acerca de las apelaciones a las que estamos sujetos. Así como la tormenta es tempestad a la vez que hace fértil la tierra, así las interpe-laciones pueden llevarnos a reproducir una situación generalizada de individualismo y desigualdad, o pueden ponernos en un camino de cambio y mostrarnos otra realidad de más amplia solidaridad, la cual nos llama y a la que en ocasiones no se puede dejar de escuchar.

Bibliografía

- Althusser, Louis (1970). Freud y Lacan. En Louis Althusser y otros, *Estructuralismo y psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Braunstein, Néstor (2014). Economics (and) the Politics of Attention. *Culture Machine*, 15, <https://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/view/552/572>. Fecha de consulta: abril de 2015.

- CNI-Congreso Nacional Indígena (2016). *Desde la tempestad*. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/06/20/desde-la-tempestad/>. Fecha de consulta: 21 de junio de 2016.
- Derrida, Jacques (2005). «Hay que comer» o el cálculo del sujeto, entrevista con Jean-Luc Nancy. *Confines*, 17. http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm. Año de consulta: 2008.
- Díez Fischer, Francisco (2012a). De la fenomenología a la hermenéutica (y vuelta). La co-institución de la conciencia del tiempo. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 45, 163-187. http://dx.doi.org/10.5209/rev_ASEM.2012.v45.40411. Fecha de consulta: 2 de julio de 2016.
- Díez Fischer, Francisco (2012b). En la cuenta del tiempo. ¿Qué le debe Gadamer a Husserl? *Contrastes*, XVII, 139-157.
- Gadamer, Hans-Georg (1991). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (1998). Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica. En *Verdad y método II* (pp. 11-29). Salamanca: Sígueme. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4108763.pdf>
- Heidegger, Martin (1987). *Camino del habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, Martin (2003). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Kogan, Luba & Fidel Tubino (2004). *Identidades culturales y políticas de reconocimiento*. http://interculturalidad.org/numero01/b/arti/b_dfo_020404.htm. Año de consulta: 2005.
- Lawlor, Leonard (2004). Essence and Language: The Rupture in Merleau-Ponty's Philosophy. En VV.AA., *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*. <http://o-p-o-phenomenology.org/pragueessaylist.html>. Fecha de consulta: 23 de agosto de 2016.
- Lévinas, Emmanuel (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lipovetsky, Gilles (1994). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.

- Monteagudo, Cecilia (2015). *Actitud fenomenológica y actitud hermenéutica en la filosofía de Hans-Georg Gadamer*. <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/1639.pdf>. Fecha de consulta: setiembre de 2016.
- Monteagudo, Cecilia (2016). *Sobre el aporte hermenéutico de Ideas I en la comprensión del carácter horizontal del mundo*. <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/3839.pdf>. Fecha de consulta: enero de 2017.
- Nancy, Jean-Luc (2007a). *Origen y experiencia de la presencia*. http://www.academia.edu/2075530/Jean-Luc_Nancy._Origen_y_experiencia_de_la_Presencia. Fecha de consulta: agosto de 2016.
- Nancy, Jean-Luc (2007b). *Una belleza nueva. Conversaciones con Cristián Warnken*. www.unabellezanueva.org. Fecha de consulta: 15 de junio de 2016.
- Palmer, Richard E. y otros (1997). Ritual, Rightness and Truth. En Lewis Edwin Hahn, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Illinois: The Library of Living Philosophers.
- Ricœur, Paul (2000). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México DF: FCE.
- Salinas, Erika (2016). *Del sujeto al sí mismo. Una ética hermenéutica a partir de Michel Foucault y Paul Ricœur*. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Savater, Fernando, José Luis Pardo, Ramón Rodríguez & José Luis Villacañas Berlanga (2016). *¿Por qué sobra la filosofía?* <http://www.filosofia.org/bol/not/bn070.htm#sav>. Fecha de consulta: agosto de 2016.
- Stavrakakis, Yannis (2010). *La izquierda lacaniana*. Buenos Aires: FCE.
- Tani, Ruben (2004). Arqueología de la lectura y el sujeto. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 32. <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/tani32.pdf>. Fecha de consulta: el 22 de junio de 2016.
- Taylor, Charles (1993). *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*. México DF: FCE.
- Vattimo, Gianni (1991). Hermenéutica: Nueva Koiné. En *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

El método del discurso

La relación entre los *Ejercicios espirituales* y Descartes

Rafael Fernández Hart, S.J.

Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Las preguntas por el modo en que se puede adquirir un conocimiento nuevo y cómo es posible que esto se transforme en un itinerario transitable para cualquiera nos han llevado a estudiar la relación de Descartes con su formación en La Flèche. La construcción de la filosofía cartesiana sensible al método que debe seguirse para adquirir conocimientos seguros no debe reducirse a una teoría epistemológica. La filosofía de Descartes también es una narrativa de su propio camino. Por este motivo, queremos poner en valor un elemento crucial en este proceso autobiográfico en el que emerge lo esencial del método.

No se puede decir que el término «método» haya sido una creación cartesiana, pero el aporte de este autor recrea la filosofía cuando desarrolla las primeras condiciones del conocer. Su cometido, como lo señala él mismo, era el acceso a evidencias, a certezas claras y distintas sin confusión con la falsedad. Descartes, en sintonía con Francis Bacon, a quien leyó, fustigaba a la escolástica, ya decadente para ese entonces, su limitación para procurar un conocimiento nuevo.

Ahora bien, cabe preguntarse cuáles son las posibilidades del método que nace de la tesis cartesiana y sobre todo si es un método replicable por cualquier otro que quisiera tener nuevos conocimientos.

En otras palabras, ¿es el método de Descartes relevante y efectivo más allá de su autor? Quiero adelantar que el ejercicio de pensar el método, como lo hace Descartes, tiene la ventaja de eludir ciertas discrepancias doctrinales propias a su época todavía escolástica y se centra sobre aspectos pragmáticos y pedagógicos.

Junto a la pregunta apenas aludida, podemos inquirir: ¿cómo aparece este discurso cartesiano? Y, sobre todo, ¿de dónde procede? No sin ironía¹, el filósofo francés había puntualizado la crisis del modelo pedagógico que lo había educado². Aunque Descartes acepta la deuda que tiene con su pasado, se ha producido un punto de inflexión en su autobiografía. Las letras y sobre todo la escolástica, a través de egregios profesores de La Flèche, había entrado en crisis mucho antes y sus escombros no dejaban ver bien en qué dirección debía reorientarse el conocimiento. El pensar filosófico tenía enfrente una tarea precisa: crear conocimiento validando un nuevo camino de aprendizaje.

He encontrado provechoso recoger entre los escombros del aprendizaje cartesiano algunos elementos que permitan comprender la elaboración de su método en su etapa más primitiva incluso si eso supone mirar de cerca su historia.

Ya que Descartes inicia su periplo filosófico con un texto plagado de evidentes referencias autobiográficas³, característica que puede prolongarse al conjunto de la obra cartesiana (Beysade, 2001, p. 13), es fundamental preguntarse desde allí si es posible seguir tras los pasos

¹ «Descartes satirized his own Jesuit education in his 1637 *Discourse on Method*, saying that he had attended one of the most famous schools in Europe, but that he had gained nothing from his attempts to become educated» (Ariew, 2002, pos. 2334). Aunque también es cierto que Descartes sostendría que «*there is no place on earth where philosophy is better taught than at La Flèche*» (2002, pos. 2346).

² «En Francia, una de las principales objeciones de Descartes al escolasticismo fue que este servía solamente para exponer de manera sistemática verdades ya conocidas y era impotente para descubrir nuevas verdades» (Copleston, 2015, p. 9).

³ «Los historiadores de Descartes están de acuerdo con respecto a considerar el fondo biográfico del *Discurso del método* como una réplica de la *Historia de mi espíritu* que Guez de Balzac menciona en una carta de 1628 a Descartes» (Denisoff, 1968, p. 5).

del autor; en otras palabras, buscamos saber si hay un método y en qué consiste. Para profundizar en este filón propongo hurgar en la autobiografía de Descartes: ¿qué relación existe entre el texto de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola y él?

1. Relación entre los *Ejercicios espirituales* y Descartes: meditación o contemplación

En las *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes explica cómo define un método:

Así pues, entiendo por método reglas ciertas y fáciles mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz.

Y hay que resaltar aquí estas dos cosas: no tomar nunca nada falso por verdadero y llegar al conocimiento de todas las cosas. (1989, pp. 79-80).

Un método es pues un conjunto de reglas que permiten discernir entre lo verdadero y lo falso para llegar al conocimiento. O, todavía más escuetamente, el método es el instrumento de acceso a la verdad, cosa que sabemos sobradamente.

Pero la primera obra de Descartes, el *Discurso del método*, no parece haber tenido todavía la intención de ofrecer un método transitable por otros: el objetivo de este libro «no es el de enseñar [...] el método que cada cual ha de seguir para dirigir bien su razón, sino solo exponer como [el mismo Descartes ha procurado conducir la suya]» (2010, pp. 34-35). ¿A qué responde entonces este discurso y a qué método nos introduce? Ya que este método funciona originalmente para su autor y solo por extensión para quien encontrara útil su propuesta, la respuesta a estas preguntas está en la formación cartesiana en la que se gesta un modo propio de concebir el discurso del sujeto.

Este discurso nos llevará a la relación, muchas veces discutida, de Descartes con los *Ejercicios espirituales* más que con Ignacio de Loyola. Acaso este último tenga relevancia, pero no parece seguro intentar, sin riesgo de temeridad, vincular al fundador vizcaíno con el filósofo francés salvo que se proceda por la mediación de las obras pías que en aquel entonces se acostumbraba leer. Pero ocuparme de esta última posibilidad supondría un trabajo histórico que prefiero reservar para otros.

Procuraré centrarme en la relación con los *Ejercicios espirituales*. Ramón Sánchez, en un artículo en torno a las raíces ignacianas de Descartes, hace un estudio del estado de la cuestión en torno a este tema. Según este autor la temática es planteada originalmente por Leslie J. Beck (Sánchez, 2010, p. 998).

En efecto, en su estudio sobre las *Meditaciones metafísicas*, Beck incluyó una anécdota del jesuita Gabriel Daniel, *Voyage du monde de Descartes*, según la cual en el siglo XVII alguna persona solicitó durante la semana santa un ejemplar de las *Meditaciones metafísicas* como lectura piadosa (2010, p. 981; Daniel, 2011, pos. 108). Sobre esta base se puede decir que muy tempranamente se indagó en torno a la relación entre las meditaciones cartesianas y el ejercicio devocional de la meditación; práctica que era conocida incluso antes de la aparición de los *Ejercicios espirituales* ignacianos. «Hasta tres veces vuelve Beck a relacionar las *Meditaciones* con los *Ejercicios* y siempre para insistir en matices que refuerzan la relación entre los contenidos filosóficos y la experiencia personal de la meditación. A mi parecer, la deuda con Beck de los investigadores posteriores es mucho mayor que la mera referencia que suelen dedicarle» (Sánchez, 2010, p. 985).

Así, Sánchez recuerda una de las líneas de investigación relevantes y según esta, Beck otorga valor a la meditación porque esta hace posible la «transformación de la investigación filosófica en actividad» (2010, p. 999), es decir porque en virtud de la meditación, la filosofía (en particular la cartesiana) deja de ser un saber ya acabado o cerrado en sí mismo y deviene en una experiencia personal de la que es

posible esperar nuevos aprendizajes. Más claramente, sostiene Sánchez: «Los autores de esta línea de investigación [como la de Beck] habrían descuidado la [relación] que en realidad parece mucho más interesante, esto es, [aquella que se da] entre el uso de la meditación con el contenido y la argumentación filosófica de Descartes» (p. 999). Aunque, sin duda, este aserto cuenta con valiosos soportes argumentativos, me parece que puede ser interrogado y, desde luego, matizado. En efecto, la meditación puede ser cuestionada con el fin de hacer aparecer mejor los vasos comunicantes entre los *Ejercicios espirituales* y Descartes.

Lo primero que hay que señalar es que la meditación no es el único ejercicio espiritual relevante en los *Ejercicios espirituales*. Si partiésemos del hecho de que la meditación solo es uno de los posibles ejercicios propuestos por el texto de los *Ejercicios espirituales* y no el principal, podríamos hacer visible que la posición de Beck y de la línea Thompson, como la llama Sánchez, proyectan cierto cartesianismo de primer nivel sobre la relación, ya que es, en efecto, Descartes quien desarrolla unas meditaciones. En otras palabras, en la interpretación de la relación proyectan a Descartes sobre los *Ejercicios espirituales*. Pero podemos avanzar en esta perspectiva y justificar mejor por qué no es central la meditación desde el punto de vista de los *Ejercicios espirituales*.

En el texto autógrafa de los *Ejercicios espirituales*, el sustantivo «meditación» (en singular o plural) aparece quince veces. El verbo «meditar», ocho veces. Mientras tanto, el sustantivo (en singular o plural) «contemplación» aparece 53 veces y el verbo, «contemplar», 28 veces. La diferencia es aplastante con respecto a la masiva presencia del ejercicio de la contemplación a lo largo del texto y de la práctica de los ejercicios. Pero no se trata solo de una cuestión de sumas y restas. Este método de oración es el principal cuando se trata de desplegar la imaginación de la persona ejercitante y por ello su presencia aumenta progresivamente a partir de la segunda semana de los *Ejercicios espirituales* hasta la última «contemplación para alcanzar amor», que es la puerta de salida de esta práctica.

Dicho esto, o bien Descartes tomó el rábano por las hojas y dio preeminencia a un tipo de ejercicio (y a un método) de modo arbitrario; o bien la interpretación de Beck parte de Descartes, y, en consecuencia, prioriza un ejercicio sin tener total conciencia de la centralidad que tiene la contemplación en los *Ejercicios espirituales*. Para no endurecer las posiciones, se puede decir que, frente a estas alternativas, haría falta un tercer posible y este comenzaría por entender mejor los *Ejercicios espirituales*. En este sentido, si bien es cierto, la meditación difiere de la contemplación, es un ejercicio que no se opone a algunas especificidades de ella, en particular en lo que se refiere a la dimensión afectiva e imaginativa.

Aunque la contemplación es el ejercicio que prevalece en el texto de los *Ejercicios espirituales*, a favor de la tesis de Beck se podría decir que existe un estilo propio de meditación ignaciana que facilita una complementariedad entre ambos ejercicios. Pero lo que acabamos de decir tiene ciertas complicaciones.

En efecto, en ninguna parte de su obra Descartes parece especialmente intrigado por el ejercicio de la contemplación (estrategia central de los *Ejercicios espirituales*). No existen tampoco entre sus publicaciones unas *Contemplaciones metafísicas*. Peor aún, Descartes probablemente, como lo recuerda Sánchez, no leyó los *Ejercicios espirituales*⁴, y, por último, no hay ni siquiera en la obra cartesiana referencias directas o explícitas a dicha obra ignaciana. Estamos, pues, ante un *impasse* en el que los hechos no parecen dar mucho más de sí.

De esta manera, no podemos extraer mucho del debate en torno a los términos e interesa más bien hacer un giro hacia la relación que existe entre la lógica general de los *Ejercicios espirituales* y la inauguración de la obra cartesiana sin detenerse solo en un concepto⁵.

⁴ Adrien Demoustier recuerda que el libro de los *Ejercicios espirituales* es para la persona que da los ejercicios. Conviene subrayar que los da oralmente (2006, p. 12). En este sentido, el libro no se lee, se pone en práctica.

⁵ En efecto, nos estamos refiriendo sobre todo al *Discurso del método* y a las *Meditaciones metafísicas*, ya que hablar de la obra cartesiana sería una exageración.

Sabemos que Descartes recibió una formación jesuita-ignaciana durante ocho años en La Flèche y que la formación habitual de los estudiantes suponía la práctica de los *Ejercicios espirituales* por lo menos durante la Semana Santa. Sería muy extraño que, a lo largo de su formación, Descartes hubiese pasado sin practicar en más de una oportunidad estos ejercicios. Pero esto no es lo más relevante ahora, sino más bien poner en evidencia, como he señalado hace poco, la lógica que emerge de la experiencia de los *Ejercicios espirituales* que constituyen, ya ellos mismos, un método. Nuestra hipótesis es que ese método influye en la tesis cartesiana y puede preverse, en consecuencia, cierta continuidad entre los ejercicios espirituales ignacianos y el método cartesiano.

2. Análisis de la relación entre los *Ejercicios espirituales* y Descartes

Lo dicho hasta aquí todavía no permite ver con nitidez cómo asir la relación que se somete a examen sobre todo después de haber puesto en cuestión lo que parecía ser el punto de coincidencia más sólido, a saber: la centralidad de la meditación. Centralidad, está claro, que no puede rechazarse en la obra cartesiana y que pone en evidencia el inventario de Sánchez, pero sí en los *Ejercicios espirituales*, ya que, como acaba de explicarse, la contemplación está en el centro de la estrategia ignaciana⁶. Si nos remitimos al sentido general de los *Ejercicios espirituales* tal vez podamos encontrar otro punto de anclaje o de coincidencia

⁶ Además del frecuente uso del término, como ya se ha indicado, en los *Ejercicios espirituales* la contemplación aparece como el ejercicio que acompaña los misterios de la vida de Jesús. De acuerdo a la finalidad de los *Ejercicios*, es decir, la unión con Dios (herencia de la tradición monástica), la contemplación aparece como el instrumento privilegiado para este efecto. En el propio caso de los ejercicios ignacianos lo que se busca con la contemplación, además, es seguir mejor a Jesús (García de Castro, 2007, véase «contemplación»). Aunque la meditación incluye un movimiento interior afectivo, se puede decir que la contemplación es «el prototipo de la oración afectiva y por eso también es conocida como “oración del corazón”» (2007, véase «contemplación»).

que descansa ya no sobre un concepto, sino sobre una práctica: los ejercicios espirituales son un instrumento pedagógico-espiritual por el que el individuo realiza un itinerario personal de transformación y que es explicado en términos de «ordenar afectos» (*Ejercicios espirituales*, 21). ¿Cómo es esto posible? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de esta transformación? El texto señala con claridad que el instructor debe dejar al Creador en relación con la creatura (*Ejercicios espirituales*, 15), es decir, en un espacio de aislamiento en el que el sujeto se halle frente a sí en una relación sui géneris. Este dispositivo se propicia con el fin de que este encuentro, desasido de interferencias externas, provoque respuestas duraderas, es decir, de fondo. Pero, a decir verdad, no será una respuesta que brote enteramente del comercio consigo mismo (para expresarlo con como Descartes) ya que siempre habrá una relación. En este sentido, los ejercicios no buscan suprimir el afecto, pues hay relación, sino ordenarlo. Ahora bien, podemos ensayar una apreciación más acotada de la práctica que instituyen los *Ejercicios espirituales*: puesto que la condición es estarse libre de interferencias, los ejercicios espirituales son un método de desmontaje de las ideas⁷ sobre la realidad con el fin de aproximarse a ella, pero desde el afecto, quiero decir, desde una experiencia de la realidad misma. En el caso cartesiano se han creado las condiciones para una experiencia: yo soy.

En la historia de la espiritualidad ignaciana debe recordarse que algunos superiores generales de la Compañía de Jesús, como Everardo Mercuriano (1573-1580), Mutio Vitelleschi (1615-1645) y Jan Roothaan (1829-1853) operaron una reducción del método ignaciano a la meditación y en particular a la oración de tres potencias (Viller y otros, 1978, véase «meditación»). ¿Podría haber pesado esta reducción en el vocabulario cartesiano?

⁷ El término «desmontaje» no aparece en ninguna sección de los *Ejercicios espirituales* ni en la obra cartesiana. La crítica en torno a la espiritualidad ignaciana ha detectado, sin embargo, la relevancia que tuvo la idea de «desasimiento» de herencia eckhartiana. No cabe duda de que los ejercicios buscan poner al ejercitante en la posición de desasimiento requerida para encontrar a Dios.

Veamos por partes lo que acabo de sostener. En primer lugar, por «desmontaje» entiendo una descodificación de las ideas sobre relaciones (con personas, cosas, el entorno, etcétera) a la luz de una relación fundante⁸; el Creador en los *Ejercicios espirituales* o el Infinito para Descartes. De allí que la primera palabra que aprende el ejercitante sea la «indiferencia», que debe entenderse como espacio de separación entre el sujeto y sus creencias en torno a sí mismo y a lo real. No se trata, como he sostenido, de aniquilar relaciones sino de volver a ellas desde el espacio creado por la indiferencia. De esta manera, aparece la realidad desde la relación que mantengo con ella porque la experimento «en su originalidad» al destruir las ideas que tenía sobre ella. No me cabe duda, este método es un prelude de la fenomenología contemporánea, en especial porque el desmontaje es una refundación permanente del afecto, es decir, del modo de vivenciar la realidad. En segundo lugar, el desmontaje pone en fuga las ideas sobre lo real y sobre nuestra relación con lo real. En efecto, hay que vencer las ideas⁹ que tenemos sobre el mundo y esto se produce cuando se sale del ámbito puramente teórico y se avanza hacia una visión del mundo desde el afecto y la voluntad. Esto explica por qué los ejercicios tienen una finalidad práctica. Dicho esto, hay que subrayar que el desmontaje es completamente operativo, ya que apela al fondo del sujeto en su máximo grado de aislamiento posible, en el espacio de la nada y también en el espacio del deseo absoluto, porque no se identifica con ninguna realidad del entorno sino con una relación fundante. Cuando Descartes se propone tomar distancia en relación con todo lo que ha aprendido hace efectivo precisamente el primer principio de los *Ejercicios espirituales*, es decir, desmontar sus ideas sobre el mundo y sobre él mismo en el mundo.

⁸ El inicio de los *Ejercicios espirituales* es la meditación del «principio y fundamento» cuyo núcleo es la aceptación y asunción de la indiferencia en relación con todo lo creado. La indiferencia no significa que las cosas me sean igual en términos de valoración, afecto u otros, sino que creo un espacio entre ellas y yo mismo para ir al mundo desde un amor anterior y primero, el amor de Dios y a Dios.

⁹ Los *Ejercicios espirituales* son para «vencerse a sí mismo» (*Ejercicios espirituales*, 21).

Con lo dicho, este método supone una inflexión, un giro, una ruptura o una conversión que hace aparecer las cosas de otro modo, como si ellas se tornasen nuevas. El método busca quebrar una actitud y provocar una conversión. Así, no me parece imposible ubicar este punto de inflexión en Descartes en diferentes pasajes de su *Discurso*.

Ahora bien, lo que sostengo es que en este desmontaje coinciden la propuesta ignaciana y la cartesiana. Con todo, en el caso cartesiano aparentemente no alcanzamos lo que se prevería de acuerdo a los *Ejercicios espirituales*. En la obra cartesiana iniciada con el *Discurso del método* puede constatarse un desmontaje de las ideas y de la propia autobiografía, y en este sentido se verifica una inflexión. Hay también, desde luego, una descodificación con respecto a lo que las ideas producen en el sujeto y a lo que ellas dicen de las cosas y la realidad. Empero, aparentemente no habría una relación fundante afectiva, aunque hayamos reconocido la relevancia que ha adquirido en su tesis filosófica el Infinito. Veamos el punto.

Aun a riesgo de ingresar en un terreno más confuso y complejo, admitamos que es cierto lo que señala Beyssade sobre la obra de Descartes: «La recuperación del espíritu por él mismo, no se aprende, no puede venir del exterior»¹⁰ (2001, p. 33). Esto querría decir que mi espíritu es, pues, agente de sí mismo, lo que constituye la negación misma de la relación fundante aludida.

Podemos sacar provecho de la presente observación de Beyssade en la medida en que asignemos una preeminencia al método de la meditación, pero ahora en el sentido ignaciano: la meditación en este último sentido tiene un carácter exploratorio e introductorio. Asimismo, ella es una actividad del espíritu. Así, pues, es pertinente sostener que el espíritu adquiere por sí mismo su tonalidad y posición temática, como lo señala Beyssade. Con todo, lo que no señala este autor,

¹⁰ El texto original en francés dice: «*La reprise de l'esprit par lui-même ne s'apprend pas, elle ne peut pas venir du dehors*». La traducción es nuestra.

y que resultaría valioso añadir, es que en los *Ejercicios espirituales* la meditación, entendida como actividad, prepara la contemplación o el momento de pasividad (Demoustier, 2006, p. 183). Este momento de pasividad, en la filosofía cartesiana, se revela ante el Infinito puesto en mí, situación metafísica primera del sujeto, que Lévinas llama, «pasividad más pasiva que cualquier pasividad» (1961, pp. 247-248 y 302; 1974, pp. 64 y 85). Así, aunque lo dicho por Beyssade es exacto, necesita complementarse: «La recuperación del espíritu por él mismo, no se aprende, no puede venir del exterior», salvo que este espíritu sea habitado por aquello que lo precede. Por tanto, no ha desaparecido la relación fundante afectiva; ella es esbozada por el momento activo que la precede, solo lógicamente.

En conclusión, podríamos decir que el método cartesiano tiene lo que otro filósofo llamó elementos prefilosóficos que, por cierto, le dan su dirección y cumplimiento. Estos elementos prefilosóficos hay que buscarlos del lado de densas experiencias metafísicas (Vieillard-Baron, 2005, p. 40) entre las que se encuentra el método ignaciano no solo para comprender que la contemplación es preparada disponiendo al sujeto, sino que tal cosa únicamente es posible al desmontar la subjetividad y recodificarla a la luz de una relación que he llamado fundante. Finalizado un momento lógico de actividad aparece otro pasivo, anterior desde el punto de visto metafísico, que supone el inicio de la intersubjetividad. Pero todavía no ha quedado claro si este método es transitable.

Pero, sin temor, puedo decir que creo que fue una gran ventura para mí el haberme metido desde joven por ciertos caminos, que me han llevado a ciertas consideraciones y máximas, con las que he formado un método, en el cual paréceme que tengo un medio para aumentar gradualmente mi conocimiento y elevarlo poco a poco hasta el punto más alto a que la mediocridad de mi ingenio y la brevedad de mi vida puedan permitirle llegar (Descartes, 2010, pp. 33-34).

¿Cómo es que este método es transitable? Lo es en la medida en que establece condiciones formales de posibilidad para hacer filosofía, es decir, el acceso al conocimiento nuevo supone la puesta en crisis del sujeto por la operación de un desmontaje de todo lo que lo invade, ocupa o distrae, ya que se ha acostumbrado a sí mismo y a sus propias voces. El método exige una conversión por la que se abandonen lugares comunes, pero también modos de ser y hacer consuetudinarios. Solo entonces se han creado las condiciones para recibir conocimiento nuevo, acoger al otro o percibir lo que era un hecho desde siempre: que el infinito estaba puesto en mí y preparaba la puesta entre paréntesis de mi propio modo de ser.

Bibliografía

- Ariew, Roger (2003). Descartes and the Jesuits: Doubt, Novelty, and the Eucharist. En Mordechai Feingold (ed.), *Jesuit Science and the Republic of Letters*. Edición de Kindle. Boston: MIT.
- Beysade, Jean-Marie (2001). *Études sur Descartes*. París: Éditions du Seuil.
- Copleston, Frederick (2015). *Historia de la filosofía*. Tomo 2: *De la escolástica al empirismo*. Barcelona: Planeta.
- Daniel Gabriel (2011[1690]). *Voyage du monde de Descartes*. Edición de Kindle. Ámsterdam: Rodopi.
- De Loyola, Ignacio (1990). *Ejercicios espirituales*. Introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmases, S.J. Santander: Sal Terrae.
- Demoustier, Adrien (2006). *Les Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola. Lecture et pratique d'un texte*. París: Éditions Faculté́s Jé́suites de Paris.
- Denissoff, Elie (1968). La nature du savoir scientifique selon Descartes, et l' « Histoire de mon esprit », autobiographie intellectuelle. *Revue Philosophique de Louvain*, 66(89), 5-35.
- Descartes, René (1989). *Reglas para la dirección del espíritu*. Traducción de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Alianza.
- Descartes, René (2010). *El discurso del método*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Espasa Calpe.

- García de Castro, José (ed.) (2007). *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Santander: Sal Terrae.
- Lévinas, Emmanuel (1961). *Totalité e infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Sánchez, Ramón (2010). Las raíces ignacianas de Descartes. Estado de la cuestión. *Pensamiento*, 66(250), 981-1002.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis (2005). Y a-t-il une expérience métaphysique ? En Philippe Capelle (ed.), *Expérience philosophique et expérience mystique* (pp. 39-51). París: Cerf.
- Viller, Marcel y otros (ed.) (1978). *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. París: Beauchesne.

El diálogo intercultural como camino del filosofar en Latinoamérica

Zenón Depaz

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

1. Los caminos de la filosofía

Hablar de la filosofía y sus métodos, como lo propuso el coloquio al que asistimos, «La filosofía y sus métodos. Naturaleza, diversidad, complementariedad, e inconmensurabilidad», nos confronta con preguntas sobre los caminos por los que discurre o puede discurrir la filosofía. Asimismo, nos hace reconocer la diversidad como trasfondo de la pregunta sobre lo que es o pretende ser la filosofía, e instala la cuestión de la complementariedad o inconmensurabilidad de lo diverso. Ciertamente, la noción de método proyecta de por sí una pluralidad de posibilidades, pues su etimología, que remite al simbolismo del camino, designa atajos o vías paralelas para alcanzar un destino, ya que *οδος* significa camino, pero *μετὰ* designa aquello que está «junto a», «más allá de» o «al lado de».

2. Lo que nos pone en camino

A su vez, la pregunta sobre los caminos por los que puede discurrir la filosofía nos retrotrae a una cuestión de principio, al principio de la filosofía, vale decir, aquello que la sostiene y la hace posible, aquello que

la pone en camino, la encamina y la dirige. Al respecto, Platón hace decir a Sócrates, en el *Teeteto*, que la filosofía tiene como principio el asombro:

Precisamente, es característico del filósofo este estado de ánimo: el del asombro, pues el principio de la filosofía no es otro, y aquel que ha dicho que Iris (nombre derivado de eireín, cuyo significado es «hablar», por lo cual, personificaría el diálogo que hace posible la filosofía) es hija de Thaumante (nombre derivado de thoûma, que significa asombro, maravilla), no ha establecido mal la genealogía (1992, p. 202).

Así, pues, la filosofía es puesta en camino por el asombro, por la capacidad de asombrarse y maravillarse, de atender lo extraordinario.

También Aristóteles lo hacía notar cuando decía:

En efecto, la maravilla ha sido siempre, antes como ahora, la causa por la cual los hombres comenzaron a filosofar. [...] Quien percibe una dificultad y se asombra, reconoce su propia ignorancia. Y por ello, desde cierto punto de vista, también el amante del mito es filósofo, ya que el mito se compone de maravillas (1990, p. 14).

Notemos, de paso, el vínculo que Aristóteles establece entre mito y filosofía. También Platón solía apelar al mito, bajo la forma de alegorías, para hacerse cargo de las grandes preguntas de la vida, aquellas que dan curso a nuestra condición de animales metafísicos. Hay suficiente evidencia de que la Ilustración griega —que animó la filosofía clásica griega— no contraponía mito y logos (véase Gadamer, 1997).

Muchos siglos después, Martín Heidegger señalaba:

Nietzsche dijo alguna vez: «Un filósofo es un hombre que vive, oye, sospecha, espera y sueña constantemente cosas extraordinarias». Filosofar consiste en preguntar por lo extra-ordinario [...]. El mismo Nietzsche dice: «Filosofar es vivir voluntariamente en el hielo y la alta montaña». Ahora podemos decir que filosofar es el extraordinario preguntar por lo extra-ordinario» (1998, p. 21).

En efecto, lo que nos asombra es siempre lo que no nos es familiar o que, habiéndolo sido, aparece ante nosotros de un modo desusado y, por ello, como algo extraordinario. Bien podría ser algo tan corriente como una piedra en medio del camino. He aquí cómo el poeta brasileño Carlos Drummond de Andrade da cuenta de ello:

En medio del camino había una piedra
había una piedra en medio del camino
había una piedra
en medio del camino había una piedra.
Nunca me olvidaré de ese acontecimiento
en la vida de mis retinas tan fatigadas.
Nunca olvidaré que en medio del camino
había una piedra
había una piedra en medio del camino
en medio del camino había una piedra (2005, p. 16).

Acaece, así, la presencia de la vida, que conlleva misterio. Nuestro César Vallejo da cuenta de esa experiencia *poiética*, generadora de preguntas y, por tanto, de sentido; condición que corresponde también a la filosofía:

¡Señores! Hoy es la primera vez que me doy cuenta de la presencia de la vida. ¡Señores! Ruego a ustedes dejarme libre un momento, para saborear esta emoción formidable, espontánea y reciente de la vida, que hoy, por la primera vez, me extasía y me hace dichoso hasta las lágrimas.

[...] Ahora yo no conozco a nadie ni nada. Me advierto en un país extraño, en el que todo cobra relieve de nacimiento, luz de epifanía inmarcesible. No, señor [...]. No ponga usted el pie sobre esa piedrecilla: quién sabe no es piedra y vaya usted a dar en el vacío. Sea usted precavido, puesto que estamos en un mundo absolutamente desconocido.

¡Cuán poco tiempo he vivido! Mi nacimiento es tan reciente, que no hay unidad de medida para contar mi edad. ¡Si acabo de nacer! ¡Si aún no he vivido todavía! ¡Señores: soy tan pequeñito que el día apenas cabe en mí!

[...]

¡Dejadme! La vida me ha dado ahora en toda mi muerte (2002, p. 201).

Seguramente sintiendo lo mismo; que el asombro —disposición característica del niño— nos abre a la vida; nos salva de andar con la seguridad del sonámbulo; nos mantiene despiertos, atentos; el inglés William Wordsworth escribió:

Mi corazón salta cuando contemplo
un arco iris en el cielo:
así fue cuando comenzó mi vida;
así es ahora que soy un hombre;
así será cuando envejezca.
¡O me deje morir!
El niño es el padre del hombre (2016, p. 25).

Así, pues, el asombro, la capacidad de maravillarse y estallar en preguntas, es lo que pone en camino a la filosofía, también a la ciencia, al arte y a la religiosidad genuina, dimensiones de la experiencia que dan igualmente curso a nuestra inquietud metafísica. El asombro es, por ello, el elemento nuclear de los métodos con que discurre la filosofía. En su ausencia, en un clima de rutina y protocolos (que bien puede vestirse de profesionalismo y tecnicismo), se va la filosofía y se quedan sus formas; se va de fiesta, de feriado, como decía Wittgenstein explorando las posibilidades y límites de una aproximación técnica al lenguaje; se va donde discurre la vida; va a confundirse, gozosa, con la diversidad de juegos y culturas que componen el mundo de la vida, desde donde había emergido.

3. El otro que va con nosotros

Desde allí emergió, en el asombro de Tales que se hace preguntas sobre el cosmos o, más bien, sobre la *physis*, sabedor de la diversidad de respuestas que provee la diversidad de pueblos, diversidad que asomaba por el puerto de Mileto, ubicado en una encrucijada cultural, como fue también el caso de Efeso, Elea, Samos o Colofón, lugares donde surgió la filosofía, situados en la periferia del mundo griego, en contacto con otras culturas. Así emergió también la reflexión de Jenófanes de Colofón, en quien el logos discurre con el mito, atendiendo a la diversidad de creencias que, no obstante, le sugirió la magnífica intuición de la unidad del ser.

Poco después, como reacción ante los planteamientos de aquellos maestros itinerantes llamados sofistas, que también subrayaron la diversidad de perspectivas que caracteriza a la experiencia humana, la filosofía emerge en Atenas, con dimensiones clásicas, reafirmando la aspiración a la unidad, precisamente cuando esa polis adquiriría una posición cosmopolita.

Entonces, para dar curso a la perenne inquietud que surge del asombro, la filosofía buscó el camino de intensificar el diálogo, o discurrir del logos, mediante un tipo de discusión que exige hacer explícitas las tesis o aserciones, y los argumentos o pruebas a su favor. Al respecto, Jorge Luis Borges, en el poema titulado *El principio*, dice:

Dos griegos están conversando: Sócrates acaso y Parménides.
Conviene que no sepamos nunca sus nombres, la historia, así,
será más misteriosa y más tranquila.
El tema del diálogo es abstracto. Aluden a veces a mitos, de los
que ambos descreen. [...]
Están de acuerdo en una sola cosa, saben que la discusión es el
no imposible camino para llegar a una verdad.
Libres del mito y de la metáfora, piensan o tratan de pensar.
No sabremos nunca sus nombres.

Esta conversación de dos desconocidos en un lugar de Grecia es el hecho capital de la Historia (1996, 3, p. 413).

De esta forma cuando alude a un tipo de discusión, a un modo de dejar discurrir el asombro y las preguntas; un modo en el que los razonamientos concatenan juicios, que a su vez concatenan conceptos, los mismos que deben ser firmes, con forma precisa, en su condición de eslabones de una cadena que, además, no puede ser circular; Borges anota sagazmente: «piensan o tratan de pensar». Lo dice, tal vez, teniendo en cuenta esta otra sospecha que formula en el relato titulado *La muerte y la brújula*: «Yo sé de un laberinto griego que es una línea única, recta. En esa línea se han perdido tantos filósofos» (1996, 1, p. 507).

La conjetura borgeana nos asombra y nos sugiere preguntas: ¿Puede, entonces, el razonamiento lineal no ser tan preciso ni estar del todo libre del mito y la metáfora que, sin aspirar a la precisión, sostienen otros caminos por donde también discurre el asombro en busca de la sabiduría, como ocurre en las cosmovisiones de nuestros pueblos originarios? ¿Puede la filosofía, en su aspiración a la claridad, esconder laberintos sin fondo que pongan en cuestión su aspiración a la transparencia? Bien podría ser.

Lo cierto es que, en la reflexión filosófica, surgida del asombro, asoma siempre un «otro», que nos excede, que sostiene el diálogo y, por tanto, la experiencia, que es siempre dialógica. Viene a ser así un «otro» que nos constituye. Es de notar que eso «otro» asoma, en su mayor alcance, como inasible horizonte de la experiencia, como su condición de posibilidad. Asoma, también, anunciando otros horizontes de sentido, en la experiencia de hombres de culturas diversas, cuyo contacto amplía nuestra experiencia y el alcance de nuestras preguntas. Este elemento, que asomaba en los orígenes de la filosofía en las fronteras culturales de Grecia, es el que ahora queremos considerar en sus implicancias para el ejercicio de la filosofía en esta parte del mundo.

4. Historia de un error

En lo que ahora es Latinoamérica, la filosofía surgió en la Colonia, aunque no del fondo de culturas nativas que habían dado lugar a vías alternativas de sabiduría, ni en diálogo con ellas, como sí ocurrió en Grecia. Se implantó en medio de ellas, para dar soporte al proyecto de extirparlas. Ciertamente, los griegos establecieron innumerables colonias y fue en ellas que apareció el proyecto filosófico; pero no conocieron el colonialismo, forma de imposición cultural que pasa por la negación del otro en cuanto tal. Por contraste, entre nosotros la filosofía llegó como parte de un proyecto colonial, de imposición de una matriz cultural exógena, por la vía de la negación del otro como interlocutor pleno, es decir, como equivalente en humanidad.

Si entendemos a la filosofía como portadora de una vocación de reflexión situada y dialogante, al discutir sobre los caminos —los métodos— de la filosofía entre nosotros es preciso evaluar en qué medida fue fiel aquí a ese designio, hasta qué punto la abdicación a ese imperativo limitó sus alcances y vitalidad, cuánto fue echado de menos por nuestros pensadores y qué vigencia puede tener ese reclamo para el ejercicio genuino de la filosofía en nuestro medio.

Hallándonos en el espacio andino, cabe recordar que dio origen a una de las civilizaciones matriciales producidas por la humanidad, como ocurrió también en Mesoamérica. En esta parte del mundo, caracterizada por una gran diversidad física, manifiesta en la variedad climática y altitudinal, floreció una civilización que la tradujo en mayor diversidad biológica, cultivándola intencionalmente, así como en una diversidad cultural desplegada en el marco de una cosmovisión compartida. Esa cosmovisión, que persiste, aún mimetizada bajo formas superficialmente cristianas o modernas, conlleva una ontología —si entendemos por ello una comprensión del ser—, una epistemología —si ello equivale a un modo de organizar comprensivamente el campo de la experiencia— y una axiología o escala valorativa que tiene

como eje un sentido de la vida buena. Aquellas dimensiones que constituyen el sustrato de todo discurso filosófico fueron tematizadas por nuestras culturas originarias en formatos discursivos de matriz simbólica y mítica, como ha sido también el caso de todos los pueblos originarios.

La filosofía en América debió haber dialogado con aquellas otras formas de sabiduría, en tanto portadoras de una ontología, una episteme y un orden valorativo. No lo hizo. No estuvo presente en el asombro con que los exploradores y conquistadores ibéricos se encontraron con los pueblos de este continente, tan extraños para ellos, y que canalizaron mediante un imaginario sustentado en una fe excluyente que exigía el sometimiento de aquellos cuyo mundo no alcanzaban a comprender. La filosofía llegaría luego, en su versión académica, con la imposición del orden colonial, para consolidar aquel sometimiento. Premunida de una noción restrictiva de verdad, descalificó las formas alternas de sabiduría, considerándolas en el rango de la ignorancia y la falsedad, sino de lo monstruoso, y cumplió frente a ellas una función análoga, complementaria y basal a la de la extirpación de idolatrías desarrollada sistemáticamente por la Iglesia católica, y ahora por otras confesiones cristianas fundamentalistas, cuya voluntad excluyente remite a un Dios que se asume único y se legitima con un discurso salvífico, emancipatorio. Así, paradójicamente, la salvación cristiana se tradujo aquí en la condena de los pueblos originarios en aquello que sostiene la condición humana: el derecho a la cultura con arraigo en la propia experiencia. El discurso emancipatorio trasmutó en prácticas de dominación e imposición cultural. Ha tenido que ser un papa latinoamericano quien recientemente ha reconocido este hecho y ha pedido perdón a los hijos de estos pueblos y a la memoria de aquellos cuyo mundo fue descalabrado.

Similar limitación, y por los mismos motivos, afectó a las corrientes filosóficas posteriores, implantadas en estas tierras en diversas oleadas generadas desde las metrópolis de turno. Es de notar que, la única

corriente filosófica que no ocultó su vocación colonial fue la que dio inicio a aquellas: la escolástica de la Colonia, que paradójicamente fue la que más se interesó por las culturas originarias y su cosmovisión, aun cuando fuera para desarraigarlas. Aquellas otras que, invocando su laicismo, retuvieron de su matriz cristiana el discurso emancipatorio, mutaron en estas tierras en lógicas excluyentes y de imposición, y se pusieron de espaldas a las tradiciones culturales de estos pueblos, negándolas. En *El siglo de las luces*, aquel fresco majestuoso con que Alejo Carpentier retrató la recepción de la Ilustración en el Caribe, el revolucionario francés Victor Hugues deviene en América promotor del esclavismo. Más tarde, el positivismo sería invocado por los «científicos» del dictador Porfirio Díaz, decididos a europeizar el alma del pueblo mexicano, y el materialismo histórico marxista y su «progresismo» verían en las expresiones culturales de estos pueblos el «atraso» a negar y desarraigar.

5. El camino del reconocimiento

A propósito de esto último, José María Arguedas escribió, originalmente en quechua, el poema titulado «Llamado a unos doctores» (*Hukdoctorkunamanqayay*):

Dicen que no sabemos nada, que somos el atraso, que nos han de cambiar la cabeza por otra mejor.

Dicen que nuestro corazón tampoco conviene a los tiempos, que está lleno de temores, de lágrimas, como el de la calandria, como el de un toro grande al que se degüella, que por eso es impertinente.

Dicen que algunos doctores afirman eso de nosotros, doctores que se reproducen en nuestra misma tierra [...]

No huyas de mí, doctor, acércate. Mírame bien, reconóceme.

¿Hasta cuándo he de esperarte? Acércate a mí [...]

¿Trabajé siglos de años y meses para que alguien que no me conoce y a quien no conozco me corte la cabeza con una máquina pequeña?

Sabemos que pretenden desfigurar nuestros rostros con barro; mostrarnos así, desfigurados, ante nuestros hijos para que ellos nos maten. [...] ¿es que ya no vale nada el mundo, hermanito doctor? (1983, 5, pp. 253-257).

Arguedas nos habla del desconocimiento, la exclusión y la negación; pero también del reconocimiento, el diálogo y la afirmación de la vida. Nos convoca a limpiar la mirada para hacer teoría genuina. Nos confronta ante el imperativo filosófico del reconocimiento de lo que somos, para ser lo que somos. Porque nuestro problema es ante todo un problema del ser.

Lo mismo diría aquel gran pensador que fue Gamaliel Churata, desconocido por muchos de nosotros, aunque no hablaba de otra cosa que no fuéramos nosotros. Nacido en Arequipa, se formó desde su infancia en el mundo del altiplano puneño y luego participó en el núcleo intelectual vanguardista que tomó cuerpo en torno al mítico *Boletín Titikaka*, que habría de constituir uno de los referentes del vanguardismo indigenista en el Perú. En la «Homilía del Khori Challwa», con que abre su obra cumbre titulada *El pez de oro*, afirma que América no puede cancelar sus raíces sin negarse a sí misma y dice:

Ya no se puede, ni se debe, considerar a América problema político, geográfico o comercial, solamente. El suyo antes de todo es un problema del SER. Por eso mismo no somos de los americanos más reverentes por la hazaña de la Independencia Americana, si en ella es dable comprobar fenómeno americano alguno, cuanto resultado de otro virtualmente español y pizarresco (1957, p. 31).

Y añade: «El mito griego es el alma mater del mundo occidental; el mito inkásiko debe serlo de una América del Sur con “ego”» (p. 33). Propone, por tanto, emprender el camino del autoconocimiento, para ser lo que somos, en diálogo con el trasfondo mítico de nuestros pueblos, porque por ellos también transita el *logos*, el *kamay* al que refiere el quechua en que se manifestaron aquellos mitos.

Consciente de que el *kamay* andino, como el *logos* griego, en tanto portador de sentido, es en nosotros lenguaje, dice:

En las letras, en la palabra, que se compone de letras, en el lenguaje que se edifica con palabras, si escritas, se contiene el órgano de expresión de una literatura; por lo que el punto de partida de toda literatura (y de todo hombre) está en el idioma que la sustancia. Los americanos no tenemos (otra) literatura, filosofía, derecho de gentes, derecho público, que no sean los contenidos en los idiomas vernáculos (pp. 9-10).

Situado como está, en el ámbito andino, señala que el quechua y el aimara, «para la realidad anímica del americano de América juegan el papel del latín y el griego para los grecorromanos; son lenguas depositarias no en este caso de sabiduría clásica, sí de un sentimiento clásico de la naturaleza, de cultura biogenética» (p. 11).

Hay aquí un programa, un camino, es decir, un método para el ejercicio de la filosofía entre nosotros. Ese camino ha sido explorado por pensadores como el mismo Churata, Eduardo Grillo y Antonio Peña, en el Perú; Rodolfo Kusch, en Argentina; Miguel León Portilla, en México; o el suizo Josef Estermann, quien conoció con asombro el mundo andino al instalarse por largos años como maestro de escuela en el Cusco. En todos esos casos ha constituido un ejercicio de diálogo intercultural, de reflexión que se ejerce atendiendo a textos de múltiple formato que pertenecen a la matriz cultural andina, e interrogándolos en un contexto multicultural que tiene como inevitable referente la multiforme tradición filosófica.

La tradición andina contiene elementos que facilitan aquel diálogo, como son: a) su tendencia al cultivo de la diversidad, rasgo que considera ontológicamente característico de lo que es, concebido en su manifestación como un tejido relacional; b) su comprensión pragmática del conocimiento, como acción interpretante de señales que todos los seres intercambian entre sí; y c) su valoración de la complementariedad

y la cooperación entre lo diverso y lo opuesto. En lo que sigue buscaré que estos elementos asomen en una rápida referencia al *Manuscrito de Huarochiri*, texto quechua de fines del siglo XVI que provee la saga más completa de deidades del mundo andino, asumiendo que nos puede ayudar a otear los caminos de una filosofía intercultural.

6. Un silencio que afirma el mundo en su diversidad

El capítulo 21 del *Manuscrito de Huarochiri* remite al tema de la unidad y multiplicidad de lo sagrado, cuestión ontológicamente clave en discursos de orden simbólico. Ello ocurre a propósito del combate onírico entre don Cristóbal Choquecaxa, un converso al cristianismo, y el *huaca* (en castellano diríamos deidad) *Lloqllaywanku*. El converso había visto al *huaca* en vigilia y negó su carácter divino, dado que para el cristianismo hay un solo Dios, por lo cual no cabe hablar de dioses, pero sí de demonios. En sueños, Choquecaxa enfrenta al *huaca* retándolo a que diga que Cristo no es Dios. El *huaca* se quedó callado y Choquecaxa atribuyó ese silencio a la imposibilidad de afirmar aquello por ser falso; con lo cual la falsedad correspondería a la divinidad de *Lloqllaywanku*.

Pero, ¿por qué guardó silencio el *huaca*? Una carta jesuita de 1602, elaborada en Juli, dice:

[...] muchos de ellos guardan sus ritos y ceremonias como el primer día, adorando sus guacas, ofreciéndoles sacrificios, reverenciando las piedras y montes [...] aprendiendo los hijos de sus padres, heredando esta mala gerencia y creciendo este mal de día en día [...]. Pero esta maldita gente y ministro del demonio han dado en otro medio para engañar estos pobres indios viendo que no pueden borrar el nombre de Cristo y su santa fe y es decir, que Jesucristo a de ser adorado y que es dios y su ley buena, pero que juntamente se an de adorar las guacas y ofrecerles sacrificios, porque también son dioses y que unas vezesan de sacrificar a Cristo

y otras a las guacas porque no se enojen; y quando Jesucristo no les da lo que piden, que acudan a las guacas y al contrario [...] (Polia, 1999, pp. 248-249)

Así, pues, mientras los cristianos intentaban desarraigar los cultos andinos negando la divinidad de los *huaca* o demonizándolos, los sacerdotes andinos reconocían la divinidad de Jesucristo, lo habían incorporado a su panteón y recomendaban su culto. He allí por qué el *huaca* prefiere guardar un pudoroso silencio ante una pregunta que en su horizonte de sentido resulta absurda, dado que en el mundo de *Lloqllaywanku* todo se halla animado (*kamasqa*), lleno de «encanto», pleno de dioses, pues lo sagrado se experimenta como inmanente al mundo. Una vez que lo sagrado se retira del mundo, diferenciándose de él, va camino a disolverse, como ocurre en la historia moderna. Debíó intuirlo el huaca al preferir un acongojado silencio.

7. Caminar interpretando señales

El capítulo 18 de aquel mismo manuscrito nos asoma a un saber que se ejerce como *hamutay*, como interpretación, y como *yachay*: un saber cósmico, situado y conjetural. Trata de un ritual de adivinación en el santuario de *Pariaqaqa*, consistente en interpretar las entrañas de una llama sacrificada. Uno de los treinta sacerdotes allí reunidos dijo: «¡Ah! No está bien el mundo, hermanos. Tras de aquí este nuestro padre Pariaqaqa quedará abandonado» (Arguedas, 2012, p. 104). Los demás, menospreciaron esa versión. El narrador comenta: «Pero él ni se acercó para mirar el corazón. Observando desde lejos nomás, lo comprendió» (2012, p. 104). A los pocos días, oyeron de la aparición de los españoles en Cajamarca.

El carácter interpretante del saber y del mundo como texto donde todo está diciendo algo queda aquí señalado. El juego simbólico desplegado por el relato deja ver que situarse lejos, en el borde, provee un mayor horizonte, condición que sostiene el alcance de la interpretación.

Desde el borde, aquel sacerdote atendía al centro constituido por el corazón de la llama sacrificada, signo del mundo. En la cosmovisión andina, *Katachillay*, la llama sideral, denominada también *Yaqana*, situada en el corazón de la Vía Láctea o *Mayu*, señala con su curso el latido cósmico de la vida.

8. Apertura, oposición y complementariedad

El cuarto capítulo de ese manuscrito hace referencia a cinco días de oscuridad que siguieron a la muerte del sol y busca homologar ese evento, circunscrito en la tradición andina, con la tradición cristiana, con lo que se pone en juego la cuestión de las condiciones de posibilidad del diálogo desde horizontes distintos.

En la oscuridad que siguió a la muerte del sol (*chawpi* o centro del cosmos), las piedras se golpearon entre sí, los morteros y batanes se comían a la gente, y las llamas empezaron a perseguir a los hombres. En ausencia del *chawpi* articulador, sobreviene un *pachakuti* o trastrocamiento del orden, que en aquella cosmovisión suele ser también antesala de la regeneración del orden.

Al comentar ese evento, el narrador indígena dice: «Nosotros los cristianos interpretamos esto como la oscuridad que siguió a la muerte de nuestro señor Jesucristo. Ellos (los no cristianos) suelen decir: “Sí, podemos interpretarlo así también”» (Arguedas, 2012, p. 32). Como converso, reconoce el valor del relato que él transmite y busca asimilarlo a la tradición cristiana, como si se refiriese al evento que siguió a la muerte de Jesús, que también trajo oscuridad cósmica. Por su parte, los indígenas no cristianos conceden también que la noche del Calvario bien podría ser la misma que se produjo por la muerte del sol.

El núcleo de las dos interpretaciones está dado por el simbolismo de la noche (*tuta*), que en el mundo andino remite a lo matricial, a la dualidad (*yana*) y la complementariedad (*yanantin*). La facilidad con que se establece el acuerdo simbólico entre estos interlocutores indígenas,

unos creyentes en los *huaca* y otros en el dios cristiano, muestra la potencia heurística de la ontología andina en cuanto al tratamiento de la diversidad, cultural en este caso.

9. El saber dialógico: unidad de lo diverso

En su quinto capítulo, el *Manuscrito de Huarochirí* relata las acciones de *Watyauri*. Subiendo a la sierra de Huarochirí por la ruta de Cieneguilla, se puso a descansar en el cerro *Latausaco*, situado en la zona intermedia denominada *chawpi yunga*. Mientras dormía, un zorro que subía igualmente de la zona baja se encontró allí con otro que bajaba de las alturas y le preguntó cómo estaba todo arriba. Aquel contestó que todo estaba bien, como corresponde, excepto con un hombre acaudalado cuyo mal nadie había podido diagnosticar. Enseguida, le reveló la causa de la enfermedad. *Watyauri* estaba escuchando.

Un elemento central del universo simbólico andino es el del encuentro o *tinkuy*, protagonizado esta vez por los dos zorros, cuyo diálogo da cuenta de las mediaciones que hacen posible que en lo diverso se sostenga la unidad y, a su vez, la unidad sostenga la diversidad, tanto en el ámbito del ser (que es siempre un ser-con-otros), como en el del conocer (que es siempre conocer lo que tiene la condición de «lo otro») y el del actuar (que es siempre co-operar).

El diálogo es abierto por el zorro que viene de abajo. Se inicia con una pregunta cuyos términos proyectan un escenario, definen roles y proveen una dirección. Aquel zorro se dirige al que viene en sentido contrario y complementario, diciéndole: «hermano, ¿cómo no más está [todo] arriba?» (Arguedas, 2012, p. 36).

El escenario se compone de las dos partes del mundo de donde vienen esos dos zorros, dos mitades que pueden aparecer como complementarias o como contrapuestas, según la actitud de los interlocutores. El zorro de arriba se dirige hacia abajo y el de abajo se está trasladando arriba, lo cual equivale, simbólicamente, a «ponerse en el lugar del otro»,

condición de posibilidad del diálogo. Igualmente, el tenor de la pregunta planteada proyecta una voluntad de hacerse cargo del mundo del otro y la dirección que siguen los zorros caminantes apunta a una inversión de posiciones, con lo que se instala la contingencia en posicionamientos que de otro modo parecerían necesarios, ineluctables e inapelables, inmunes al diálogo.

El hecho de que sea el zorro de abajo quien abre el diálogo, dirigiéndose al de arriba como a un hermano, establece entre los interlocutores la equidad que sostiene el diálogo. La pregunta que abre el diálogo busca evaluar las condiciones que hacen la vida buena, el estar bien, condición que los acontecimientos relatados vinculan al cuidado de los lazos sociales y cósmicos mediante el ejercicio de la reciprocidad, que en el mundo andino adquiere condición ontológica como soporte del ser, el conocer y el actuar.

El personaje central, *Watyaquri*, ocupa la posición de lo que juega a ocultarse, rol acentuado por el contraste entre su aspecto indigente y su condición de hijo del poderoso *huaca Pariaqaqa*. Simboliza así al *chawpi* o centro mediador, en cuyo sueño se encuentran dos mundos complementarios. En ese «término medio» se produce el encuentro, reforzado por el simbolismo de la mitad del camino, punto desde el que se ausculta el mundo, desvelando lo que en él ocurre. Así, el conocimiento de la verdad viene a producirse como *coincidentia oppositorum*, como superación de las dicotomías, haciendo posible un mundo que se experimenta como la unidad de lo diverso, como la diversidad de la vida que hoy, más que nunca, es necesario afirmar.

10. Explorar antiguos caminos

Nuestro coloquio fue encaminado por el reconocimiento de la diversidad expresada en la filosofía y su pluralidad de métodos. Tal pluralidad se sostiene en el diálogo polifónico, que se abre paso desde el asombro y la pregunta. Lo que nos asombra, y en su interpelación hace posible

la filosofía, es siempre algo que se presenta como extraño, como un «otro», aunque nos constituye. La filosofía en nuestra América, surgida con vocación colonial, padece de anatopismo, de insuficiente reconocimiento de los contextos culturales en que discurre. La tradición andina conlleva horizontes de sentido que, atendidos en su condición de presupuestos de la experiencia, pueden favorecer una reflexión filosófica que amplíe los caminos a través de los cuales el hombre contemporáneo busque respuestas a las grandes preguntas de la vida.

Bibliografía

- Arguedas, José María (1983). *Obras completas*. 5 volúmenes. Lima: Horizonte.
- Arguedas, José María (trad.) (2012). *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]. Edición facsimilar. Lima: IEP.
- Aristóteles (1990). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Borges, Jorge Luis (1996). *Obras completas*. 4 volúmenes. Barcelona: Emecé.
- Carpentier, Alejo (1980). *El siglo de las luces*. Barcelona: Bruguera.
- Churata, Gamaliel (1957). *El pez de oro*. La Paz: Canata.
- Depaz Toledo, Zenón (2015). *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Lima: Vicio perpetuo, vicio perfecto.
- Drummond de Andrade, Carlos (2005). *Antología*. Bogotá: Arquitrave.
- Estermann, Joseph (1998). *Filosofía andina. Estudio de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala
- Gadamer, Hans-Georg (1997). *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, Martín (1998). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Polia Meconi, Mario (1999). *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581-1752*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Platón (1992). *Diálogos*. Volumen 5. Madrid: Gredos.
- Ricœur, Paul (2003). *El conflicto de las interpretaciones*. México DF: FCE.

- Taylor, Gérald (ed. y trad.) (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*. Lima: IEP-IFEA.
- Taylor, Gérald (2003). *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima: IFEA-PUCP.
- Todorov, Tzvetan (1995). *La conquista de América. El problema del otro*. Sexta edición. México DF: Siglo Veintiuno.
- Vallejo, César (2002). *Obra poética*. Lima: PEISA.
- Wittgenstein, Ludwig (1999). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Altaya.
- Wordsworth, William (2016). *Poemas elementales*. Santiago de Chile: Hipérbole.

SEGUNDA PARTE
LA FILOSOFÍA Y EL CUIDADO DEL ALMA

Ética es estética. Un ensayo sobre el método filosófico

Luis Bacigalupo

Pontificia Universidad Católica del Perú

*La filosofía podría definirse como una razonable gestión
de la equivocidad.*

Daniel Innerarity

*Es gibt nicht eine Methode der Philosophie, wohl aber
gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien.*

Ludwig Wittgenstein

Introducción

Este ensayo se despliega en dos frentes paralelos: por un lado, trata de comprender la enigmática fusión de ética y estética que Wittgenstein marca con el número 6.421 en el *Tractatus logico-philosophicus*, de 1921: «Es claro que la ética no se deja expresar. La ética es trascendental. (Ética y estética son uno)». Por otro lado, mediante la invención de un método filosófico adecuado para este asunto, procuro poner en práctica la afirmación con la que este autor cierra la entrada 133 de sus *Investigaciones filosóficas*, de 1953: «No hay un método de la filosofía, sino más bien métodos, en cierto modo diversas terapias».

Un primer problema implicado en la fusión explícita de ética y estética ha sido planteado por Hans-Johann Glock de esta manera:

Wittgenstein pertenece a la minoría de grandes filósofos que no han hecho ninguna contribución importante a la filosofía práctica. A pesar de que su obra tardía pueda contener las semillas de importantes intuiciones para la psicología moral, sus primeros ensayos hacen aparecer implícitamente el tema (*Tractatus*, *Conferencia sobre Ética*) y se ganan el título de «parloteo trascendental», que él usó en general para reflexiones morales. Asumir que «ética y estética» son lo mismo, no fue un punto de partida muy prometedor para alguien que después nos quería enseñar a hacer distinciones (2010, p. 28).

En efecto, en su *Conferencia sobre ética*, de 1929, Wittgenstein echa poca luz sobre esa fusión. Ahí distingue entre el sentido relativo y absoluto de las proposiciones que contienen adjetivos como bueno o malo, correcto o incorrecto. La ética, en su opinión, no se expresa en proposiciones con sentido relativo, sino que expresa siempre un valor absoluto. Más aún, como registra Waismann, recogiendo palabras de Wittgenstein en una famosa conversación con Schlick (30 de enero de 1930), «en una descripción completa del mundo no aparece nunca una proposición ética, ni siquiera si describo un asesinato. Lo ético no es un estado de cosas» (Wittgenstein, 1984b, p. 93).

Puesto que la moral sí usa proposiciones siempre relativas a algún estado de cosas, al parecer, con «ética» Wittgenstein no hacía referencia a actividades judicativas análogas o de algún modo vinculadas con lo que solemos comprender por moral. Tampoco parece usar «ética» como nombre de una actividad teórica acerca del bien y el mal, ni como una doctrina práctica con pretensiones normativas universales, ni como conjunto de valores y principios racionales de la acción.

En la comprensión convencional, «moral» suele referir al dominio de las costumbres, que incluyen normas consuetudinarias y leyes positivas que varían de una colectividad a otra. Ahí, la ética podría ser vista

como el registro de los principios universales de la razón práctica, que trascienden toda moral y que informan a las morales particulares. Esa comprensión convencional de la ética es lo que, desde Kant, llamamos moralidad. Para Wittgenstein, en cambio, la ética parece ser más bien una confrontación con los límites últimos de la propia existencia: «Esta arremetida (*Anrennen*) contra la frontera (*Grenze*) del lenguaje es la ética» (1984a, p. 68). Visto así, el carácter trascendental de la moralidad kantiana no parece ser el uso que de «trascendental» hace Wittgenstein en el *Tractatus* para calificar a la ética, porque solo sería compatible con el uso de «estética» en el sentido de las intuiciones puras de la sensibilidad, cosa, al parecer, ajena a su propósito.

La situación en la que Wittgenstein dejó el asunto en el *Tractatus* se agrava ocho años después en la *Conferencia sobre ética*, en la que la califica de «sobrenatural» y se consagra como un asunto enigmático al año siguiente, cuando Wittgenstein critica la ética de Schlick en los siguientes términos:

Schlick dice que en la ética teológica hay dos formulaciones de la esencia del bien: en la interpretación superficial, el bien es bueno porque Dios lo quiere; en la interpretación profunda, Dios quiere el bien porque es bueno. Opino que la primera es la más profunda: es bueno lo que Dios manda. Esa formulación corta el camino a la explicación «porqué» es bueno, mientras que la segunda formulación —que es la superficial, la racionalista— hace «como si» lo que es bueno pudiese ser todavía fundamentado. La primera formulación dice claramente que la esencia del bien no tiene nada que hacer con los hechos y, por lo tanto, no puede ser explicada por ninguna proposición. Si hay una proposición que exprese lo que yo pienso, es precisamente esta: bueno es lo que Dios manda (p. 115).

Esa conversación la registró el filósofo y matemático austriaco, amigo de Wittgenstein y miembro del Círculo de Viena, Friedrich Waismann (1896-1959), quien no solo recogió esta, sino muchas otras conversaciones. Por Waismann sabemos que, como era de esperar,

después de tan sorprendente aclaración, Wittgenstein y sus interlocutores abordaron la pregunta por la religión:

Solo puedo decir que no me burlo de esta tendencia de los seres humanos. Me quito el sombrero ante ella. Y aquí es esencial que esto no sea una descripción de la sociología, sino que sea algo que digo por mí mismo. Los hechos no son importantes para mí, pero sí considero muy importante lo que los seres humanos opinan cuando afirman que «el mundo está ahí».

Waismann pregunta a Wittgenstein: ¿Está vinculado el ser del mundo con lo ético?

Wittgenstein: Que hay aquí un vínculo lo han sentido los seres humanos y lo han expresado así: Dios-Padre ha creado el mundo; Dios-Hijo (o la Palabra, que proviene de Dios) es lo ético. Que uno se represente a la divinidad dividida y luego la vuelva a pensar unida indica que aquí hay un vínculo (p. 118).

Para comprender, pues, el famoso *dictum* de Wittgenstein, creo que hace falta, en primer lugar, diferenciar «ética» de «moral» de una manera radical y, en segundo lugar, ubicar a la ética en un ámbito de valoración compartido por la estética y la religión, ámbito que Wittgenstein llama «lo místico».

Influido, sin embargo, por la cita inicial de Glock, me he planteado como hipótesis que no es posible alcanzar mayor claridad sobre «lo místico» hurgando solo en las obras de Wittgenstein sin vincularlas con la cultura de su entorno. Lo que me lleva a preguntar dónde más se podrían buscar pistas relativamente seguras para la comprensión de ese uso peculiar de «mística». ¿Dónde hay un planteamiento algo más copioso que muestre algún aire de familia y sea análogo al esbozado por Wittgenstein?

Para su interpretación de los aspectos más opacos del pensamiento de Wittgenstein, Gordon Baker hurgó ampliamente en el pensamiento de Waismann (2004, pp. 141-205), cosa por lo demás plenamente justificada. Atendiendo a lo destacado por Baker como el «método de pensar»

de Wittgenstein, intentaré algo un poco más osado. En este ensayo recurriré al filósofo y novelista austríaco Robert Musil (1880-1942), quien no solo circuló por Viena, sino que, entre 1921 y 1926, vivió en la misma calle en que vivía la familia Wittgenstein. Aun así, no es seguro que el joven Musil haya tenido contacto personal con el joven Wittgenstein; pero hay, sin embargo, suficientes afinidades entre ambos pensadores como para haber dado lugar a que los académicos sugieran influencias mutuas.

Esos posibles puntos de contacto han sido abordados —no sin alguna dificultad— por estudiosos como Nyíri (1977a y 1977b) y, más recientemente, Dittrich (2006) y Arslan (2014). La pista más importante que sigue Nyíri para sugerir un trato personal entre estos dos autores es el hecho que Musil mencionara, en una conversación con su amigo Erwin Hexner, «la transformación radical del pensamiento de Wittgenstein después de la publicación del *Tractatus*» (Arslan, 2014, p. 50), cosa realmente asombrosa si es que no estaban en comunicación estrecha, porque la obra del llamado segundo Wittgenstein no fue publicada mientras Musil estuvo en este mundo. Esto permite asumir que, por medios que no eran públicos, Musil estaba muy bien informado de lo que hacía Wittgenstein.

Pero lo más importante para mi ensayo es el desacuerdo en que, según Nyíri, se hallaba Musil respecto de la famosa referencia de Wittgenstein a la mística y al silencio al cierre del *Tractatus*. La literatura, pensaba Musil, que apunta al mismo resultado al que finalmente arriba el *Tractatus*, debía contribuir mediante la novela o la poesía a la superación (*Bewältigung*) espiritual del mundo, lo que no resultaba del todo compatible con una comprensión de lo místico como inefable. A lo que hay que sumar que tanto Musil como Wittgenstein —recuerda Nyíri— filosofan en el contexto finisecular de la disolución del sujeto autónomo. Arslan cita a Nyíri:

Que el sujeto se desarrolle como personalidad, como individuo, a través de la liberación de sus ataduras, y que esta libertad tenga

su esencia, su origen y su refugio último en una autonomía interior, en un mundo espiritual privado: esa armazón de representaciones fundamentales ha colapsado. Los análisis conceptuales de Wittgenstein significan la culminación de ese proceso. [...] De la mano de los resultados a los que arribó Wittgenstein, uno puede *responder* a las preguntas que, en última instancia, Musil deja abiertas en su novela: en qué dirección es posible un nuevo orden espiritual de la sociedad, conscientes, sin embargo, de que la solución de ninguna manera pasa por la pérdida de todo referente tradicional para el ser humano, sino solo en la configuración de vínculos, límites, tradiciones. Pero Musil muestra [...] que estas tradiciones no pueden ser simplemente los viejos cimientos, sino que ahora es menester crear desde cimientos nuevos (2014, p. 51).

En su novela *El hombre sin atributos*, Musil enfrenta las ilusiones de la antropología moderna, demanda la renuncia al sujeto autónomo y explora la cara oculta de la subjetividad, en la que la ética gana de inmediato afinidad con la estética y la religión. En su comprensión de los problemas que esta disolución de la autonomía plantea, una ética afín a lo estético y lo religioso de ninguna manera podría satisfacerse con el silencio. Antes bien, el lenguaje literario de Musil desafía la comprensión convencional que asocia a la ética con la moralidad del individuo y con la moral del entorno social. No es casual que ese mismo lenguaje esté también orientado a desmontar una religiosidad que solo se comprende desde una identidad nutrida por la suscripción de alguna doctrina o la pertenencia a alguna iglesia o congregación.

Esa es básicamente la pista que seguiré en este ensayo. Operativamente usaré «ética» como un ámbito de valoración enfrentado a las diversas comprensiones morales del bien y el mal, y para «estética» seguiré la propuesta de Daniel Innerarity, según la cual «la racionalidad estética [...] no es una forma paralela de racionalidad; es más bien la urdimbre de todas ellas, a las que confirma o reprueba» (2011, p. 16). A partir de ahí, ¿tendría que ser descrito el fenómeno estético como un suelo

«pre-ego-lógico» de aprecio o desprecio sobre el que se construye de inmediato la trama de conexiones culturales complejas que configuran al yo? ¿O es ya la autopercepción del yo el fenómeno estético mismo? Sin pretender ahondar en el asunto, asumiré en este ensayo que el yo se intuye adverbialmente («aquí estoy»); que esa autopercepción es elemental, es decir, se da en el mundo de los hechos; que sobre esa base se construyen razonamientos en una estructura superpuesta, que podríamos llamar el mundo de los pensamientos; y que esos pensamientos se expresan a su vez en el mundo del lenguaje a través de proposiciones de significado discutible.

Si se tratara de precisar un método propio para la comprensión de esta familia temática: ética, estética, religión, tal vez tendría que discutirse si ese método explica fenómenos, resuelve problemas o tan solo procura domeñarlos (*bewältigen*) de alguna manera. Pero, en todo caso, si hay un método para esos asuntos, este tendría que involucrar actitudes a la vez contemplativas y activas, a la vez racionales y emotivas, que sobrepasan los límites de las proposiciones con sentido. ¿Excluyen estas condiciones al método filosófico? ¿Es solo la literatura capaz de mostrar el sentido de esos fenómenos?

Se habrá notado que Nyíri cree que es Wittgenstein quien puede iluminar la comprensión que Musil tiene de lo ético-estético-místico. Mis preguntas corren a la inversa: ¿cuánta luz echa la obra de Musil sobre el *dictum* del *Tractatus*? ¿Cuánto ilumina el análisis de sus personajes la comprensión del método filosófico de Wittgenstein? Esas son las preguntas a las que obliga mi hipótesis y cuyas respuestas solo puedo ensayar.

Mi ensayo parte, pues, de asumir que el método filosófico —tal como lo habría comprendido finalmente Wittgenstein— no está excluido de esta esfera temática. Para ello tendría que construirse como un método en alguna medida afín a la actitud judicial que asociamos con el gusto, pero sin excluir la acción. Sin embargo, puesto que la filosofía occidental tiende a comprenderse a sí misma en sus textos,

el nuevo método que la fusión de ética y estética estaría exigiendo tendría que ser, propiamente hablando, un método de lectura. No una lectura orientada a la producción de resultados doctrinales, sino más bien de habilidades y destrezas hermenéuticas. En otras palabras, el método filosófico tendría que consistir en actuar racionalmente sobre los textos, lo que, parafraseando a Baker (2004, pp. 66-69), implicaría:

- 1) Aplicar el principio de la caridad respecto de las proposiciones del texto.
- 2) Mantener un minimalismo en torno a las generalizaciones que admite el contexto.
- 3) Aprovechar el carácter terapéutico de la lectura por parte del lector.
- 4) Aventurar una descripción de la gramática del juego del lenguaje en cuestión.

En consecuencia, mi estrategia consiste en (1) asumir que lo retratado por Musil en sus personajes refleja influencias culturales comunes que le permiten pensar la existencia de manera consistente con los aforismos de Wittgenstein. Sobre esa base habría que (2) descubrir un mínimo de premisas filosóficas comunes a Musil y a Wittgenstein en lo que toca a la fusión de estética y ética. Luego (3) habría que procurar que el método filosófico nos libere de problemas que no tendríamos por qué habernos planteado respecto de la fusión y que nos permita ver el asunto desde un aspecto antes oculto a nuestra mirada. Finalmente, (4) tendríamos que ser capaces de describir la «gramática profunda» del asunto analizado, por lo menos en lo que toca a algunas de sus reglas fundamentales.

Esto —como cualquier otra forma de abordar el famoso *dictum* «ética y estética son uno»— corre desde luego el riesgo de pretender decir lo que no puede ser dicho; pero ya acepté escribir este ensayo y no queda más remedio que seguir adelante.

1. Un mundo compartido

Además de literato, poeta y ensayista, Musil era un notable filósofo, cosa que se puede advertir en los capítulos más densos de su célebre novela *El hombre sin atributos*. La sociedad y la cultura en la que le tocó vivir a Musil fueron llamadas, por Janik y Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*. Se trata de la capital de los Habsburgo que, en expresión de los autores, fue «nuestra propia cultura del siglo XX en su infancia» (1974, p. 13); la Viena finisecular cuya atmósfera fue captada por la novela del «penetrante e imparcial espectador Robert Musil [...] mejor que cualquier obra histórica o literaria» (p. 42). Janik y Toulmin destacan que la preocupación filosófica de Musil era la incapacidad del lenguaje para explicar a los otros el ser íntimo de las personas.

Una vez más, el lenguaje no logra expresar lo que es más real; estas cosas son algo que permanece para siempre en el interior, en las profundidades de la subjetividad de la persona. Musil no acabó de encontrar respuesta a este problema tanto en su vida como en sus escritos. [...]

Dado el estado en que se encontraba la filosofía académica, Musil decidió que el problema fundamental suscitado por la filosofía, la psicología y la lógica moderna no podía ser resuelto. Por lo cual [abandonó la filosofía académica] por la literatura (pp. 148-149).

Con una mirada algo más penetrante, Karl Dinklage destaca el doctorado berlinés en filosofía de Musil, que obtuvo con una tesis sobre Ernst Mach, el famoso físico que explicó que la masa inercial de un móvil no es un atributo del móvil, sino una medida de su acoplamiento con el universo. Básicamente es esto mismo lo que Musil piensa del ser humano, cuyos atributos, producto de su acoplamiento con el entorno, son los obstáculos que frenan el movimiento inercial del existir, aquello que se podría llamar su arrojamiento (*Geworfenheit*). Dinklage recuerda también el matrimonio de Musil con la pintora judía Martha Heimann, a quien se referirá siempre como «mi otro yo»,

desdoblamiento que quizás sea la principal habilidad de Ulrich, el personaje central de *El hombre sin atributos*, sin duda, su otro *alter ego*; y Dinklage menciona por último la prosa expresionista de los ensayos de Musil, en particular la de *Ansätze zur neuer Ästhetik. Bemerkungen über eine Dramaturgie des Films* (1925), que Dinklage (1985, pp. 572-573) considera preparatorio de su famosa novela y sobre el que volveré más adelante en este ensayo.

Por su parte, Gabi Mejovšek me permite dar un paso más en la dirección de mi ensayo al informarme que Musil era lector de Ralph Waldo Emerson, a quien seguía en esta reveladora convicción: que conducir la vida implica dejar caer y poner a prueba todo lo hasta entonces conocido, creído y valorado. De esa influencia procederían las dos dimensiones, realidad y posibilidad, que Musil llama «los árboles de la vida» (*die Bäume des Lebens*) y que en su novela reaparecen como «secretariado general de la exactitud y el alma» (*Generalsekretariat der Genauigkeit und Seele*). Porque no se trata para Musil, en ningún caso, de desatender la realidad en función del reino de la posibilidad, sino de liberarse de la homogeneidad impuesta por la cultura moderna de masas, cosa que se logra mediante el cultivo de la imaginación, la emoción, la voluntad y el intelecto. Tampoco se trataría de renunciar a la exactitud, sino de fortalecerla a través de su integración con el cultivo del alma. Esa integridad no conduce a la afirmación del sujeto autónomo, sino más bien a la fusión del sujeto con lo que Emerson llamó el espíritu mismo, un espíritu que no es ni personal ni impersonal (Mejovšek, 1985, pp. 578-579).

Si uno quiere pasar bien a través de puertas abiertas, debe estar seguro de un hecho: que tengan un marco firme. Este principio, según el cual vivió siempre el viejo profesor, es simplemente una exigencia del sentido de la realidad. Pero si hay un sentido de la realidad —y nadie dudará que tenga su razón de ser—, debe haber también algo que pueda llamarse sentido de la posibilidad. [...]

Así cabría definir el sentido de la posibilidad: como la facultad de pensar en todo aquello que podría igualmente ser, y de no conceder más importancia a lo que es que a lo que no es. [...]

Lo posible abarca no solamente los sueños de las personas más débiles, sino también los propósitos aún no despertados de Dios. Una vivencia posible o una verdad posible, comparadas con una vivencia real o una verdad real, no carecen por ello de valor para el sentido de la realidad, sino que tienen, al menos en opinión de sus defensores, algo muy divino en sí, un fuego, un vuelo, una voluntad de construir y un optimismo consciente que no escabulle la realidad, sino que antes bien obra por tarea e invención (Musil, 2001, p. 16).

Así empieza el capítulo 4 de *El hombre sin atributos* y el lector percibe desde el comienzo de la novela que las preocupaciones filosóficas de Musil se plantearán, de uno u otro modo, en confrontación con la moral de su tiempo. ¿Hay en esto una primera convergencia con las preocupaciones filosóficas de Wittgenstein? Aparentemente no. Recordemos lo que nos ha dicho Glock líneas arriba, que «Wittgenstein pertenece a la minoría de grandes filósofos que no han hecho ninguna contribución importante a la filosofía práctica». Sin embargo, Kurt Wuchterl dice respecto de la relación de Wittgenstein con su entorno histórico y cultural lo siguiente:

Se puede advertir que Wittgenstein quería distanciarse, tanto interna como externamente, del mundo que lo rodeaba. Sus arquetipos eran Karl Kraus y otros rebeldes espirituales. Además, Wittgenstein creció en Viena como hijo de unos padres ricos, en una casa visitada por numerosos grandes de su tiempo. Debido a dicho distanciamiento, se ha interpretado la temprana filosofía de Wittgenstein como un intento de salir de la repugnante mendacidad y el sinsentido de la monarquía austrohúngara. Si es así, él habría logrado en la filosofía lo mismo que lograron Freud en el psicoanálisis, Karl Kraus con *La Antorcha*, Arnold Schönberg

en la música o Albert Loos en la arquitectura, a saber, el desenmascaramiento del sinsentido del pensamiento y la forma de vida de la Viena de entonces (2001, pp. 719-720).

Asumiré, pues, que también Wittgenstein se confronta con la moral de su tiempo, entendida como un sistema de reglas de conducta gobernadas por el principio de la estabilidad y que también lo hace para desenmascarar —o, mejor dicho— desmontar analíticamente ese hábitat pretendidamente estable al que tiende toda vida colectiva. Vista desde la historia de la Viena finisecular, la moral podría comprenderse como una tendencia social antientrópica, tan «natural» que hasta las hormigas tendrían una moral: un conjunto de hábitos orientados a preservar la convivencia pacífica y mutuamente beneficiosa del colectivo que en las sociedades humanas se defienden a ultranza en cuanto empiezan a dar señales de quiebre.

Estamos hablando, en efecto, de filósofos austríacos del cambio de siglo, intelectuales que viven o —mejor dicho— sufren las consecuencias dramáticas del colapso del imperio Habsburgo, para quienes la estabilidad de las instituciones humanas se ha develado como una gran ilusión. Hombres que ven a la moral convencional como un hábitat muerto, que semeja más bien un museo o un cementerio que hay que desbaratar por completo para reactivar la creatividad y la invención del espíritu. Bajo influencia de Emerson, Musil se halla ante la disyuntiva de vivir una vida «para la moral muerta» o una vida «para la ética viva». Junto a una nueva lógica, capaz de ver con exactitud en el terreno de lo posible, los personajes de Musil son el experimento de esa nueva forma de pensar y vivir (Mejovšek, 1985, p. 579). No puedo imaginarme a Wittgenstein ajeno a ese mismo espíritu.

Ahora bien, si la moral es para Musil ese viejo museo, esto refuerza la impresión que me dejó la lectura de *El hombre sin atributos*: que sus personajes están diseñados para desafiar las convenciones morales y políticas desde múltiples ángulos, el principal de los cuáles es la ruptura con la noción de la ética asociada a la moral. Ese suelo de reliquias

anquilosadas que se llama moral se estabiliza de tiempo en tiempo mediante el respaldo de la política, cuyo discurso invoca principios universales que nos hemos habituado a llamar éticos. En ese sentido, lo que la convención llama ética solo son mecanismos de fiscalización y regulación que toda comunidad política tiende a generar, y que, en periodos de decadencia, con el afán de darse garantía de continuidad, se imponen como normativa política despiadada. En ese sentido, la crítica de Musil alcanza sin duda al fascismo europeo, que Ulrich percibe como la máxima degeneración del afán de exactitud que caracteriza a la cultura moderna.

En un formidable pasaje del capítulo 116, Ulrich hace una ilustrativa diferencia entre dos actitudes fundamentales y opuestas ante la vida: la actitud de quienes se guían por símiles y la actitud de quienes se guían por la exactitud. La exactitud es la ley del pensamiento y de la acción que manda durante la vigilia, la que produce conclusiones lógicas y que, vigilante, demanda su aplicación como requisito indefectible de la vida social, pues su desatención conduce al colapso. El símil, en cambio, es el vínculo de las representaciones que mandan durante el sueño; su lógica onírica dirige de manera errante al alma, que suele responder a las intuiciones de parentesco entre las cosas ofrecidas mediante el arte y la religión; pero que responde también:

[...] a aquello que se da en la vida: inclinaciones y rechazos habituales, concordia y discordia, admiración, sometimiento, liderazgo, emulación y sus contrarios; estas múltiples relaciones del ser humano consigo mismo y con la naturaleza, que aún no son enteramente temáticas y que quizás nunca lleguen a serlo, solo se pueden captar mediante símiles. [...]

Y en el momento en que Ulrich pensó esto, sintió que su vida, si es que tenía algún sentido, no podría ser otro que este: que ambas esferas fundamentales de la humanidad se hayan mostrado desmontadas y enfrentadas una a otra en la acción (Musil, 2001, p. 594).

¿Pensaba también Wittgenstein que la moral estaba en descomposición y que «lo ético» no tiene nada que ver con los esfuerzos políticos por estabilizar sus instituciones? ¿Es esa distinción la que le permitió fusionar ética y estética? ¿Despojó él también al sentido ético-estético de la existencia de las nociones modernas de sujeto y sustancia? Para ensayar alguna respuesta a estas preguntas y echar luz sobre lo ético mismo —y *a fortiori* sobre el *dictum* «ética y estética son uno»— conviene averiguar si las premisas de la ética-estética de Musil se condicen en alguna medida con el uso, siempre opaco, que de esos mismos términos hace Wittgenstein en diversos pasajes de su obra.

Una primera pista que he encontrado para ello proviene de la concepción que Musil tiene de la poesía. Le preguntaron una vez por qué se dedicaba a la poesía en lugar de ejercer como filósofo y respondió:

Porque hay cosas que no se dejan resolver académicamente, que ni siquiera se pueden atrapar en las ambigüedades de un ensayo. El destino del poeta es amar esas cosas. Los sentimientos y los pensamientos no son personales, no son artísticos. Solo su entrelazamiento es la personalidad y el arte (Dinklage, 1985, p. 574).

Al parecer, para Musil ese entrelazamiento que conforma la personalidad es más objeto de la literatura que de la filosofía, pero apunta al mismo ámbito de valoración en el que, en el *Tractatus*, Wittgenstein ubica la mirada: situada en la frontera del mundo. Cuando Musil dice que «los sentimientos y los pensamientos no son personales» no sería raro que estuviera entrelazando la proposición 5.631 del *Tractatus*: «No hay un sujeto pensante, capaz de representar», con el sentido de la entrada siguiente, 5.632: «El sujeto no pertenece al mundo, sino que es una frontera (*Grenze*) del mundo». Ese símil destaca la ambigüedad como componente intrínseco de la subjetividad humana.

Uso «frontera» para traducir *Grenze* por dos razones: primero, porque muestra que «identidad», «moral», «nombre», «fama», «prestigio» son los atributos del yo, vistos siempre desde ese lado de la frontera que ocupa el

campo visual y que llamamos realidad: es el lado de los hechos, entre los cuales destaca el espejo. Mientras que la «personalidad», la «valoración», la «ética», la «estética», la «religión» provienen del otro lado, de la espalda del ojo, del reino de la posibilidad, donde no hay lugares variables, sino «el lugar autóctono» de lo posible e invisible; invisible incluso para el propio yo. Y la segunda razón por la que prefiero «frontera» a «límite» es porque se trata de una barrera sólida, por lo general infranqueable, y no una delgada línea sobre la que fuese fácil transitar de manera inadvertida.

Lo que me lleva a una posible segunda pista para esclarecer el sentido que pueda tener fusionar ética y estética: el concepto que Ulrich tiene de utopía. En el capítulo 61 de *El hombre sin atributos* leemos:

Las utopías significan casi tanto como posibilidades. Dado que no es una realidad, una posibilidad solo expresa que las circunstancias a las que está ligada en el presente le impiden realizarse, pues de otro modo sería una imposibilidad. Si se la libera de su atadura y se garantiza su desarrollo, surge la utopía. El proceso se parece al de un investigador que observa el cambio de un elemento en un fenómeno compuesto y saca de ahí sus conclusiones. Utopía significa el experimento en el que son observados la posible transformación de un elemento y los efectos producidos en aquel fenómeno compuesto que llamamos la vida (Musil, 2001, p. 246).

Esta definición de utopía es el preámbulo de la explicación que Ulrich dará en el capítulo siguiente del concepto central de su experimento: «vivir hipotéticamente».

2. Un aire de familia

Según Sabine Döring, Ulrich hace una diferencia original entre emoción (*Gefühl*) y sentimiento (*Gefühlsempfindung*), diferencia con la que Musil sostendría, según la autora, una teoría adverbial de la emoción, según la cual las cualidades evaluativas de aprecio o desprecio hacia algo no dependen del objeto ni de los sentimientos que el objeto pueda producir

en un sujeto, sino de la configuración personal de la experiencia: aquí, ahora, todavía, nunca, así, tal vez o quizás. Así, por «configuración personal de la experiencia» hay que entender una compleja amalgama circunstancial, pneumo-psico-física, que se asume como un trasmisor.

Pero lo más importante en esta interpretación es que, a diferencia de un sentimiento, que en tanto afección es pasivo, proviene del mundo y es, por tanto, ajeno a la acción misma, en su carácter adverbial la emoción acontece en medio de la acción, sea esta real o virtual. La emoción se encuentra en una relación retroactiva recíproca con la acción. La emoción es, en ese sentido, la fuente insondable de la que proviene la subjetividad misma; es el otro lado del mundo y se trasmite originariamente al mundo a través del yo.

Para destacar la diferencia entre emoción y sentimiento conviene recordar que el latín *emotio* refiere más a un movimiento de salida y que el sentimiento se puede asociar, más bien, con un movimiento de entrada (*affectio*). Pero la emoción no es una salida en el sentido de una emisión de atributos del sujeto, sino es el sujeto mismo en su «estar aquí y ahora». Döring recurre a un estudio específico de Musil sobre este asunto y lo cita así: «Toda emoción, si alcanza cierta fuerza y duración, crea su propio mundo, un mundo selectivo y personal» (2013, p. 56).

Hemos entrado así en los inexactos e incómodos dominios de la contingencia. Al parecer, para Musil —y tal vez también para Wittgenstein— la ética se presentaría como una experiencia activa, singular, efímera, dependiente de las circunstancias, que no contiene nada parecido a reglas generales ni principios universales últimos de la acción, sino tan solo las reglas impuestas por esas mismas circunstancias. Más aún, si la ética se sostiene en la emoción adverbial —aquí y no más tarde—, no tiene que ver con lo bueno y lo malo en general, sino con lo bien visto o apreciado y lo mal visto o despreciado en cada juego singular, donde el objeto referido por el artículo «lo» es algún objeto configurado en el lenguaje. Ese es el ámbito en el que irrumpe lo valioso o deleznable para la propia felicidad. Lo que nos lleva nuevamente

al *Tractatus*: «El mundo del hombre feliz —dice Wittgenstein en el punto 6.43— es otro que el del hombre infeliz».

Presumiblemente Wittgenstein y Musil creían que para vivir una vida civilizada era necesario abrazar alguna legalidad o incluso moralidad, porque es racional ajustar la conducta a las reglas de juego comunitarias que rigen en cada una de las actividades con las que uno se compromete. Ese es, en realidad, el principio de la formalidad, sobre el que se construye toda vida social ordenada. Debido a su uso del deber como criterio, Kant terminó distinguiendo dos aspectos en la formalidad, la legalidad y la moralidad; pero más allá de esa diferencia, no cabe duda de que el dominio formal tiene potestad sobre la vida social, donde uno acaba actuando bien o mal, se torna imputable o inimputable, según cómo venga compuesta la conducta por el uso práctico de la razón. De modo que, aún si adoptáramos la nueva noción estética de la ética, los principios trascendentales de la moralidad seguirían siendo normativos; las máximas de la razón práctica y las normas colectivamente acordadas seguirían determinando el bien y el mal, lo justo y lo injusto.

Hay en el pensamiento de Musil momentos de coincidencia y de divergencia con el pensamiento de Kant. Una concordancia notable es que, para ambos pensadores, las máximas de la razón práctica nada tienen que ver con la felicidad. Pero ahí radica también la principal discordia. La ética kantiana del deber está hecha de marcos racionales estables para regir la conducta en sociedad. Ausente el factor estético de felicidad, Musil asume que la ética propiamente dicha aún no ha hecho su aparición, porque sin ese factor no hay valoración absoluta posible. La fusión de ética y estética lo lleva, en cierto sentido, a apreciar mucho más las posibilidades que le brinda la *Crítica del juicio* que la *Crítica de la razón práctica*.

Musil seguía a Kant al describir la cualidad emocional distintiva de la experiencia estética en términos de una interacción especial entre el intelecto y la facultad de la sensibilidad —imaginación

en el marco trascendental de Kant, emoción en el paradigma empírico de Musil—. De manera muy parecida a Kant, Musil veía esta interacción especial de las facultades humanas como la sede de un principio inmanente de orientación. Él creía que a través del juicio estético el arte otorga acceso a un principio ético de conducta que no se traduce en preceptos específicos, sino permite más bien a los individuos actuar con un propósito, pero en ausencia de principios codificables de conducta (McBride, 2006, p. 98).

Nótese que, si se introduce en este enfoque el concepto de libertad, ya no podría tratarse de la libertad vinculada a la autonomía y autodeterminación de la voluntad, porque no se está hablando de la razón práctica ni de un sujeto trascendental, sino, en todo caso, del juicio estético. La tesis de Musil es que el sujeto determinante de la ética es empírico y lo imagina como una suerte de neurotransmisor, libre de condicionamientos exógenos, autónomo en contacto con el entorno, que se abre o se cierra al sentido de la posibilidad y el sentido de la realidad, según las emociones que trasmite. En función de esa tesis, los personajes de *El hombre sin atributos* —todos ellos configurando diversos aspectos de Ulrich— están diseñados para hacernos ver a cada paso «la dialéctica de la emoción»:

No es difícil describir a este hombre de treinta y dos años, Ulrich, en sus rasgos fundamentales [...]. Es una cabeza masculina. No es sensible ante otros seres humanos y rara vez se involucra con ellos, a no ser que los haya conocido atendiendo su propio interés. No respeta los derechos y si los respeta es porque son los suyos, lo que también sucede rara vez. Con el tiempo se ha desarrollado en él una cierta disposición a la negación, una dialéctica de la emoción flexible, que con facilidad lo induce a descubrir daños en algo que, en general, puede llamarse bueno, y, por el contrario, a defender algo prohibido y a rechazar obligaciones, con la voluntad de crear sus propios deberes. Sin embargo, a pesar de esta voluntad, con ciertas excepciones que a veces se permite, entrega su conducta

moral a la simple actitud caballerosa que, en la sociedad burguesa, parece regir a todos los hombres que viven en relaciones ordenadas. De ese modo, con el orgullo, la despreocupación y la negligencia de un ser humano que está llamado a su acción, lleva la vida de otro ser humano, de cuyas inclinaciones y atributos hace un uso más o menos habitual, beneficioso y social (Musil, 2001, p. 151).

Esta parece ser la tensión dialéctica de fondo que muestra Ulrich: inmersos en discursos sociales pulsados por las necesidades de la convivencia humana, los seres humanos lidian por darle lugar a la contingencia de sus valoraciones absolutas, cosa que suelen hacer mediante el arte y la religión, en clara contraposición con la moral y la política. Barbara Sattler lo expresa así:

Contra la realidad de la sociedad en la que vive, Ulrich permanentemente inventa [*comes up with*] otras realidades posibles. Duda de la necesidad de la sociedad tal como ha sido configurada, de la necesidad de subsistemas individuales, como por ejemplo el sistema convencional de los valores morales, así como del sistema social en su integridad (2013, p. 94).

De las tres formas de concebir la necesidad —lógica, causal y social— la que importa en la vida moral y política es desde luego la última. Pero no es lo que importa en la ética ni en la estética ni en arte ni en la religión, es decir, en ese ámbito que Musil llamó *nicht-ratioïdes Gebiet*, ámbito de la posibilidad, de la emoción adverbialmente situada, que Musil opone al otro dominio, el *ratioïdes Gebiet*, que concibe como el ámbito de la necesidad:

En su afán de pensar de manera excéntrica al tratar el asunto de la relación entre la mente y la emoción, lo racional y lo no racional, Musil [...] asumió que la existencia humana se despliega en dos distintos dominios de experiencia que se definen por la naturaleza de sus fenómenos respectivos [...]. El *ratioïd* es el dominio propio de la ciencia y el conocimiento, que acompaña a esos fenómenos

que son iterables, medibles y verificables. Estos fenómenos permiten la sistematización, la elaboración de leyes y principios, que sirven para articular un «orden espiritual de amplio alcance», que hace posible el dominio de la naturaleza. Este enfoque en las regularidades y los fenómenos verificables propios del *ratioid* hace posible crear la ilusión de coordenadas estables y puntos firmes de referencia [...], una ilusión que es imposible en el ámbito del *non ratioid*, que comprende «la otra mitad» de la existencia humana, a saber, juicios y valores, ideas e ideales, ética y experiencia estética (McBride, 2006, pp. 64-65).

Vista desde esa distinción, la ética es para Musil la experiencia de la radical desestabilización de los sistemas morales. Esto quiere decir que no debe comprenderse como epítome de la moral, sino como una vivencia libre, ajena e independiente de toda normatividad. Ahí los valores no son los de la moralidad; son valores absolutos y a la vez contingentes; irrumpen intempestivamente en la persona como el sí mismo del sujeto empírico, nunca como sus atributos; y no son necesarios porque, dependiendo del adverbio, podrían no darse como se dan aquí y ahora.

La única necesidad que Ulrich reconoce es la necesidad lógica: la necesidad que conecta un pensamiento con sus implicaciones. [...] Porque cree que no poseen ninguna necesidad, rechaza los deberes generales de la sociedad. Si vive, sin embargo, de conformidad con las normas generalmente aceptadas de la moralidad, es porque no puede hallar una ruta para poner consistentemente en práctica sus ideas acerca de otras posibles realidades (Sattler, 2013, p. 95).

Ulrich no puede recordar un momento de su vida en el que no estuviese animado (*beseelen*) por la voluntad de ser un hombre significativo, obsesionado por no percibirse como una parte más de la homogeneidad imperante: *nicht so leicht seinesgleichen haben!* (Musil, 2001, p. 216). Nació con ese deseo y está persuadido de que es un deseo bello y correcto, sin el cual habría pocos seres humanos significativos.

«Lo fatal en ello era —añade el narrador— que él no sabía cómo se llega a serlo ni qué es un ser humano significativo» (2001, p. 35). Así, a través de Ulrich, Musil nos invita a imaginar la dinámica de una ética-estética irremediabilmente enclavada en la trama social y que pugna por liberarse de ella:

¿A quién ata el milenario parloteo sobre el bien y el mal —se pregunta Ulrich— cuando se ha enfatizado que no son «constantes» sino valores funcionales, de modo que el bien de las obras depende de las circunstancias históricas y el bien de los seres humanos de la habilidad psicotécnica con la que uno valora sus atributos? (p. 37).

En la evolución del personaje durante el año de «vacaciones de la vida» que ha tomado, surge de improviso la idea de una suerte de magnetismo espiritual, al que adhiere con vehemencia con la esperanza frustrada de apartarse de la sociedad. «¡El espíritu está tan firmemente unido con la figura casual de su aparición! Atraviesa al ser humano que lo desee acoger y solo deja a su paso una pequeña sacudida» (p. 152). Para lograr a partir de esos pequeños temblores una vida significativa, Ulrich consolida poco a poco la tesis del ensayismo, experimento que consiste en «vivir hipotéticamente»:

La voluntad de desarrollar su propia naturaleza le prohibía creer en lo acabado; pero todo lo que se le presentaba lo hacía como si estuviera acabado. El presintió: este orden no es tan fijo como se presenta; ninguna cosa, ningún yo, ninguna forma, ningún fundamento es seguro. Todo es captado en una transformación invisible, pero incesante. En lo inestable se sostiene más del futuro que en lo estable, y el presente no es más que una hipótesis de la que uno aún no se ha salido (p. 250).

De pronto, el narrador siente la necesidad de aclarar a sus lectores que Ulrich no es un filósofo. «Los filósofos son hacedores de violencia (*Gewalttäter*), que no tienen un ejército a su disposición, por lo que,

para someterlo, encierran al mundo en un sistema» (p. 253). Ulrich pensaba como un ensayista: «Un ensayo es la figura, única e inmutable, que asume en un pensamiento decisivo la vida interior del ser humano» (p. 253). Conviene aclarar, además, que se trata del ensayo y complementariamente de la poesía, porque no ocurre lo mismo con un tratado y ni siquiera con una novela. En palabras de Ulrich:

Es imposible separar los pensamientos de un libro de las páginas que lo rodean. [...] Deseo guardar silencio sobre las impresiones exactas, medibles y definibles; pero todos los demás conceptos, sobre los que apoyamos nuestra vida, no son otra cosa que símiles que se han dejado solidificar. [...] Cuando en la poesía simplemente eludimos lo que no nos cuadra, no hacemos otra cosa que restablecer el estado original de la vida (p. 574).

Ulrich alcanza la cumbre de su pensamiento —de lo que me gustaría llamar su formidable filosofía ensayística— en el ya mencionado capítulo 116, titulado «Los dos árboles de la vida y la petición de un secretariado general de la exactitud y el alma». Como vimos, ahí considera las tensiones entre literatura y realidad, entre símil y verdad, y destaca las dos actitudes fundamentales del comportamiento humano: la actitud basada en la exactitud y la basada en los símiles.

El papel de la imaginación en el desciframiento del símil es central en el pensamiento de Musil. La imaginación desafía a la realidad cuando configura el objeto de aprecio o desprecio de tal modo que se conmina a conocerlo y decide si lo hará vía el árbol de la exactitud o vía el árbol del símil. Apoyada en el árbol de la exactitud, la imaginación se transforma en razón y produce un entramado simbólico de reglas y valores socialmente compartidos, pero muertos desde su nacimiento, solidificados, ajenos a la ética. Apoyada, en cambio, en el otro árbol, la imaginación irrumpe en una emoción que asemeja una descarga eléctrica súbita, viva, intempestiva, que se instaura como aprecio o desprecio.

Es así como Ulrich y los demás personajes de Musil permiten imaginar la dinámica de la ética-estética. Enclavados en la necesidad social, surge en ellos una suerte de magnetismo que tiende a apartarlos de la sociedad. Una escena moral cualquiera —digamos, una madre que protege de la cárcel a su hijo mediante el asesinato de un testigo clave que lo inculparía— puede adquirir descarga ética positiva o descarga ética negativa, lo que se evidencia a través de una emoción. Si un individuo descarga desprecio, despreciará la escena sin que eso signifique que no haría lo mismo de hallarse en una circunstancia análoga a la de esa madre. Si otro o el mismo individuo descargan, en cambio, aprecio, apreciarán la escena sin que eso signifique que harían lo mismo por salvar a su hijo.

Las creencias morales o religiosas de esos individuos son sentimientos (*Gefühlsempfindungen*) y, en ese sentido, resultan irrelevantes. La ética-estética está hecha de emociones (*Gefühle*) y estas son «pre-ego-lógicas», exteriorizan la inercia vital que es solo consciente de hallarse adverbialmente situada: está ahí. En tanto condición de posibilidad de todo atributo, la emoción ético-estética es anterior al yo que busca reconocimiento. Su impacto ético se produce tras bambalinas, inmediatamente antes de salir al escenario social. Una vez en el escenario, involucra una amalgama de consideraciones prácticas, de circunstancias únicas y de peculiaridades biográficas irreproducibles.

Pero en la dialéctica de la emoción, el yo no está siendo afectado por el entorno, cosa que sí ocurre con el sentimiento. Estamos hablando aquí de lo que expresa la etimología latina de *emotio*: la composición del prefijo *ex* y el verbo *moveo* indica «salir o provenir del movimiento». Solo necesitamos precisar que no es un movimiento de procedencia externa que impacta en el sujeto (*Gefühlsempfindung*), sino más bien algo similar a la trayectoria de una ola, que implica una tensión dialéctica entre arrojamiento (*Geworfenheit*) y seguridad (*Geborgenheit*), es decir, un estar siendo lanzado como era de esperar que sucediese. Ahí la emoción es fronteriza, es el saberse arrojado desde el otro lado de la frontera,

pero instalado ya en las alineaciones armónicas del yo. Ahí se produce el encuentro tenso de imaginación y realidad, un encuentro que adquiere lo que Musil llama exhortación o requerimiento (*Aufforderung*), y que yo tiendo a comprender como desafío existencial.

El encuentro con el mundo desafía en la medida en que conmina a apreciar o despreciar absolutamente los objetos —lo que yace delante (ob) de la inercia vital, obstaculizándola, obstruyendo el despliegue. Esto es lo que para Musil importa en la ética: la calidad de nuestra confrontación con los obstáculos, que en el símil es la resistencia que encuentra la ola y la activación, en ese encuentro, de los polos magnéticos del objeto, una activación de la que depende la felicidad. Vista así, puede decirse que la ética-estética de Musil se ubica más allá del bien y del mal.

3. El descubrimiento

¿Está Musil proponiendo un simple «emotivismo» o puede todavía decirse que su concepción de la ética es, en algún sentido, racional? ¿Cuál podría ser ese sentido? Para hacernos una idea del rumbo que tomarán las cosas a partir de este punto, quizás convenga citar algo que dijo Musil sobre el vínculo de verdad y poesía: «Lo que a mí me importa es la energía pasional del pensamiento» (Dinklage, 1985, p. 574).

Si me preguntaran de qué trata *El hombre sin atributos*, diría que trata, por una parte, de la energía de la realidad, exógena y en curso de colisión con el individuo, desplegada hacia él desde los cuatro puntos cardinales, concentrada en el territorio enmarañado de la vida social, con sus innumerables conflictos. O tal vez sea mejor decir que la energía de la realidad semeja un océano sobre el que el sujeto emprende una travesía inevitable, ilusamente confiado en la seguridad que le brindan la exactitud de sus instrumentos. Pero, por otra parte, la novela trata también de «la energía pasional del pensamiento», que no es un lugar del mundo, pero que se focaliza e intuye en esa pequeña franja fronteriza que es la mente individual.

Sé que, en el fondo, todo esto es parloteo y por esa razón no insisto más. Para describir «la energía pasional del pensamiento» no arriesgaré el análisis de otro pasaje ni mucho menos la presentación de algún episodio de la novela de Musil, porque considero que esta última sería, en realidad, una tarea imposible. No podría narrar una historia porque en *El hombre sin atributos*, propiamente, no hay historias, ni siquiera hay una trama global que pueda reproducirse en unos pocos párrafos, sino más bien un sinnúmero de aforismos penetrantes, como este: «Ulrich aclaró: Si me permites reunir en una sola todas las artes, todas las formas de vida, todas las religiones, etc., entonces consideraría sin duda que nuestra existencia debería estar hecha enteramente ¡de literatura!» (Musil, 2001, p. 365).

En consecuencia, recurriré a un relato literario conocido, por completo ajeno a la novela de Musil, pero que por su brevedad permite intuir el sentido racional de la fusión de ética-estética. En este ejercicio confío estar mostrando, además, en qué veo consistir este peculiar método filosófico que este autor llamó «ensayismo».

Puesto que la primera versión de mi ensayo fue una conferencia que di en la universidad de los jesuitas, en esa ocasión elegí como objeto de mi análisis la historia bíblica de Rebeca. Aquí la retomo.

Narra el *Génesis* que cuando Abrahán era viejo mandó buscar entre las doncellas arameas una mujer para su hijo Isaac y fue escogida Rebeca. Después de un tiempo, Rebeca concibió dos mellizos, Esaú y Jacob. Y aquí destaco un primer episodio en ese mundo virtual. Fastidiada por las molestias del embarazo, Rebeca consultó al Señor y recibió esta respuesta: «Dos naciones hay en tu vientre, dos pueblos se separan en tus entrañas. Un pueblo vencerá al otro, el mayor servirá al menor» (Gen 25: 23).

Nótese que el oráculo no solo convierte a Rebeca en la antepasada de dos naciones, sino, además, como destaca Corinne Lanoir, le anuncia la inversión del orden esperado, el de la primogenitura, «rompe el orden familiar establecido y pone en marcha un relato que se desarrollará [...] a iniciativa de Rebeca y de Jacob» (2016, p. 20). Y, en efecto, nacieron,

Esau y Jacob, hijos mellizos de Rebeca. Esau fue el primero en salir del vientre y era velludo; Jacob salió cogido del pie de su hermano y era lampiño. Crecieron y las preferencias de Isaac fueron para Esau, su primogénito, y las de Rebeca para Jacob.

Viene, entonces, un segundo episodio destacable. Un día Esau volvía del campo con mucha hambre y Jacob estaba cocinando. Esau le pidió de comer y Jacob le dijo que le daría un plato: «si me lo pagas hoy con los derechos de primogénito» (Gen 25: 31). Como se recordará, el hambriento Esau vendió su primogenitura por un plato de lentejas.

Mencionemos todavía un tercer episodio que antecede al evento central. Pasó el tiempo y Esau se casó con dos mujeres hititas, quienes, al parecer, se llevaban muy mal con los suegros, porque el texto dice que: «Trajeron muchos disgustos a Isaac y Rebeca» (Gen 26: 35).

Arribo ahora al pasaje central, que cito completo:

Cuando Isaac se hizo viejo y perdió la vista, llamó a su hijo mayor: —Hijo mío. Contestó: —Aquí estoy. Él le dijo: —Mira, yo soy viejo y no sé cuándo voy a morir. Toma tus parejos, arco y aljaba, y sal al campo a cazarme algo; después me guisas un buen plato, como sabes que me gusta, y me lo traes para que coma, pues quiero darte mi bendición antes de morir. Rebeca entreoyó la conversación de Isaac con Esau, su hijo. Salió Esau al campo a cazar para su padre. Y Rebeca dijo a su hijo Jacob: —Acabo de oír a tu padre que hablando con tu hermano Esau le decía: «Tráeme caza y prepárame un guiso sabroso; comeré y después te bendeciré delante del Señor, antes de morirme». Ahora, hijo mío, escucha lo que te digo: Vete al rebaño, tráeme dos cabritos hermosos, y con ellos prepararé un guiso para tu padre, como a él le gusta. Se lo llevarás a tu padre para que coma, y así te bendecirá antes de morir. Jacob respondió a Rebeca, su madre: —Mira, mi hermano Esau es velludo, y yo en cambio, lampiño. A lo mejor al palparme mi padre descubre que soy un embustero y me atraería maldición en vez de bendición. Su madre le dijo: —Yo cargo con la maldición, hijo mío. Tú obedéceme, ve y tráemelos» (Gen 27: 1-13).

El desenlace es conocido y no conviene alargar más el relato. Lo que importa es ver que, desde la perspectiva de Musil, una cosa sería juzgar moralmente a Rebeca, cosa que haríamos sobre la base de reglas generales de conducta, y otra cosa muy distinta y mucho más reveladora sería apreciar o despreciar a Rebeca. El relato nos ha colocado en buena cuenta ante los dos árboles de la vida. En palabras de Lanoir:

El narrador omnisciente comparte lo que sabe con el lector y lo lleva a sentirse cómplice, con él, de Rebeca y Jacob frente a Isaac y Esaú, que no tienen el mismo nivel de información. El lector ve todo desde la perspectiva de los «impostores» y, por consiguiente, se ve impulsado a mirar más favorablemente a Jacob y a Rebeca. Es una historia que hace reír más a quienes se identifican con Jacob, frágil pero astuto, que a quienes se reconocen en la descendencia de Esaú, fuerte pero tosco (2016, p. 24).

Los descendientes de Esaú son los amantes de la lógica de la exactitud, conocen y divulgan las reglas que la convivencia social ha establecido y, bajo el principio de la formalidad, están siempre dispuestos a acatarlas y a exigir que los demás las acaten también. Los universos simbólicos de esas reglas morales pueden variar, desde una sensibilidad arcaica que valora la primogenitura, pasando por una sensibilidad más victoriana que diga: «no es elegante escuchar las conversaciones ajenas», hasta la exigencia más reciente del derecho a la privacidad. Pero ¿qué interés podría tener para el lector del *Génesis* un personaje como Rebeca si el lector asumiese, desde sus propias categorías simbólicas, que simplemente era, por decirlo así, una mujer chismosa y tramposa? Si el personaje bíblico Rebeca ha de significar éticamente algo, tiene que producir una emoción. Para Lanoir, Rebeca tiene que «hacer reír» y eso concuerda en gran medida con mi propia lectura, pues lo cómico tiene la propiedad de desestabilizar la propia moral, la moral del entorno social y la moral del lector. Lo cómico pone en crisis el simbolismo prevalente y desafía la imaginación.

Es desde el árbol de la comedia que Rebeca cobra altura. Ella no puede ser simplemente una mujer buena o mala. Si se analizan con cuidado sus circunstancias, notamos que el Señor le dijo en el primer episodio que el pueblo de Esaú serviría al pueblo de Jacob y esto produjo en ella una emoción —yo diría una conmoción— debido al protagonismo que se le asignaba al oráculo en la vida personal. En el segundo episodio, el propio Esaú cumplió con el designio del Señor al vender su primogenitura, hecho que reforzó la emoción de Rebeca frente a su propio destino. Y el tercer episodio destaca la pureza del pueblo de Jacob en contraste con la descendencia hitita de Esaú, lo que reafirma el papel superior de la mujer en la cultura aramea. En la mente de Rebeca, todo cuadra perfectamente: «Notemos que, en esta tradición del Norte, es Rebeca la que evalúa, toma la iniciativa y da los consejos: ya había tenido un mal presagio con la lucha de los hijos en su seno y había ido a “consultar” a YHWH (un término técnico poco utilizado con una mujer como sujeto)» (pp. 24-25).

La emoción de aprecio al oráculo configura a Rebeca como Rebeca, por lo que solo podía haber hecho lo que hizo: mantenerse fiel a su destino; engañar a Isaac; inducir a Jacob a que mienta; configurar el futuro de su hijo menor en la forma prometida. Desde una perspectiva simbólica, uno se inclina a calificar moralmente la conducta de Rebeca: inaceptable, contraria a las reglas universales de la vida civilizada, una antiheroína. Pero el relato mitológico no concierne a la moral. Desde la perspectiva de la imaginación, que es donde habita Rebeca, sus acciones se encumbran como un acto libre, de autocreación, decididamente original. Rebeca no sería Rebeca si hubiese dejado que Esaú fuese bendecido. Y lo más importante es quizás esto: Jacob no habría llegado a ser Israel si Rebeca no hubiese cargado con la maldición.

Ahora bien, Rebeca —si es que hace falta recordarlo— no es una persona de carne y hueso. Es un personaje mitológico, un personaje de la literatura, como lo son Esaú, Jacob y el propio Yahvé. Y como lo es Ulrich. ¿Qué significa para el personaje mitológico Rebeca cargar

con la maldición? En mi interpretación, hecha desde la perspectiva de Musil, que personajes literarios como Rebeca o Ulrich carguen con la maldición significa que son ellos los que, en lugar de nosotros, exploran lo posible y deciden realizar lo que, desde la óptica de la convención, se identifica con el mal moral. Esto, según mi comprensión de Musil, significa que la literatura —incluida la mitología— busca la verdad; y según mi comprensión de Wittgenstein, que el método filosófico es terapéutico.

Aquí quizás topamos el punto filosóficamente más denso de mi ensayo: «la unidad dialéctica de la totalidad originaria» que Musil postula y que en el pasaje bíblico se oculta tras la figura del Señor y su vaticinio. Puesto que las acciones de Rebeca no se juzgan desde las leyes del derecho ni las normas de la moral, no son ni buenas ni malas, no conciernen a la necesidad de la vida en sociedad, no dependen de alguna regla que la razón haya formulado, sino solo de la contingencia de la imaginación. Cuando una acción real —la que realiza una persona de carne y hueso— se juzga desde la necesidad del discurso simbólico, bajo el requisito irrenunciable de la formalidad, la moral castiga y premia las acciones realizadas y prefigura el orden de las acciones futuras. En ese ámbito de juego, las cosas no pueden ser de otro modo sin arriesgar sanción y la libertad del sujeto autónomo se muestra como una ilusión. Pero si la acción se contempla desde la contingencia del evento imaginado, es decir, desde el nervio oculto de la literatura, nos abrimos a las lecturas posibles de lo posible y entonces la ética transita hacia un reino de libertad que no cae bajo ninguna normatividad aparte de la lógica.

Comprendido así, en ese reino de la libertad lo absoluto y lo necesario no coinciden. Parece una contradicción postular la libertad en un contexto en el que el sujeto está en buena cuenta atado a su destino. Pero tal vez no sea una contradicción lógica sino dialéctica. Si, siguiendo a Orlando Patterson (1991, p. 28), distinguimos tres formas de comprender la libertad: a) la libertad soberana, entendida como

aquella abstracción según la cual un individuo no enfrenta ninguna restricción en absoluto para la realización de su voluntad; b) la libertad cívica, configurada en la realidad social por las restricciones de la moral y el derecho a las pretensiones soberanas de las voluntades individuales; y c) la libertad personal, que se despliega como la confrontación dialéctica de las dos anteriores, es decir, una voluntad de soberanía individual que, en el mejor de los casos, se autodetermina como racionalidad cívica (*Moralität*) o como simple sociabilidad (*Legalität*), entonces la pregunta que cae bajo su propio peso es esta: ¿cuál es el lugar, dentro de ese esquema tripartito, de la libertad de Rebeca o de Ulrich?

Es evidente que no se trata de la libertad cívica y se comprende sin dificultad que tampoco puede ser la libertad soberana, porque la soberanía se define como la posición irreal de no tener ninguna otra voluntad por encima ni a la par de la propia. Se sigue entonces que se les ha de ubicar en el esquema como libertades personales. En el caso de Rebeca, la libertad personal está seducida por la voluntad soberana del Señor, y el caso de Ulrich solo difiere del de ella porque Ulrich no llama «Señor» a la voluntad que seduce su libertad personal.

Bien se podría decir que él mismo [Ulrich] habría querido ser como un príncipe o un señor del espíritu: ¡¿Y quién no?! Es tan natural que se considere al espíritu como lo más alto, aquello que todo lo gobierna. [...] En relación con cualquier cosa, el espíritu es lo más amplio. El espíritu de la fidelidad, el espíritu del amor, un espíritu varonil, un espíritu cultivado, el gran espíritu del presente; queremos realzar el espíritu de esto y de lo otro, y queremos desplegar nuestro movimiento en el espíritu [...]. Uno puede leer a los poetas, estudiar filosofía, comprar cuadros y participar en tertulias nocturnas. Pero, ¿es espíritu lo que ahí se gana? Concedamos que sí lo ganamos. ¿Pero lo poseemos? ¡Este espíritu está tan atado a la forma casual de su aparición! Atraviesa al ser humano que quiere asimilarlo y deja apenas una leve sacudida (Musil, 2001, p. 152).

Vuelvo ahora sobre el ensayo de Musil que mencioné al inicio. Publicado en 1925, en *Der Neue Merkur*, con el título *Ansätze zur neuer Ästhetik. Bemerkungen über eine Dramaturgie des Films (Enfoques para una nueva estética. Observaciones sobre una dramaturgia del cine)*. En él, Musil pretende responder a la pregunta qué es el arte a partir de una revisión de las ideas del dramaturgo húngaro Béla Balász (1884-1949) sobre el cine. El cine, pensaba Balász, les ha otorgado a los seres humanos un nuevo órgano sensorial (*Sinnesorgan*) que, a diferencia de la literatura, les permite leer ahora también y por primera vez el rostro humano. Lo que vemos en la pantalla es el yo irracional de los personajes, otorgado a nuestra percepción bajo una modalidad que la literatura, en cualquiera de sus formas, sería incapaz de ofrecer. «Aquí —cita Musil a Balász— el espíritu se plasma inmediatamente en cuerpo, sin palabras, visible» y Musil sabe que no se refiere con esto solo al organismo biológico (Nübel, 2006, p. 232), sino al ser humano corporal que había sido relegado al olvido por la cultura conceptualista moderna.

El contraste que Musil quiere destacar en los *Ansätze* es el mismo que desarrollará después en *El hombre sin atributos*, con la ventaja que, en el ensayo, es bastante más claro y explícito. Por una parte, está el ser humano concebido por la cultura moderna sin rostro, invisible, normalizado en sus vínculos con el mundo, los demás seres humanos y su propio yo. Es el hombre colmado de los atributos que lo hacen hombre: espíritu apetitivo de guerra y conquista; espíritu cuantitativo de cálculo y medida; pensamiento positivista, causal y mecánico; mente gobernada por las posibilidades que le ofrecen el dinero y el poder. Pero también es posible concebir al hombre de otra manera, que Musil llama «la otra condición».

La otra condición del espíritu es, para Musil, «la condición del amor [...], del bien, de la renuncia al mundo, de la contemplación, de la observación, de la aproximación a Dios, del éxtasis, del abandono de la voluntad, de la iniciación» etc. que pertenecen

a los campos de la religión, la mística, la ética, la erótica, sin que sin embargo coincida con ellos. Es una condición de vivencias de la más alta calidad, una condición «de pura actualidad y excitación» que en todos los casos es vivencia compartida, aunque no pueda ser descrita adecuadamente y mucho menos traducida a la condición normal (2006, p. 233).

Tanto Musil como Wittgenstein usan la palabra «mística» para referir a un ámbito de la existencia que escapa por completo no solo a las normas, sino a la normalidad, y que elude, asimismo, una comunicación basada en conceptos. Esta contrariedad entre mística y razón conceptual, que inhibió a Wittgenstein en el *Tractatus*, se le presentó a Musil como un desafío dialéctico. La superación (*Aufhebung*) de esos términos opuestos lo condujo a presentar a Ulrich no como un anarquista con aspiraciones de soberanía que se confronta con la moral y el derecho, sino como un místico que se confronta con una voluntad soberana frente a la cual la suya no se rinde, pero le brinda reverencia.

Con lo cual llegamos a un *dictum* enigmático de Musil, que nos devuelve a nuestro punto de partida: «Racionalidad y mística son los polos del tiempo» (Dinklage, 1985, p. 574). A su experimento novelístico *El hombre sin atributos* Musil lo llamó «una expedición espiritual en el reino de las posibilidades» (1985, p. 576) y para vincular ese experimento con la mística, propongo interpretar el mensaje final de la novela como el descubrimiento de que la libertad personal es la emoción del hombre que se ha liberado momentáneamente de sí mismo. Y digo que se trata de una liberación por lo general momentánea porque, como lo recuerda McBride, si bien la experiencia permanente de lo místico no es imposible, requeriría, sin embargo, de un desorden psicológico y alienación de la realidad ordinaria que, dentro de los límites de la cordura, solo se suele dar en momentos inefables de raptó y extrañamiento (2006, pp. 105-106).

4. El juego

El marco antropológico de la filosofía de Musil distingue dos condiciones espirituales: la propia condición y la otra condición. En mi comprensión de esta diferencia, la propia condición es la afirmación del yo en el escenario público. La identidad construida desde la propia condición es la tendencia de los seres humanos a verse y quererse a sí mismos desde y en el reconocimiento recibido. En cambio, la otra condición, que como posibilidad está en todos los seres humanos, es exhibida por Ulrich como una crisis del yo, algo así como una enajenación, una salida de sí mismo, una liberación ocasionada por eventos que poseen la fuerza del acontecimiento, capaces de quebrar la identidad que se proyecta al entorno.

Según Bence Nanay lo más importante del concepto «la otra condición» es que se trata de un sinónimo de experiencia estética. En su opinión, el juego implicado en su uso no solo separa lo estético de la moral convencional, sino que retorna a ella para transformarla.

Este es un aspecto más bien inexplorado del pensamiento de Musil, pero si es verdad que la moralidad real solo es posible desde la «otra condición» [...], entonces se sigue algo más fuerte que el particularismo moral: a saber, que la moralidad presupone que asumamos que la otra persona no es intercambiable (2013, p. 9).

Esto querría decir que, si Rebeca hubiese tenido un sentido de la posibilidad gobernado por la propia condición, delineado por su educación moral, su mundo simbólico hubiese arrojado ante ella un sistema fijo de posibilidades de acción, las únicas que quedaban abiertas a partir de aquella conversación secreta que escuchó. Como resultado de acciones perfectamente previsibles, Rebeca habría actuado «normalmente» y sería intercambiable con cualquier mujer en situación similar.

Cuando el oráculo cayó sobre Rebeca como cae una piedra en el agua, produjo ondulaciones en su ser que le permitieron verse a sí misma

a la vez en la propia y en la otra condición. El símil no es un desdoblamiento sino la posibilidad de verse uno a sí mismo desde distintos puntos de un mismo continuo. Colocada en el punto de la onda que llamamos «la otra condición», Rebeca se libera de sí misma, escapa del dominio que sobre sí ejercía la única visión que hasta entonces tenía de sí, con lo cual pasa «al otro polo del tiempo». Siguiendo la interpretación de Nanay, se podría decir que, en ese momento no intercambiable, Rebeca se convirtió en la mujer sin atributos.

En *El hombre sin atributos* Musil se esfuerza por hacernos ver que el verdadero sentido de la posibilidad demanda que la persona comprenda que todo en el mundo es contingente y que cada acontecimiento, debido a ello, producirá una emoción de aprecio o de desprecio paradójicamente contingente y absoluta a la vez. Contingente porque bien podría no darse; absoluta porque, una vez que acontece, reconfigura al yo desde la otra condición y le impide volver a verse solo desde un único punto habitual del continuo que es él mismo.

Retorno aquí al punto 6.421 del *Tractatus*: «Es claro que la ética no se deja expresar. La ética es trascendental. (Ética y estética son uno)» y aventuro una posible correlación con Musil. Lo bello y lo feo, lo decente y lo obsceno, lo agradable y lo desagradable, lo racional y lo místico no se dejan expresar desde sus contrarios. Si usamos el símil de los polos magnéticos, los polos están a la espera de resolver sus cargas sobre los objetos que la persona enfrenta, cargas que son necesariamente opuestas. Si usamos el símil de las ondas, las partículas más distantes entre sí parecerían demandar una atención excluyente. El continuo llamado Wittgenstein parece más focalizado en el árbol de la exactitud (al menos cuando escribió el *Tractatus*) que en el árbol de las similitudes; y a pesar de que intuye el carácter trascendental de la condición mística, esa descarga emotiva no parece impactarle del mismo modo en que impacta a Musil.

Vistas de esa óptica, ética y estética acontecen en la otra condición, son vivencias que descentran al yo respecto de sí mismo, cuyo

impacto es circunstancial, inestable, variopinto, pero irreversible. Si nos preguntáramos aquí por la «justificación racional del acto ético» así comprendido, veríamos que es una pregunta completamente fuera de lugar. Ulrich y Rebeca me permiten afirmar que las emociones éticas son no-reflexivas, aunque siempre conscientes; no son objetos del entendimiento, sino de un estado espiritual llamado por Musil «la otra condición». El juego ahí consiste en verse la persona a sí misma desde su propio polo opuesto, liberada de la normalidad impersonal mediante el libre ejercicio de su imaginación. Pero —y esto hay que subrayarlo con cierto énfasis— para acceder a la otra condición hay que lograr la difícil hazaña de carecer de atributos; hay que lograr quebrar la identidad afincada en la propia condición.

Convertirse en la mujer y el hombre sin atributos hace que la palabra «mística» conserve, en este nuevo uso, la misma función de autonegación que tiene en su uso teológico clásico. Así formulada, en última instancia, la justificación racional de la ética-estética proviene del mismo principio que justifica la mística: la radical descentralización del yo, incluso, se diría, la total disolución del sujeto-sustancia.

Permítaseme cerrar mi ensayo con una nueva mención de Rebeca. El evento transformador en su vida, lo que la convierte en Rebeca, aconteció durante su embarazo. Entonces irrumpió una emoción que la descentró, que le otorgó una perspectiva que no estaba prefigurada ni por su educación ni por su pasado ni por su presente. En mi paráfrasis, la energía de la realidad, que bien podríamos llamar Yahvé o el destino, le dijo a Rebeca: «dos condiciones hay en los seres humanos, que son como dos árboles que se separan en el individuo. Una condición vencerá a la otra, el árbol de la exactitud servirá al árbol de la emoción». Una vez que el destino le donó esa nueva perspectiva de sí misma, Rebeca fue inmediatamente atraída por la energía pasional que Musil llama «del pensamiento». La mística es pensamiento, pero no puede estar gobernada por un proceso racional de normalización, sumiso al simbolismo imperante sin dejar de ser mística.

Sostenida en una racionalidad que podríamos llamar «no-sustancialista», la ética-estética de Musil demanda una nueva comprensión del espíritu y otra forma de pensar la existencia. ¿Flotaba algo análogo en la mente de Wittgenstein? Si se puede comprender la imagen futura de Musil como un pensar desde el advenir, ¿sería provechoso seguir esa pista y estudiar la comprensión que Wittgenstein tiene de la imagen como modelo de la realidad? ¿Concuerdan estos autores en que el advenir es el *pathos* de la existencia, aquello que sucede sin que la voluntad humana pueda hacer nada con sentido, salvo transmutar la propia identidad?

La opacidad de mis preguntas finales me devuelve (siempre ilusionado) a la relectura de esta gran novela que, al cierre de este ensayo, cito así:

Ulrich explicó que, en su opinión, la educación solo es la introducción en lo presente y lo dominante, el resultado de precauciones no planificadas. Por lo que, si se quiere ganar espíritu, uno debe convencerse sobre todo de no tener un espíritu. El llamó a eso una convicción moral en el sentido grande del término, es decir, enteramente abierta, experimental y poética (Musil, 2001, p. 365).

Bibliografía

- Arslan, Cüneyt (2014). *Der Mann ohne Eigenschaften und die Wissenschaftliche Weltauffassung. Robert Musil, die Moderne und der Wiener Kreis*. Viena: Springer-Verlag.
- Baker, Gordon (2004). *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects: Essays on Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.
- Dinklage, Karl (1985). Robert Musil (1880-1942). En *Traum und Wirklichkeit. Wien 1870-1930* (pp. 572-577). Viena: Verlag der Museen der Stadt.
- Dittrich, Andreas (2006). Schweigen, wo man nichts zu sagen hat? Sprachanalyse in Ludwig Wittgensteins Tractatus logico-philosophicus und Robert Musils Der Man ohne Eigenschaften. *Zeitschrift für Germanistik*, 16(3), 537-554.
- Döring, Sabine (2013). What Is an Emotion? Musil's Adverbial Theory. *The Monist*, 97(1), 47-65.

- Glock, Hans-Johann (2010). *Wittgenstein-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Innerarity, Daniel (2011). *La filosofía como una de las bellas artes*. Barcelona: Ariel.
- Janik, Allan & Stephen Toulmin (1974). *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus.
- Lanoir, Corinne (2016). *Jacob, el otro antepasado*. Traducción de José Pérez Escobar. Edición digital: Verbo Divino.
- McBride, Patricia C. (2006). *The Void of Ethics. Robert Musil and the Experience of Modernity*. Evanston: Northwestern University Press.
- Mejovšek, Gabi (1985). Traum und Wirklichkeit. Gedanken zu Musil und Emerson. En *Traum und Wirklichkeit. Wien 1870-1930* (pp. 578-581). Viena: Verlag der Museen der Stadt.
- Musil, Robert (2001). *Der Mann ohne Eigenschaften*. Volúmenes 1 y 2. Hamburgo: Rowohlt.
- Nanay, Bence (2013). The Dethroning of Ideocracy: Robert Musil as a Philosopher. *The Monist*, 97(1), 3-11.
- Nübel, Birgit (2006). *Robert Musil. Essayismus als Selbstreflexion der Moderne*. Berlín: Walter de Gruyter.
- Nyíri, Kristóf (1977a). Musil und Wittgenstein. Ihr Bild vom Menschen. *Conceptus*, 11(28-30), 306-314.
- Nyíri, Kristóf (1977b). Zwei geistige Leitsterne. Musil und Wittgenstein. *Litertarur und Kritik*, 113, 167-179.
- Patterson, Orlando (1991). *La libertad en la construcción de la cultura occidental*. Santiago: Andrés Bello.
- Sattler, Barbara (2013). Contingency and Necessity: Human Agency in Musil's «The Man Without Qualities». *The Monist*, 97(1), 86-103.
- Schökel Luis Alonso & Juan Mateos (eds.) (1993). *Nueva biblia española*. Madrid: Cristiandad.
- Wittgenstein, Ludwig (1984a). *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Werkausgabe*. Volumen 3. Frankfurt: Suhrkamp.

- Wittgenstein, Ludwig (1984b). *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe*. Volumen I. Frankfurt: Suhrkamp.
- Wuchterl, Kurt (2001). Ludwig Wittgenstein. Sprachanalyse un Therapie. En *Grosse Philosophen. Mit einer Einleitung von Andreas Graeser* (pp. 715-729). Darmstadt: Primus.

Filosofía como «trabajo en uno mismo»: algunas propuestas

Eduardo Fernandois

Pontificia Universidad Católica de Chile

1

Algunas citas para comenzar:

Todos los hombres son filósofos porque de una manera u otra todos adoptan una actitud frente a la vida y la muerte (Popper, 1986, p. 211).

La voluntad de vida filosófica [surge] cuando el individuo de repente despierta, se estremece y se pregunta: ¿qué soy?, ¿qué estoy dejando de hacer?, ¿qué debo hacer? (Jaspers, 1953, pp. 99 ss.).

Si el estudio de la filosofía tiene algún valor para los que no se dedican a ella, es solo un efecto indirecto, por sus efectos sobre la vida de los que la estudian (Russell, 1983, p. 129).

No hay sino un problema filosófico realmente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía (Camus, 2012, p. 17).

Deseo ponerme muy cerca de la vida —lejos del gabinete de estudio— a contemplar cómo transcurre lo efímero, lo cotidiano, en el seno de lo eterno; o cómo lo aparentemente sin sentido, de repente, muestra algo de lo que dice. Estar atento y anotar. Ese, el oficio en que me veo más a gusto (Giannini, 1981, p. 9).

Aunque los nombres de Popper, Jaspers, Russell, Camus y Giannini nos llevan a pensar espontáneamente en proyectos filosóficos hartamente dispares, las citas parecen apuntar a un ámbito compartido. No resultaría plausible asociar el aire de familia que las acerca con el mero hecho de que sus autores fuesen hijos del siglo XX. Después de todo, el parecido de familia se advierte también en autores modernos e, incluso más, en filósofos de la Antigüedad¹. Las cinco citas, a las que cabría agregar las de muchos otros pensadores —desde Sócrates y Platón hasta Sartre y Foucault, pasando por Montaigne, Rousseau, Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche—, lo mismo que aquellas de Wittgenstein que comentaré más adelante, configuran el marco general en que se inscriben estas reflexiones. Digamos por ahora, y no menos generalmente, que su asunto se relaciona con aquella actitud que deja entrever la fórmula wittgensteiniana recogida en el título —filosofía como «trabajo en uno mismo»—, pero también, y más allá de Wittgenstein, con una concepción de la filosofía que autores como Hadot, Foucault y Böhme, entre otros, han querido visibilizar bajo la divisa de una filosofía como forma de vida y a la que también apunta Cavell cuando aborda la relación entre filosofía y autobiografía. Acaso las mismas cinco citas sean, a la vez, ocasión propicia para confesar de entrada que no me centraré aquí en uno o varios «métodos» filosóficos (tampoco en un supuesto método wittgensteiniano²), sino en cierto talante, uno al que también le es propio un estilo, «un tono de filosofía» (Cavell, 2002). Hacia el final intentaré mostrar por qué nada de ello representa una abierta falta de respeto a los organizadores de un coloquio que nos convoca

¹ El lector podrá hallar en Miller (2011) y Hadot (1998, 2006 y 2009) numerosas citas que sustentan la tesis de que tanto la idea como la práctica de la filosofía como forma de vida no se presentan únicamente en la filosofía antigua, sino que atraviesan la historia toda de la filosofía occidental.

² Sobre la inconveniencia de atribuir a Wittgenstein un método particular, véase Oyarzún (1990).

a reflexionar sobre metodologías filosóficas, que no sobre actitudes, estilos o formas de vida³.

2

Gernot Böhme, filósofo alemán contemporáneo cuya fama real se halla por desgracia debajo de la merecida, ha identificado en diversos lugares tres modos de filosofar⁴. Él habla de: a) filosofía como ciencia (*Wissenschaft*), b) filosofía como sabiduría del mundo (*Weltweisheit*) y c) filosofía como forma de vida (*Lebensform*). Sin alterar para nada los respectivos contenidos, y en un intento de acercar la terminología a usanzas lingüísticas actuales y nuestras, modificaré los dos primeros rótulos. Hablaré de: a) filosofía académica, b) filosofía mundana y c) filosofía como forma de vida, siguiendo aquí, sí, al autor alemán.

Los dos primeros modos de filosofar presentados por Böhme y aquí rebautizados evocan notoriamente la distinción kantiana entre un concepto escolástico o académico (*Schulbegriff*) y un concepto mundano (*Weltbegriff*) de filosofía⁵. Según el concepto escolástico, la filosofía intenta constituirse, tal como la ciencia, en «un sistema de conocimiento

³ Este artículo es una versión corregida y ampliada de una conferencia que ofrecí en la PUCP con ocasión del Coloquio Internacional *La filosofía y sus métodos. Sobre las diversas metodologías filosóficas: naturaleza, diversidad, complementariedad e incommensurabilidad* (del 31 de agosto al 2 de setiembre de 2016). Si bien no conservo estrictamente el estilo de la presentación oral, me interesa mencionar aquí, y luego al final, el contexto en que la primera versión del texto tuvo su origen. Aprovecho esta nota para agradecer a mis colegas y amigos Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla, organizadores del evento.

⁴ Para todo lo que sigue véase Böhme (1994, pp. 13-30). El tema es abordado también en una entrevista (1999).

⁵ *Weltbegriff* es traducido a menudo por «concepto cósmico», en parte, seguramente, porque el propio Kant agrega en un paréntesis la expresión latina *conceptus cosmicus*. Sin embargo, «concepto mundano» me parece una alternativa más interesante debido a las innegables resonancias del adjetivo: lo mundano es lo cotidiano, lo social, lo profano, lo histórico, lo político, en definitiva, todo aquello en lo que, a contrapelo de una supuesta pureza académica de la filosofía, nos ensuciamos un poco las manos.

[...] sin que se tenga otro fin que la unidad sistemática de ese saber» (Kant, 2009, p. 717). Si ponemos entre paréntesis el énfasis tan kantiano en la sistematicidad, cabe hablar de una disciplina universitaria, una entre otras, al servicio de una tarea cognoscitiva desarrollada de acuerdo a determinadas exigencias de rigor y objetividad. Entre los tres modos de filosofar, la filosofía académica es seguramente la que hoy resulta más fácil de identificar: piénsese en prácticas e instituciones como la docencia, la investigación, los congresos, las sociedades filosóficas, las revistas especializadas, la revisión por pares (*peer review*) y un largo etcétera. Se trata, en fin, de aquella filosofía que primero estudiamos en una universidad y que algunos, luego, practicamos profesionalmente.

Por su parte, el concepto mundano de filosofía considera, en una formulación del propio Kant, «lo que necesariamente interesa a cada cual» (2009, p. 718). Si ponemos esta vez entre paréntesis el énfasis tan kantiano en la necesidad, cabe hablar de las preguntas y encrucijadas que marcan una época determinada, de los retos y avatares de una sociedad⁶. Se cultiva la filosofía mundana, por ejemplo, cuando uno de nosotros escribe una columna de prensa acerca de educación, medio ambiente, justicia social o derechos humanos (aunque no siempre resulte fácil discernir si se escribe la columna como filósofo o simplemente como un ciudadano más o menos informado). Un ejemplo cercano: en agosto de 2016 fuimos testigos en Chile de una verdadera avalancha de cartas, declaraciones y entrevistas en las que se enfatizaba la importancia de conservar, y en lo posible aumentar, la presencia de la filosofía en nuestras escuelas, todo esto a propósito de la propuesta del Ministerio de Educación de eliminar la asignatura correspondiente.

⁶ Además del «necesariamente» (*notwendig*), Kant se vale, en el pasaje, de la expresión «fines esenciales de la razón humana» (2009, pp. 717 ss.). El hecho de que en la descripción de Böhme no figuren nociones de este tipo carece aquí de mayor relevancia, no siendo su intención —tampoco la mía— reproducir fielmente a Kant. Solo se trata de apoyarse en algunas de sus formulaciones con el fin de bosquejar un concepto de filosofía que, primero, sea suficientemente distinto de otros dos y, segundo, resulte reconocible en la actualidad.

El ejemplo sirve de paso para ilustrar el hecho de que a la filosofía mundana los temas suelen venirle sugeridos desde afuera, desde la sociedad, mientras que la filosofía académica encuentra habitualmente los suyos en el seno de una comunidad disciplinar, en el quehacer e intereses propios una determinada *scientific community*.

3

La filosofía como forma de vida, ya está dicho, será aquella que nos ocupará fundamentalmente en todo lo que sigue. Con el fin de elucidar lo que pueda hallarse involucrado hoy en este tercer concepto de filosofía me detendré, primero, en el caso de Wittgenstein, con el objetivo de pensar, luego, en nuestra situación actual. Pero vayan antes un par de indicaciones introductorias basadas en trabajos de Pierre Hadot, autor imprescindible respecto de esta materia. Con una erudición que sorprende porque no apabulla, el filósofo francés nos muestra fehacientemente que, en la Antigüedad, la filosofía constituía ante todo un estilo de vivir y no un discurso o teoría. O un discurso, sí, pero puesto al servicio de un cierto modo de vivir, con el que habría que asociar ideales filosóficos —de vida— tales como la *ataraxia*: serenidad de espíritu, ausencia de turbación; la *autárkeia*, ese estado de autosuficiencia o libertad interior en que el yo depende únicamente de sí mismo; y un ideal que Hadot valora de un modo especial y denomina «conciencia cósmica»: el saberse parte de un todo humano y cósmico, «la dilatación del yo en la infinitud de la naturaleza universal» (2006, p. 238). Desde Platón y su academia hasta el neoplatonismo posterior a Plotino, pasando por todas las escuelas helenísticas y romanas, el filósofo antiguo se dirige a su auditorio no tanto para brindarle «información», sino apuntando primariamente a su «formación» por medio, a menudo, de una «transformación». En el contexto de esta exhortación a un estilo de vida filosófico adquieren relevancia decisiva los llamados «ejercicios espirituales» (el rótulo es hadotiano y su elección es justificada en Hadot, 2006, pp. 23-25

y 2009, pp. 144-146⁷), esto es, una serie de técnicas y prácticas que han de contribuir a generar precisamente un cambio de vida y asegurar luego su continuidad. Ahí están, por ejemplo, la concentración exclusiva en el momento presente, la mirada sobre nuestras vidas como desde lo alto, la apertura de la conciencia para saberse y sentirse parte del cosmos, la meditación intensa y reiterada en torno a principios de vida fundamentales, el examen de conciencia (a menudo por escrito), entre otros muchos ejercicios⁸. En suma, de acuerdo a este tercer modo de practicar la filosofía se trata de formarse como ser humano e intentar vivir de acuerdo a una disposición que amerite ser caracterizada como filosófica. El propio Hadot sintetiza el planteamiento, echando mano de la distinción estoica entre discurso filosófico y filosofía. Según los estoicos, el discurso filosófico contemplaba tres partes: la física, la ética y la lógica. Pero la filosofía propiamente dicha

no consiste tanto en una teoría dividida en partes como en una actividad exclusiva dirigida a “vivir” la lógica, la física y la ética. No se teoriza entonces sobre lógica, es decir, sobre hablar y pensar correctamente, sino que se piensa y se habla bien, no se teoriza sobre el mundo físico, sino que se contempla el cosmos, ni tampoco se teoriza sobre la acción moral, sino que se actúa de manera recta y justa» (2006, p. 238).

He ahí entonces los tres conceptos de filosofía propuestos por Böhme en conformidad con sendos modos de practicarla. En mi opinión, la distinción tripartita refleja en buena medida nuestra propia

⁷ En complemento de lo ahí señalado por este autor, yo enfatizaría que una asimilación de lo espiritual a lo religioso carece, sobre todo hoy, de sustento. Uno puede involucrarse en innumerables actividades de corte espiritual (leer poesía, pensar en la vida, ver cierto tipo de cine, conversar con otros sobre cuestiones últimas, mirar el techo, componer una canción, etcétera), sin que ninguna de ellas connote necesariamente una propensión religiosa.

⁸ Sobre el tema de los ejercicios espirituales pueden revisarse largos pasajes en Hadot (1998, 2006 y 2009).

experiencia con la filosofía y ese solo hecho constituye su principal justificación. Quienes de algún modo nos dedicamos a la actividad filosófica registramos en nuestra vida concreta y cotidiana las tres dimensiones: académica, mundana y vital. Resulta innegable que esta última es percibida en la actualidad con menor nitidez que las otras dos, pero a más tardar cuando caen en nuestras manos citas como las cinco del inicio (y son tantas más!), la dimensión vital de la filosofía se nos vuelve interpelación real o interrogación inquietante al menos. Los tres conceptos de filosofía dan cuenta de realidades y desafíos vividos día a día y de un modo palpable. Es principalmente por eso que le tomé simpatía a Böhme, cuando hace ya unos cuantos años me topé con una entrevista en que se explayaba sobre estos asuntos (1999).

4

Teniendo como telón de fondo las cinco citas del inicio, la distinción tripartita de Böhme y las notas preliminares, apoyadas en Hadot, sobre una filosofía como forma de vida, paso ahora a Wittgenstein. Hay más de una observación suya que resultaría pertinente destacar en nuestro contexto, pero me detendré fundamentalmente en la que me sirvió para titular este artículo. La leemos en *Aforismos. Cultura y valor*:

En realidad, el trabajo filosófico es [...] más bien el trabajo en uno mismo. En la propia comprensión. En la manera de ver las cosas. (Y en lo que uno exige de ellas.) (2007, p. 55)⁹.

⁹ Mi traducción de esta cita es más pegada al original alemán que la de Elsa Cecilia Frost. Sin pretensión de exhaustividad consigno a continuación un puñado de observaciones de Wittgenstein que, además de las referidas en el texto principal, cabría tener en cuenta en el marco de una reflexión como la presente: «[...] mi experiencia *par excellence* [...] Creo que la mejor forma de describirla es decir que cuando la tengo *me asombro ante la existencia del mundo*» (1989, p. 38; las cursivas son mías). «La alegría por mis pensamientos es la alegría por mi propia y extraña vida. ¿Es alegría vital?» (2007, p. 63). «La solución a los problemas que ves en tu vida es vivir en tal forma que desaparezca lo problemático» (p. 70). «Paz en los pensamientos. Esta es la anhelada

El escueto comentario data de 1931. Si tenemos en mente su trayectoria filosófica completa, podríamos decir que Wittgenstein lo escribió justo a mitad de camino. No poca evidencia textual permite, además, asumir que se trata de una idea que el autor abrigó sin vaivenes ni fisuras a lo largo de todo su desarrollo intelectual.

Es curioso lo que nos sucede a veces con ciertas citas. A mí me pasa con esta en particular, que leo desde hace años, sin que hasta hace poco me dijera nada en especial. Y aunque me quedaba cada vez con la ingrata sospecha de estarme perdiendo de algo valioso, no tenía otra opción que dejarla pasar, por no «decirme» nada. A esta situación en que un escrito no nos habla o interpela se aplica bien «otra» observación que Wittgenstein formula en un contexto diferente: «Y aquello solo podría decirme algo, si yo viviese totalmente de otra manera» (2007, p. 79). Para que el pasaje sobre la filosofía como trabajo en uno mismo nos diga algo, quizás —quién sabe— tengamos que empezar, al mismo tiempo, en algún sentido, a vivir de otra manera.

5

Son varios los aspectos de la fórmula «trabajo en uno mismo» en los que conviene reparar. Por de pronto, se habla de un «trabajo», y todo trabajo constituye, claro, una actividad. Si hay un aspecto profundo y distintivo en la concepción de Wittgenstein acerca de la filosofía, que, como han destacado Kenny y otros intérpretes, se mantiene «constante» a través de cuantas etapas se quieran discernir en su pensamiento, ese es el de la filosofía como actividad (1990). El famoso aforismo

meta de aquel que filosofa» (p. 95). «Los problemas vitales son insolubles en la superficie, solo se pueden solucionar en la profundidad» (p. 137). «La enfermedad de una época se cura mediante una transformación del modo de vida de las personas, y la enfermedad de los problemas filosóficos solo podría curarse mediante un modo de vida y pensar transformados, no por una medicina que inventara algún particular» (1987, p. 106). También convendría revisar, a la luz de los temas aquí tratados, una serie de observaciones en torno a la relación entre filosofía y sentido común.

del *Tractatus*: «La filosofía no es una teoría, sino una actividad» (1973, 4.112) jamás deja de resonar en los textos posteriores ni hasta en las últimas de las observaciones en *Sobre la certeza*. Así, el verdadero fin de su segunda filosofía no es comunicar verdades, sino ejercitar al lector en un nuevo modo de practicar filosofía. Las peculiaridades estilísticas de sus escritos tardíos —su estructura dialógica, el uso profuso y novedoso de ejemplos, las innumerables preguntas sin responder, las continuas exhortaciones, entre otras estrategias textuales— se tornan de pronto comprensibles, si se tiene presente el objetivo de una filosofía en ejercicio. El procedimiento escritural de Wittgenstein no obedece a un capricho de originalidad, sino a la necesidad de que el lector «participe» de las nuevas perspectivas abiertas por el filósofo frente a temas como el lenguaje, la mente o la propia filosofía; no menos que otros textos de su filosofía madura, las *Investigaciones filosóficas* son, ante todo, «ejercicios»¹⁰. Cuenta, entonces, más la actividad misma que el producto que esta tiene como resultado, lo cual nos sitúa de lleno en el marco de una filosofía entendida como forma de vida.

Adicionalmente, a partir de esta concepción de la filosofía como actividad resulta explicable la incomodidad que Wittgenstein sintió, también a lo largo de toda su vida, frente a la filosofía académica. Por cierto, Wittgenstein no pudo, o no quiso, mantenerse del todo desligado de la filosofía tal y como se la practica al interior de la academia. Ello no desmiente, sin embargo, su entabada relación con el medio universitario. No por nada tildó más de una vez a profesores de filosofía de «periodistas filosóficos» (2007, p. 125), algo que en un admirador de Karl Kraus solo puede ser muestra de menosprecio; no por nada

¹⁰ Así lo percibe y describe también Friedrich Kambartel: «La filosofía tardía de Wittgenstein procura transmitir sus ideas de una manera *práctica*, es decir, no nos comunica la visión correcta de nuestras condiciones de vida bajo la modalidad de *teorías* o *informes*, sino que nos *ejercita* en ella» (1989, p. 158). El punto armoniza, además, con la intención del propio Wittgenstein, declarada tanto en el prólogo del *Tractatus* como en el de las *Investigaciones*, de que el lector de sus textos desarrolle a partir de ellos pensamientos «propios» (1973 y 1988a).

le escribió lo siguiente a su amigo Norman Malcolm al obtener este una plaza académica: «*Solo mediante un milagro* será usted capaz de hacer un trabajo decente enseñando filosofía» (citado en Monk, 1994, pp. 389 ss.). No por nada, en fin, su temperamento ha sido descrito «como completamente diferente al de un típico erudito académico» (Tugendhat & von Wright, 1955, p. 543). Ambos hechos son indudables: que Wittgenstein, como Schopenhauer, se sintió siempre distante de la filosofía universitaria y que, pese a ello, desplegó parte importante de su actividad filosófica al interior de los muros de Cambridge.

6

En un sentido ahora más específico, la fórmula «filosofía como trabajo» habla ya no de cualquier género de actividad, sino de una que resulta difícil, ardua, justamente laboriosa. Esto hemos de conectarlo con una serie de interesantes observaciones a las que tenemos acceso desde que se publicara el capítulo «Filosofía» del llamado «Gran mecanograma» (*Big typescript*). Cual telegrama casi, leemos ahí:

Dificultad de la filosofía. No la dificultad intelectual de las ciencias, sino la dificultad de un *cambio de actitud*. Hay que superar resistencias de la *voluntad* (1992, p. 7; las cursivas son mías).

Y unas líneas más adelante:

[...] la filosofía exige una resignación, pero del sentimiento y no del entendimiento. Y esto es quizá lo que hace [a] la filosofía tan difícil a muchos. Puede ser tan difícil no utilizar una expresión como lo es contener las lágrimas o un arrebato de ira//rabia// (p. 7).

La comprensión difícil en filosofía no es, en primer lugar, cuestión de complejidad intelectual; es asunto de otro orden, en la medida en que involucra los sentimientos y la voluntad del filósofo, no menos que su intelecto. Estas declaraciones resultan, pienso, decisivas a la hora de proponer a Wittgenstein como un tipo de filósofo para el que la filosofía

representa un modo o arte de vivir que implica al ser humano en todos sus aspectos. No le interesa a nuestro autor reemplazar una teoría por otra eventualmente mejor. Le interesa lo que llama aquí «actitud», lo que en nuestra cita principal aparece como «manera de ver las cosas» o en otros textos como la «imagen» que nos hacemos de algún tema. Aunque no sinónimas, las tres nociones apuntan a un nivel más básico y arduo que el propio de un discurso teórico. Así, por ejemplo, conviene tener presente que cuando en las primeras páginas de las *Investigaciones* se formulan diversos reparos ante una cierta «imagen del lenguaje», el blanco de la crítica no es una «teoría» determinada —ni la de Frege ni la de Russell ni la del autor del *Tractatus*—, sino un «modo de ver» el lenguaje, una idea inocente, preteórica y sencilla (Wittgenstein habla también de una protoimagen: *Urbild*) que configura previamente el marco dentro del cual se desarrollan varias y variadas teorías. Esa idea es, como se sabe, la de una correspondencia entre la palabra y «su significado»: el significado concebido como un «algo» que le corresponde a la palabra —un objeto físico, una entidad abstracta, una representación mental, en todo caso, un algo—. El concepto de imagen sobre el que llamo aquí la atención tiene asidero en la expresión «hacerse una imagen de algo» —lo mismo en alemán: *sich ein Bild von etwas machen*—, esto es, formarse una idea completamente elemental sobre un asunto, mirarlo desde un determinado punto de vista, caracterizarlo mediante ciertos ejemplos y comparaciones y no mediante otros, etcétera.

La distinción entre teoría e imagen corre en paralelo con la crucial diferencia que existe entre «aprobar algo» como verdadero y «estar convencido» de que lo es¹¹. Sabemos de situaciones en que nos vemos obligados a reconocer que una tesis ha sido correctamente fundamentada, por lo que no podemos sino considerarla verdadera. Ello no implica, sin embargo, que estemos realmente convencidos. Lo primero refleja un asentimiento intelectual, lo segundo involucra a la persona en su totalidad.

¹¹ En lo que resta de esta sección retomo, con cambios menores, algunas formulaciones de Ferandois (2008).

Decimos estar convencidos «de corazón» para dar a entender justamente que nuestra aprobación no solo se apoya en la fuerza de los argumentos. En un pasaje casi al final de sus célebres *Diálogos*, George Berkeley nos ofrece un sugestivo testimonio de la distinción: Filonús, el personaje que defiende el inmaterialismo del autor, acaba de rebatir intachablemente una nueva crítica de Hilas. Este ya no es capaz de imaginarse otros reparos, por lo que no tiene más remedio que darse por vencido. Pero entonces, cuando el debate pareciera llegar a su indefectible final, Hilas realiza una declaración que nos deja estupefactos: «Lo único que ahora queda por superar es una especie de inexplicable repulsión que encuentro en mí hacia a tus teorías» (1990, p. 200). Berkeley está apuntando con estas palabras a una resistencia que no es racional ni irracional. Lo que se halla en juego es tanto un factor volitivo (hay algo por superar) como un factor emocional (aquella extraña aversión) y la idea es que en el contexto de una discusión filosófica ni uno ni otro representan factores ilegítimos. Por cierto, afirmar que la mayor dificultad de un tema filosófico obedece a un asunto de voluntad, que no —o no solo— de entendimiento, sonará desmesurado o simplemente falso si se tiene en mente a un especialista que trabaja en el último ajuste «técnico» de una determinada postura o interpretación. No lo es, sin embargo, cuando se trata de modificar enfoques heredados acerca de un tema de fondo, de abolir imágenes que nos confunden de un modo endémico: mente y cuerpo como un adentro y un afuera, el significado lingüístico como entidad, la justificación epistémica como la búsqueda de un fundamento último, la libertad humana como ausencia de todo condicionamiento y tantas otras imágenes filosóficas. Estamos «apegados» a estos modos de ver cuestiones filosóficas últimas; involucradas están convicciones —no meras creencias— que nos son caras —en todo sentido—. Cambiar un modo de ver significa entonces «convertirse»¹².

¹² No puedo entrar aquí en observaciones de Wittgenstein que se prestan para desarrollar la cuestión de la conversión filosófica, y muy ligada a esta, la de la persuasión.

Volvamos a nuestra fórmula. El trabajo en que, según Wittgenstein, consiste la filosofía, es un trabajo «en uno mismo». «Revolucionario será aquel —escribe en *Aforismos. Cultura y valor*— que pueda revolucionarse a sí mismo» (2007, p. 96). Ahí leemos también: «No se puede decir la verdad, cuando no nos hemos dominado a nosotros mismos (p. 83; las cursivas son mías). Y también: «Si alguien no está dispuesto a descender hasta el fondo de sí mismo porque le resulta demasiado doloroso, entonces su escritura seguirá siendo superficial» (p. 112). Afirmaciones de vasto alcance como estas enlazan ciertamente con lo que acabamos de ver: que lo difícil de la filosofía involucra a la voluntad y los sentimientos, no menos que al entendimiento. Existe, sin embargo, un aspecto más específico, y particularmente típico, de aquel duro trabajo en sí mismo que Wittgenstein despliega en sus textos: la honestidad intelectual. Como señala Monk, claridad filosófica y decencia moral, en este caso la honestidad, constituyen en la biografía de Wittgenstein una misma búsqueda (2001, p. 12). Pero esto significa, a la vez, que la honestidad representa para él, más allá de un asunto moral, una exigencia estrictamente «filosófica». Su lucha por mantener la propia honestidad intelectual es «interna a las dificultades de la filosofía», apunta correctamente Hertzberg (2006, p. 85), por lo que la honestidad, que puede ser y ha sido un «tema» de la filosofía, representa en Wittgenstein, ante todo, un aspecto constitutivo de «ella misma». El título del artículo de Hertzberg, «Trying to Keep Philosophy Honest», podría parafrasearse como «Trying to Keep Philosophy *Philosophy*». Filosofía «es» trabajo en la propia honestidad. ¿Por qué? ¿En qué sentido?

El de honestidad es un concepto extremadamente amplio. Si aceptamos una equiparación aproximada con el de veracidad, podríamos,

Para el tema de la conversión véase Soluez (2000) y para el de la persuasión, Meléndez (2003).

siguiendo a Williams, distinguir dos dimensiones fundamentales o, si se quiere, dos conceptos: sinceridad (*sincerity*) y precisión (*accuracy*) (2012). Ambas nociones resultan pertinentes en el contexto de nuestra reflexión, pero pondré mayor énfasis en la de precisión. En cuanto a la sinceridad, no se trata aquí, en primer lugar, de evitar la mentira directa, sino de una forma más sutil de insinceridad, que Wittgenstein, en su vida cotidiana y sobre todo durante su juventud, se recriminaba severamente: decir algo que uno considera verdadero, pero decirlo porque «se espera» que uno lo diga o porque podría reportar algún «beneficio» personal hacerlo, y no «simplemente» porque uno lo considera verdadero (Monk, 1994, pp. 30 ss.). Cito de *Sobre la certeza*: «El engreimiento es una hipoteca que menoscaba la fuerza de pensar del filósofo» (Wittgenstein, 1988b, § 549; la traducción es mía). El engreimiento —y la desmedida ambición de hacer carrera, y la envidia corrosiva por tal o cual colega, y la competencia desleal, y el exitismo, y tantas otras «joyas» del medio académico— no solo son imperfecciones éticas sino también escollos filosóficos. De hecho, hay contextos en que nos pueden molestar mucho más por el hecho de estorbar el desarrollo de buena filosofía que por representar taras personales. Cuando un filósofo se deja llevar por fines distintos a los propios de la actividad misma, pierde la capacidad de acompañar sus pensamientos hacia donde estos quieran llevarlo.

8

Detengámonos ahora someramente en la precisión, la segunda virtud de la verdad examinada por Williams¹³. De acuerdo a una primera aproximación, el ideal de la precisión surge a partir de que «la gente hace todo lo que puede por formarse creencias verdaderas». (2012, p. 22). Ahondando en esa descripción inicial e inspirándose en observaciones de Nietzsche, Williams elabora en su libro lo que cabría llamar

¹³ Esta sección recoge algunas ideas que desarrollo más ampliamente en *Fermandois* (2015).

una «interpretación ascética» de la idea de precisión. Esta consistiría en «sacrificar los deseos a la verdad» (Nietzsche, *El Anticristo*, § 59, citado en 2012, p. 27), en «superar la cómoda falsedad» (p. 26), en «la resistencia al autoengaño y a las mitologías tranquilizadoras» (p. 28). Como se aprecia, los conceptos clave de esta interpretación son siempre los de «resistencia» y «obstáculo». Ahora bien, aunque hablar de obstáculos, y hasta de tentaciones, que hacen de la búsqueda de la verdad una abnegada tarea de autosuperación resulta tan realista como relevante —y no creo que el propio Wittgenstein lo viera de otro modo—, la descripción de la precisión ofrecida por Williams resulta unilateral. En efecto, el énfasis en todo aquello que implica «no ser impreciso» tiende a relegar injustamente al olvido lo que pueda significar, ahora en términos positivos, «ser preciso». Aquella precisión que consiste, por ejemplo, en «resistirse» a una formulación cómoda o demasiado general y aquella, por otro lado, que se manifiesta en el cuidado por una formulación adecuada, no son en verdad una y la misma. Cuando alguien pone cuidado en elegir adecuadamente sus palabras o se preocupa por aspectos composicionales de su texto, no se está «oponiendo» a nada, se está más bien «entregando» a una determinada tarea —la fenomenología resulta notoriamente distinta—.

Pienso que precisamente el caso de Wittgenstein brinda fuerte apoyo a la distinción anterior. El término central para una descripción positiva de la precisión es el de «cuidado», término que apunta a rasgos que no pueden ser más evidentes en la escritura del filósofo vienés. No solo sabemos de la tenacidad con que corregía y volvía a corregir mil veces cada uno de sus textos. En estos quedan también reflejados aspectos tan diversos como la meticulosa elección de las palabras, la búsqueda de metáforas y ejemplos apropiados, el pulido de una formulación atractiva que logre redondear, y de ese modo fijar, un razonamiento complejo, la preocupación por los aspectos composicionales de un texto, la inteligencia en la puntuación, la dosificación del adjetivo, la cuestión nuevamente del tono en que decimos o escribimos algo,

la pregunta de cuándo —si al comienzo, en el medio o al final— conviene revelar nuestra tesis principal, el retorno a viejas sentencias con el fin de darles un nuevo giro, etcétera.

Hay un fragmento de un poema de Longfellow que a Wittgenstein le encantaba y del que señaló alguna vez que le podría servir como lema. El fragmento constituye una bella metáfora de la idea del cuidado filosófico y resume lo que planteo. Escribe Longfellow:

En los tiempos inmemoriales del arte
 los artesanos trabajaban con el máximo cuidado
 hasta la más ínfima e invisible de las piezas,
 los dioses están en todas partes¹⁴.

La honestidad que tanto le importa a Wittgenstein como dimensión esencial del trabajo en uno mismo en el que consiste la filosofía, no representa entonces solo un tema de sinceridad, sino que también, y acaso más crucialmente, una cuestión de precisión: aquella virtud que Williams caracteriza únicamente en términos de resistencia y obstáculo, y de la que resulta forzoso ofrecer también una descripción positiva en términos de cuidado. Por último, vale la pena indicar que la precisión es al mismo tiempo aquella virtud de la cual carece principalmente la figura del charlatán, según interpreto las reflexiones pertinentes de Harry Frankfurt (2006). El charlatán es la negación del filósofo y viceversa; hablar de un «filósofo charlatán» sería, en términos estrictos, generar un oxímoron. La frecuencia y el inconfundible desprecio con que Wittgenstein se valía de términos como *Geschwätz* («parloteo, charlatanería»), *Schwätzer* («charlatán»), *schwafeln* («chacharear») (Monk, 1994, pp. 176 ss.) pueden aparecer así bajo una luz diferente: no como rasgo meramente idiosincrásico, muestra acaso de un excesivo rigorismo, sino como reacción ante una más o menos flagrante negación de la filosofía.

¹⁴ Los versos aparecen en su original inglés en Wittgenstein (2007, p. 81). Tomo la traducción de Miguel Candel que se lee en Frankfurt (2006, p. 29).

9

Böhme no solo distingue entre los tres modos de filosofar comentados más arriba, sino que aborda también su relación. Dejando aquí de lado la filosofía mundana, veamos cómo comenta la relación entre filosofía académica y filosofía como forma de vida. Es ciertamente viable, nos dice, llevar una vida filosófica sin disponer de conocimientos propios de la disciplina, sin una preparación profesional, sin investigar, sin publicar, etcétera. A la inversa, la filosofía profesional es independiente de una vida que merezca el calificativo de filosófica y resulta perfectamente posible ser incluso un excelente académico de filosofía sin siquiera plantearse la pregunta por lo que pueda significar vivir filosóficamente. A más tardar aquí me asaltan dudas ante el modo en que Böhme describe las cosas. Acaso preocupado por resguardar la distinción en sí misma, el autor alemán enfatiza a tal punto la mutua independencia conceptual entre estos dos modos de filosofar (y entre los tres, en realidad), que termina perdiendo de vista lo que cabría describir como su deseable imbricación práctica. Es cierto: como académico, Böhme buscó incorporar a la vida universitaria factores y estilos propios de aquel modo más existencial de concebir y practicar la filosofía. En las décadas de 1980 y 1990, siendo aún catedrático de la Universidad Técnica de Darmstadt, ofreció seminarios prácticos (llamados *Übungen*), por ejemplo, sobre filosofía del cuerpo vivido (*Leibphilosophie*) o sobre los actos de contemplar y percibir (*Anschauung und Wahrnehmen*), seminarios —nosotros diríamos «talleres»— que incluían la realización de ejercicios en medio de la naturaleza. Pero con todo lo dignas de explorar que me parecen tales experiencias alternativas de docencia, me pregunto si nuestras prácticas académicas «más habituales» (el curso de epistemología o el de filosofía política, el congreso sobre Kant, la discusión acerca de un nuevo plan de estudios, etcétera) no pueden verse beneficiadas si se incorpora a ellas aspectos de la dimensión más existencial. Me pregunto, en definitiva, si no vale

la pena rastrear la figura no tanto de tres modos separados de filosofar —es la impresión que dejan los textos de Böhme—, como más bien de momentos o acentos que determinan «una» sola experiencia filosófica valiosa.

10

Para avanzar en esa línea, retomo por un momento el caso de Wittgenstein. Es posible que el lector haya reparado ya en lo siguiente: al referirme antes al filósofo vienes no toqué aspectos de su vida que no tuvieran que ver con su actividad propiamente filosófico-académica. No hablé de sus principales dolores y alegrías, de su innegable tendencia al mal genio, de cómo se comportaba con sus amigos o de cuánto valoraba la soledad y el silencio, etcétera. No, ateniéndome a la cita principal de esta ponencia, solo me centré en su manera de encarar la filosofía en el sentido más habitual —léase académico— del término: primariamente como actividad (que no como teoría), como una actividad difícil (pero no circunscrita a un esfuerzo intelectual, por involucrar también aspectos volitivos y emocionales) y como una en la que importa, en un sentido constitutivo, ser honesto, preciso, cuidadoso. Traté de mostrar así el modo en que Wittgenstein procedía cuando pensaba sus temas, escribía sobre ellos, los discutía con colegas y los hacía objeto de sus clases. En otras palabras, intenté mostrar una actitud a la hora de hacer filosofía académica que incorpora elementos de la filosofía como forma de vida. Incluso al subrayar el tema de los ejercicios tuve en mente ejercicios filosóficos, que cabría aquí distinguir de ejercicios propiamente espirituales como los descritos por Hadot en referencia a los filósofos antiguos.

Nuestra cita principal muestra una interesante ambigüedad: Wittgenstein habla ahí del trabajo en «la manera de ver las cosas». ¿*Qué* cosas?, podría uno preguntarse. Yo respondería que «todas»: los asuntos que preocupan a los hombres y mujeres de un lugar y una

época (filosofía mundana), los aspectos relacionados con el modo en que uno encara la vida (filosofía como forma de vida), pero, *nota bene*, también los temas que se abordan típicamente en la filosofía universitaria. En su práctica, Wittgenstein proyecta elementos de la filosofía como forma de vida a la realidad académica; en su reflexión, Böhme descuida justo aquella posibilidad.

11

Si el caso de Wittgenstein posee verdadera relevancia para el tipo de preguntas que aquí me he planteado, y más allá del interés que sin duda despierta en estudiosos de su vida y obra, eso dependerá considerablemente del diagnóstico que se ofrezca de la situación actual de la filosofía académica. Probablemente exista bastante acuerdo en apuntar a la profesionalización como una de sus características más llamativas. En mi opinión, la profesionalización de la filosofía ha traído consigo diversos aspectos positivos y, en más de un sentido, cabe saludar muchas de las transformaciones que se constatan al comparar la situación actual con la de hace unos sesenta u ochenta años atrás. Sin embargo, la profesionalización conlleva también grandes riesgos y hoy por hoy me parece decisivo resaltar los inconvenientes más que las ventajas. Ahí tenemos, por ejemplo, el fenómeno de la hiperespecialización, que se da, hasta donde veo, en las más distintas corrientes filosóficas. En tono ciertamente crítico, Tugendhat se refiere a una «compartimentalización de la filosofía» (2007, p. 18): ya nadie sabe lo que se estudia en áreas distintas de la propia e incluso «dentro» de una disciplina filosófica, un colega muchas veces no conoce en absoluto los temas que trabaja otro.

Una profesionalización excesiva puede ir también en detrimento del ímpetu filosófico más originario: cuando comenzamos en todo esto, se nos dijo que tenía que ver con asombro y con ocio, que en algún sentido no servía para nada (aunque en otro sentido podía servir para todo).

Sin embargo, lo que registra una mirada atenta a la actividad filosófica actual es un quehacer afanoso y agitado que tiende a parecerse más bien a un negocio¹⁵. Y el negocio, también el de filósofos universitarios, es y seguirá siendo la negación del ocio (*nec-otium*). Uno ve colegas corriendo de aquí para allá, de un congreso al otro, del actual proyecto al que ya casi se viene, calculando puntajes, sufriendo por plazos, evaluando y siendo evaluado sin cesar, etcétera. Realmente dudo que sea este un escenario en el que sea posible desplegar una filosofía madura y profunda, una que previsiblemente requiere de pausas y cierta lentitud. Otro aspecto de esta filosofía ajetreada —como todo en nuestros días— es el hecho de que se escribe demasiado. El llamado «paperismo» dice relación no solo con un «modo» de escribir, sino también con una «cantidad» excesiva de artículos y acaso la propuesta de escribir menos, pero mejor (dedicando, de paso, un tiempo y atención mayores a la docencia), sea simplemente una propuesta adecuada. De cara a la «evaluacionitis» podría plantearse algo muy similar.

Si estos y otros riesgos en la filosofía profesional son reales, como creo que lo son, merecen tomarse en serio. No abogo por dejar de hacer filosofía académica de corte profesional, pero sí por corregir excesos, en el entendido de que la filosofía ha sido siempre también un modo de vivir: ese es el espíritu en que la revisión del caso de Wittgenstein puede resultar de interés concreto para nuestra querida filosofía universitaria.

12

¿Y el tema del coloquio que dio pie a este artículo? Al comienzo prometí justificar que mi olímpico silencio en torno a la cuestión de los métodos filosóficos, la cuestión planteada por los organizadores, no era mero descaro. Por de pronto parece difícil: el gesto de apuntar a los aspectos más existenciales de la actividad filosófica pareciera aportar

¹⁵ Hay interesantes reflexiones al respecto en Santos (2011).

muy poco a una reflexión sobre «la filosofía y sus métodos». Y es que la filosofía como forma de vida no es asunto que se refleje en la adopción de un método en particular (analítico, hermenéutico, fenomenológico, etcétera) y mucho menos, desde luego, en la elección de ciertos temas en vez de otros. Con todo, creo que ese mismo gesto puede facilitar la valoración de un genuino pluralismo filosófico en lo que a metodologías se refiere. Pienso en lo siguiente: cuando se hace hincapié en eso que Humberto Giannini llama de un modo admirable «la seriedad vital» (2004, p. 17) de la filosofía, ocurre que aquel filósofo que privilegia una metodología distinta a la mía —el que lee a otros autores, formula otras preguntas, escribe en otro estilo, etcétera—, de pronto se me acerca de un modo tan sutil como innegable. Deja de ser «en primer lugar» un colega que habla otro lenguaje filosófico, aunque eso, claro, siga siendo cierto. En la seriedad vital de la filosofía se abre un espacio para la genuina discusión entre metodologías muy distintas; es ella la que puede proporcionar el mejor impulso para intentar traducir otros lenguajes filosóficos al mío o, más bien, para complementar mi lenguaje mediante el aprendizaje de otros distintos.

13

Quién sabe si lo más importante que he logrado ofrecer en todo lo anterior no sea sino un puñado de citas. Las cinco del comienzo y, claro, la que llamé principal: la del «trabajo en uno mismo». Pero también, y acaso más decisivamente, otra que solo traje a colación al pasar y que por su importancia vuelvo a recordar ahora. Dice Wittgenstein: «Y aquello solo podría decirme algo, si yo viviese totalmente de otra manera». Sí, quizás sea «esta» la verdadera cita principal.

En el fondo, este artículo se resume en dos «invitaciones» que le hago al lector y a mí mismo. Y hablar aquí de invitación resulta crucial: quien lisa y llanamente no vea o valore la dimensión existencial de la filosofía a la que he tratado de apuntar, quien no quiera o no pueda

verla y valorarla, no comete error alguno. Yo solo podría decir que se pierde de algo valioso; pero ni siquiera esa formulación me deja satisfecho. No, esto no es más, no «puede» ser más, que una invitación. O «dos», como decía. La primera es una invitación a concebir la filosofía de un modo distinto del imperante en nuestros días, a concebirla no solo, ni, en primer lugar, como discurso teórico y disciplina académica, sino como una forma de vivir. Y la segunda invitación es a preguntarse seriamente si concebir la filosofía de ese modo distinto no requiere, en definitiva, comenzar a vivir de un modo diferente.

Bibliografía

- Berkeley, George (1990). *Tres diálogos entre Hílas y Filónús*. Madrid: Alianza.
- Böhme, Gernot (1994). *Einführung in die Philosophie. Weltweisheit - Lebensform - Wissenschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Böhme, Gernot (1999). Die Aufgaben der Philosophie. Ein Gespräch mit Gernot Böhme. *Information Philosophie*, 27(5), 22-29.
- Camus, Albert (2012). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza.
- Cavell, Stanley (2002). *Un tono de filosofía. Ejercicios autobiográficos*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Fernandois, Eduardo (2008). De por qué en la filosofía importan los ejemplos. *Areté. Revista de Filosofía*, XX(2), 189-216.
- Fernandois, Eduardo (2015). Precisión, sinceridad y autoengaño. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 3(5), 31-48.
- Frankfurt, Harry (2006). *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Giannini, Humberto (1981). *Desde las palabras*. Santiago: Nueva Universidad.
- Giannini, Humberto (2004). *La «reflexión» cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Sexta edición ampliada y corregida. Santiago: Universitaria.
- Hadot, Pierre (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México DF: FCE.
- Hadot, Pierre (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.

- Hadot, Pierre (2009). *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Barcelona: Alpha Decay.
- Hertzberg, Lars (2006). Trying to Keep Philosophy Honest. En Alois Pichler y Simo Säätelä (eds.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works* (pp. 82-97). Frankfurt: Ontos Verlag.
- Jaspers, Karl (1953). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Madrid: FCE.
- Kambartel, Friedrich (1989). *Philosophie der humanen Welt. Abhandlungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (2009). *Crítica de la razón pura*. México DF: FCE-UAM-UNAM.
- Kenny, Anthony (1990). Wittgenstein: sobre la naturaleza de la filosofía. En *El legado de Wittgenstein* (pp. 72-100). México DF: Siglo XXI.
- Meléndez, Raúl (2003). Persuasión en el pensamiento tardío de Wittgenstein. En Alfonso Flórez, Magdalena Holguín y Raúl Meléndez (eds.), *Del espejo de las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein* (pp. 183-198). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Miller, James (2011). *Vidas sujetas a escrutinio. De Sócrates a Nietzsche*. Santiago: Tajamar.
- Monk, Ray (1994). *Wittgenstein. El deber de un genio*. Barcelona: Anagrama.
- Monk, Ray (2001). Philosophical Biography: The Very Idea. En James C. Klagge (ed.), *Wittgenstein. Biography and Philosophy* (pp. 3-15). Cambridge: Cambridge University Press.
- Oyarzún, Pablo (1990). Teoría y ejemplo. Una cuestión estratégica en la crítica de Wittgenstein a la metafísica. *Seminarios de Filosofía*, 3, 69-84.
- Popper, Karl (1986). How I See Philosophy. En Stuart G. Shanker (ed.), *Philosophy in Britain Today* (pp. 198-212). Londres: Croom Helm.
- Russell, Bertrand (1983). *Los problemas de la filosofía*. Barcelona: Labor.
- Santos, José (2011). Filosofía de mercado. El filósofo profesional como MINI-PYME. *Revista Paralaje* 7, 45-63.
- Soluez, Antonia (2000). Conversion in Philosophy: Wittgenstein's «Saving Word». *Hypatia*, 15(4), 127-150.

- Tugendhat, Ernst (2007). *Anthropologie statt Metaphysik*. Múnich: Beck.
- Tugendhat, Ernst & Georg Henrik von Wright (1955). Ludwig Wittgenstein. A Biographical Sketch. *The Philosophical Review* 64(4), 527-545.
- Williams, Bernard (2012). *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1973). *Tractatus logico-philosophicus*. Versión de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza [*Tractatus logico-philosophicus. Werkausgabe*. Volumen 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1984].
- Wittgenstein, Ludwig (1987). *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*. Versión de Isidoro Reguera. Madrid: Alianza [*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik. Werkausgabe*. Volumen 6. Frankfurt: Suhrkamp, 1984].
- Wittgenstein, Ludwig (1988a). *Investigaciones filosóficas*. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. México DF-Barcelona: UNAM-Crítica [*Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe*. Volumen 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1984].
- Wittgenstein, Ludwig (1988b). *Sobre la certeza*. Traducción de Josep-Lluís Prades y Vincent Raga. Barcelona: Gedisa [*Über Gewißheit. Werkausgabe*. Volumen 8. Frankfurt: Suhrkamp, 1984].
- Wittgenstein, Ludwig (1989). *Conferencia sobre ética*. Traducción de Fina Birulés. Barcelona: Paidós [*Vortrag über Ethik. Werkausgabe*. Volumen 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1984].
- Wittgenstein, Ludwig (1992). Filosofía. *Revista de Filosofía*, 5(7), 3-39 [con texto en alemán].
- Wittgenstein, Ludwig (2007). *Aforismos. Cultura y valor*. Traducción de Elsa Cecilia Frost y traducción del *Addendum* de Javier Sádaba. Madrid: Espasa Calpe [*Vermischte Bemerkungen. Werkausgabe*. Volumen 9. Frankfurt: Suhrkamp, 1984].

Wittgenstein: terapéutica y ética de la filosofía

Pamela Lastres

Pontificia Universidad Católica del Perú

Este artículo explora la dimensión ética del pensamiento de Wittgenstein reparando en sus observaciones sobre el quehacer filosófico. Sostengo aquí que esta dimensión ética no constituye un aspecto heurístico secundario ni accesorio; por el contrario, ella mantiene un peso gravitante en la obra de Wittgenstein, tanto en el *Tractatus* —en el que el discurso ético se encuentra condenado al silencio¹— como en los textos de la obra intermedia y tardía —en los que prácticamente no se menciona a la ética²—. Destaco el aspecto normativo implícito en los comentarios de Wittgenstein sobre las fallas que frustran la labor del filósofo tradicional. Finalmente, conecto dicha dimensión ética con la terapia filosófica wittgensteiniana atendiendo a sus ambiciones y posibilidades transformadoras.

¹ Aunque el primer Wittgenstein mantiene que no hay proposiciones sobre ética, en lo concerniente a la dimensión moral de los problemas filosóficos el *Tractatus* es generosamente elocuente: abunda en recomendaciones sobre lo que se debe decir y hacer en filosofía.

² Exceptuando, claro está, la *Conferencia sobre ética*, pronunciada en 1929, en la que —haciendo eco de la postura tractariana— proclama la inefabilidad de la ética.

Una presuposición anima implícitamente esta contribución: asumo que el viejo discurso filosófico del cuidado del alma —presente especialmente en la filosofía socrática y en la tradición del escepticismo antiguo— reaparece con vigor en la obra de Wittgenstein como actividad reflexiva no dogmática o trabajo crítico sobre uno mismo; un quehacer que, a la postre, resulta liberador de agobios intelectuales³. Aunque no quepa para Wittgenstein postular un «arte del buen vivir», pensar claro parece ser un requisito crucial —si no el más importante— para vivir bien. El método filosófico de Wittgenstein no conduce a un conjunto de saberes específicos: el filósofo se ha de conformar con desenredar confusiones conceptuales, cuando no con sembrar la perplejidad y las dudas allí donde parecía haber sólidas certezas.

El legado de Wittgenstein, situado en la tradición filosófica del «cuidado de sí», podría entenderse como la recuperación contemporánea de una exigencia de autoexamen crítico que se encuentra en correspondencia con la espiritualidad de dos tradiciones filosóficas de la antigüedad: la filosofía socrática y el pirronismo.

1. La dimensión ética de la terapia filosófica

La enfermedad de una época se cura mediante una transformación del modo de vida de las personas, y la enfermedad de los problemas filosóficos solo podría curarse mediante un modo de vida y pensar transformados, no por una medicina que inventara algún particular.

Piensa que el uso del coche produce y fomenta ciertas enfermedades y que la humanidad será acosada por esta enfermedad hasta que, por una causa u otra, como resultado de algún adelanto, abandone otra vez el hábito de conducir (Wittgenstein, 1987, p. 106).

³ Se trata de un caldo de cultivo similar al que propicia la ataraxia (ἀταραξία) escéptica, que sobreviene por azar al suspender el juicio en torno a disputas intelectuales.

Ocasionalmente Wittgenstein compara los problemas filosóficos con enfermedades que ameritan atención y tratamiento⁴. Tal como ciertas enfermedades solo encuentran cura por medio de un cambio en el modo de vida, algunos males —problemas filosóficos— que laceran el ánimo meditativo del filósofo solo hallan remedio conminándolo a que cambie la manera de verlos. Ver y pensar distinto significa también vivir de una nueva manera; y esta parece ser para Wittgenstein tanto una consigna vital como también el más arduo de los desafíos que enfrenta el filósofo. Ciertamente cualquiera podría beneficiarse de la terapia filosófica; sin embargo, Wittgenstein pensó que quienes no fueran propensos a plantearse preguntas filosóficas no requerían la forma de liberación que prometía su nuevo método terapéutico (2000, p. 52).

Tras el abandono de la perspectiva tractariana —basada en la suposición de que «todos» los problemas filosóficos surgen de una incomprensión de la lógica de nuestro lenguaje— (Kuusela, 2008, p. 21), Wittgenstein reconoce que no existe un único problema filosófico, ni siquiera uno privilegiado⁵. Así pues, en la obra de madurez de Wittgenstein aparecen alusiones a la pluralidad de terapias filosóficas: diversos parecen ser los problemas y distintos los pacientes que los padecen. Wittgenstein manifiesta interés en sugerir e identificar posibles agentes etiológicos de determinadas perplejidades filosóficas.

Se ha sugerido alguna vez que la terapia wittgensteiniana atiende exclusivamente al problema filosófico, no a la persona. Sin embargo, considero que hay un punto en el que enfermedad y paciente son indisolubles. Y es que la terapia filosófica no enfrenta problemas abstractos.

⁴ Por ejemplo, en 1988a, I, § 255. Aquí se aprecia una notable coincidencia con el pirronismo de Sexto Empírico. Los *esbozos pirrónicos* (1993, PH III, 280-281) trazan una analogía entre la cura de enfermedades corporales y la liberación o purga espiritual mediante argumentos escépticos gracias a los cuales es factible conjurar el dogmatismo filosófico.

⁵ Kuusela anota acertadamente que el primer Wittgenstein se refiere, si acaso no a todos, a la inmensa mayoría de problemas filosóficos: no parece que el *Tractatus* deje algún resquicio para la aparición de genuinos problemas que no tengan este origen.

Sería francamente extraño que atacara problemas que ningún pensador haya rumiado previamente. Más bien, ella se aboca a abordar problemas que afligen a individuos específicos. Pero no todos los filósofos están igualmente agobiados por perplejidades. Formulando las preguntas adecuadas, la terapia, por un lado, ayuda a desbrozar la paja del trigo en nuestras argumentaciones, pero, por otro lado, sirve también para aguijonear a quienes conciben la reflexión filosófica como un simple pasatiempo o una suerte de calistenia mental:

Algunos filósofos (o como se les quiera llamar) sufren de lo que podría llamarse «*loss of problems*» o «pérdida de problemas». En tal caso, todo se les antoja absolutamente simple y les parece que ya no existe ningún problema profundo, el mundo se hace vasto y chato y pierde toda profundidad; y lo que escriben se convierte en algo incalculablemente insulso y trivial. Russell y H.G. Wells sufren de esto (Wittgenstein, 1979, § 456).

En el pasaje anterior Wittgenstein lamenta la actitud frívola de Russell hacia la filosofía pues, a su juicio, el filósofo británico no «hace carne» de los problemas filosóficos. Considera Wittgenstein que el trabajo terapéutico de esclarecimiento conceptual tiene que ser llevado a cabo con pasión y coraje; de otro modo se convertirá —en el mejor de los casos— en una resolución inteligente de acertijos conceptuales. En efecto, se requiere coraje para renunciar en filosofía a la tentación explicativa; coraje también para cejar en el empeño filosófico de buscar un fundamento último para las cosas⁶. Esta perspectiva de renuncia o resistencia permite al segundo Wittgenstein, como advierte Gargani (1988, p. 372), poner un mayor énfasis en el rol de la acción: «Las palabras también son actos» (Wittgenstein, 1988a, I, § 546).

Aunque no es óbice para que los hablantes corrientes puedan sacar provecho de ella, en principio la terapia filosófica wittgensteiniana está

⁶ Una base sólida que sostenga, por ejemplo, las lábiles formas de vida humana.

dirigida a los mismos filósofos. Estos son quienes parecen urgidos de recibir una dosis de contraveneno filosófico: «La tarea de la filosofía es tranquilizar el espíritu con respecto a preguntas carentes de significado. Quien no es propenso a tales preguntas no necesita la filosofía» (2000, p. 26).

¿Cómo entender la «cura» de un problema filosófico? La terapia filosófica de Wittgenstein pretende proporcionar estímulos para lograr una transformación honda e integral de la persona y del enfoque con el que ella aborda los problemas. Así, si ha de esperarse una mejora, ganancia o conquista terapéutica, esta se dará en términos de un mayor autoconocimiento: finalmente en filosofía uno trabaja en la propia comprensión de las cosas y en lo que espera o exige de ellas (1995a, § 84)⁷.

En todos los escritos de Wittgenstein el ímpetu crítico del quehacer filosófico se enfoca en la erradicación de ilusiones. Varias son las fuentes de ilusiones que ejercen fascinación sobre los filósofos (Hacker, 1986). En plan autocrítico, el segundo Wittgenstein se refiere por ejemplo a la ilusión de considerar el pensamiento y el lenguaje como figura del mundo⁸ (1988a, I, § 96); da cuenta, además, de una ilusión de exhumación: el anhelo de desenterrar algo profundo, por ejemplo, la esencia del significado. Señala también la ilusión de contar con un modelo «científico» de tratamiento de los problemas filosóficos. Sugiere en *Sobre la certeza* que los más desconcertantes argumentos filosóficos emergen de arraigadas imágenes ilusorias⁹. Hace referencia, como vemos, a ilusiones gramaticales diversas que están a vista y paciencia del filósofo y que requieren ser combatidas (1988a, I, § 110). Si bien Wittgenstein presenta a algunos de los problemas filosóficos más añejos

⁷ Se esboza aquí un paralelo con la filosofía socrática: para Sócrates la pregunta por el qué espero de algo guarda una estrecha conexión con la pregunta de quién soy (Bilbeny, 1998, p. 58).

⁸ La referencia al *Tractatus* es evidente.

⁹ Por ejemplo, es posible leer el argumento cartesiano del sueño como producto de una imagen ilusoria del lenguaje y de la subjetividad.

como ilusiones, tiende también a describirlos como enfermedades o patologías. Sobre este punto, según Shields, Wittgenstein considera que las ilusiones filosóficas son tentaciones que los filósofos deben aprender a resistir. En efecto, la descripción de ciertas cuestiones filosóficas en términos de meras ilusiones minimiza la responsabilidad de la persona engañada (1997, pp. 55-56). El rol de la voluntad aquí resulta crucial: en *Aforismos, cultura y valor* advierte Wittgenstein que, al enfrentarse a un problema, el filósofo no lidia con dificultades del entendimiento sino de la voluntad. En tanto facultad del obrar, la voluntad es un componente crucial del eje en torno al cual gira la vida personal de cada uno. Para este autor, comprobar que uno piensa confusamente y que (eventualmente) actúa en su propio perjuicio no puede menos que producir malestar y repulsa.

Las diversas ilusiones o tentaciones provocan en los filósofos tradicionales síntomas semejantes —desazón, agobio— a los que producen ciertas enfermedades. Estas ilusiones son capaces de mantenernos cautivos y de ocasionar profundos estragos. Tanto el enfoque metodológico del *Tractatus* como el escrutinio analítico de la filosofía tardía proceden de una demanda ética «liberacionista». Sin embargo, a diferencia de la radicalidad quirúrgica del *Tractatus*, desde el periodo intermedio para liberarse no es suficiente con decretar que ciertas afirmaciones filosóficas son sinsentidos debido al mal empleo del lenguaje. El procedimiento metodológico de Wittgenstein ya no se limita a señalar el error o malentendido. Además, analiza el origen de cada error peculiar: «hay que descubrir la fuente del error puesto que, en caso contrario, para nada sirve el escuchar la verdad» (2001, p. 49).

El segundo Wittgenstein parece muy interesado en comprender qué tentaciones y motivaciones pueden llevar a alguien a suscribir las estrafalarias afirmaciones de los filósofos tradicionales. Antes que explicar las tentaciones, se procurará reconocer su existencia e identificar su carácter. Como afirma Backström (2011, pp. 734-735), hallar la causa de una creencia que suscribimos no cambia nuestra comprensión

de lo que creemos, pero descubrir un motivo —identificar, por ejemplo, un temor solapado o un deseo— que nos incline a mantenerla podría ofrecer una descripción distinta de la creencia mostrando lo que nos seduce o repugna de ella.

En lugar de ofrecer una nueva tesis en respuesta al desafío que plantea cierto problema filosófico, pretende Wittgenstein aportar recursos para que el lector cambie su manera de abordarlo. Si en el *Tractatus* observamos una técnica de profilaxis conceptual acompañada de una ética del silencio, en la obra intermedia se va abriendo paso —hasta hacerse plenamente explícita en las *Investigaciones filosóficas*— una ética y una técnica del diálogo: preceptos concernientes a la escritura, la lectura y la escucha. Ciertos imperativos éticos mínimos acompañan a esta filosofía terapéutica: la invocación a realizar con honestidad, humildad y coraje esa labor de aclaración conceptual que cada filósofo ha de ensayar por propia cuenta y riesgo. Consecuentemente, la cobardía, —descrita como la incapacidad de un ser humano de arreglar cuentas consigo mismo— representa para Wittgenstein el origen de la impostura y de la escritura falsa (Gargani, 1988, p. 367)¹⁰.

¿Qué significa llevar a cabo un trabajo personal en filosofía? La insistencia de Wittgenstein en el trabajo que cada uno ha de realizar voluntariamente y las actividades que él supone que se han de llevar a cabo evocan aquello que Hadot (2006, p. 305) llama, en sentido lato, «ejercicios espirituales». Wittgenstein subraya el carácter personal e intransferible de la cosecha terapéutica: el proceso de elucidación no puede acortarse recurriendo a revelaciones, sean estas facilitadas por otro filósofo que haga las veces de interlocutor o por un texto preclaro. Es, pues, preciso que cada uno de nosotros conquiste pacientemente

¹⁰ Una anécdota ilustra la importancia que concedía Wittgenstein a la escritura auténtica. Al contarle Drury a Wittgenstein que cierto amigo suyo, tras haber trabajado en su tesis doctoral durante un año, decidió finalmente no presentarla por no tener nada relevante que decir, Wittgenstein replicó: «Simplemente por ese hecho deberían darle el doctorado» (Rhees, 1989, p. 186).

sus propios logros terapéuticos en diálogo con otros. Así, por ejemplo, el filósofo que profiere sinsentidos —pongamos por caso, el escéptico que se pregunta atribulado si acaso existe el mundo externo— requiere llegar a descubrir y convencerse por sí mismo de que sus afirmaciones son sinsentidos¹¹. La invocación de Wittgenstein a que cada cual recorra su propio y laborioso camino de esclarecimiento filosófico evoca la vieja maniobra socrática consistente en cuestionar que exista un saber filosófico (un conjunto de tesis) susceptible de ser intercambiado, traspasado o revelado. Si acaso a esto se le puede llamar «saber», se trata de «un saber sin dogma y sin nada material que enseñar» (Bilbeny, 1998, p. 71).

De acuerdo a Wittgenstein, un paso significativo para acercarse a la cura consiste en preocuparse menos por las respuestas que por las preguntas. Aquí se evidencia nítidamente la influencia metodológica de Moore sobre Wittgenstein. En el prólogo a *Principia Ethica*, Moore escribe: «[los filósofos] se esfuerzan continuamente en demostrar que un “sí” o un “no” contestará a preguntas para las que *ninguna* de las dos respuestas es correcta, puesto que lo que tienen ante sí no es una pregunta sino varias, para algunas de las cuales la respuesta acertada es “no” mientras que para otras es “sí”» (2002, p. 17). Según Moore, el apuro por dar respuesta a las preguntas extravía a los filósofos. Para él resulta crucial que se esclarezca previamente qué es y de qué va aquello a lo que se pretende responder. Desde luego, el análisis ayuda a la tarea de esclarecimiento. Sin embargo, apunta, no es necesario concederle todo el crédito al poder del análisis: para acometer un nudo conceptual, reconoce el filósofo británico, muchas veces es suficiente con «una voluntad decidida». Esta actitud y estilo mooreano de cultivar la filosofía son adoptados de manera entusiasta por Wittgenstein.

¹¹ Es por eso que en *Sobre la certeza* Wittgenstein pone tanto cuidado en hacer el recorrido desde dentro del escenario escéptico y repasa uno por uno los argumentos que esgrimiría quien dice no saber si está durmiendo o despierto, o si es un ser humano. Algo similar se sugiere en Iczkovits (2012, p. 100).

Además de estudiar las preguntas, como recomienda Moore, propone Wittgenstein empezar analizando las afirmaciones filosóficas extrañas y proseguir con el diálogo formulando nuevas preguntas como las siguientes: qué quiere decir, qué asidero tiene su afirmación, qué se puede hacer con ella, cuál es su función, qué experiencia (si alguna) la respalda, etcétera. Como Sócrates, Wittgenstein prefiere retrucar con otras preguntas que permitan aclarar lo mejor posible la cuestión en disputa y muchas veces el debate desemboca en la abstención o el disenso: el quehacer filosófico se abre también al silencio y a la perplejidad. Las *Investigaciones filosóficas*, como sucede con los diálogos de Platón, testimonian el filosofar como una lucha espiritual. La práctica filosófica wittgensteiniana —la forma de mostrar problemas guiando al lector, mientras este aprende a preguntar y se prepara para una «vida examinada»— evoca el proceder socrático. A falta de contenidos materiales que enseñar, hay aquí un método que se aprende mediante entrenamiento paciente, y que, desde luego, incluye el examen de uno mismo. Hay que precisar que Wittgenstein se mantiene vigilante y en pie de lucha ante el lenguaje; empero, como lo ha señalado von Wright, no exhibe una actitud reformista ante el mismo¹².

¹² A diferencia de Frege y de otros filósofos analíticos «reformistas», Wittgenstein considera que el lenguaje ordinario está bien como está y, en consecuencia, desestima que se requiera alcanzar una precisión completa de las expresiones lingüísticas con las que operamos. Por el contrario, Wittgenstein encuentra aceptable e inocua la cuota de vaguedad natural que acompaña a las expresiones en su uso cotidiano. También aquí se podría encontrar un nexo con la actitud que los pirrónicos mantienen hacia el lenguaje: una actitud vigilante ante el discurso que, aunque renuente a afirmar de modo taxativo, no cuestiona el uso corriente del lenguaje. Por otra parte, no debe considerarse a Wittgenstein un defensor fanático del lenguaje ordinario: él reconoce que este propicia una forma de embotamiento o de entumecimiento que impele a los filósofos a plantear una y otra vez las mismas preguntas. Y en este último punto, nuevamente, coincide con Sexto: el uso del lenguaje corriente propicia dogmatismos inadvertidos.

2. ¿Por qué importa la dimensión ética del pensamiento de Wittgenstein?

He querido evitar una presentación de la concepción wittgensteiniana de la filosofía despojada del carácter ético que la ilumina. La razón es muy sencilla: el pensamiento de Wittgenstein pretende una profunda imbricación entre filosofía y vida. Este entrelazamiento es destacado tempranamente en una célebre carta de 1911 escrita por Russell a Lady Ottoline Morrell: «Wittgenstein me visitaba cada día a medianoche y durante tres horas, sumido en un excitado silencio, se movía de un lado para otro por mi habitación cual un animal salvaje. Una vez le dije ¿Está usted meditando sobre la lógica o sobre sus pecados? Me respondió: Sobre las dos cosas» (Baum, 1988, p. 61).

El joven Wittgenstein pretendía averiguar qué clase de persona era él antes de entregarse a la filosofía. Aparentemente, se consideraba incapaz de dedicar su vida a la filosofía sin haber abordado el problema ético de la naturaleza de su carácter. Creía, además, que su «mejora» moral debía consistir en alcanzar claridad para sí mismo sobre sus propios defectos y debilidades (Gargani, 1988, p. 366).

Un pasaje de 1930 subraya la vinculación que encuentra Wittgenstein entre los problemas filosóficos y los problemas de la vida: «Si hubiera una “solución” de los problemas lógicos (filosóficos), solo deberíamos pensar que en algún tiempo no tuvieron solución (y también entonces se debió de poder vivir y pensar)» (1995a, p. 35). El pasaje citado es sugerente por dos razones entretreídas: en primer lugar, porque remarca el rechazo de Wittgenstein a una solución teórica del problema de la vida buena. Aunque en sus escritos tardíos describe algunos elementos característicos del discurso ético, insiste en la dificultad de proporcionar un panorama general. Si bien siempre estima posible realizar un trabajo de aclaración en el ámbito ético (como en cualquier otro), considera que no debemos depositar expectativas desmedidas en la investigación teórica de la moral. En segundo lugar, el pasaje indica que lo requerido

para vivir bien no es un conocimiento específico (Christensen, 2011, p. 797). Al igual que Sexto Empírico¹³, Wittgenstein rechaza la idea de que exista un «arte de vivir» a la espera de ser descubierto por las mentes más lúcidas. Y es que esta actividad (auto)crítica en que consiste finalmente el filosofar no informa de esa manera sobre el vivir bien.

Si pasáramos por alto la dimensión moral del pensamiento de Wittgenstein, probablemente nos parecería —como a Ernest Gellner y Kristóf Nyíri— un filósofo conservador que se limita a describir los usos cotidianos de palabras y conceptos. Y no lo es ni se contenta con eso. El método terapéutico que expuse brevemente en la sección anterior es bastante ambicioso en términos de expectativas transformadoras: pretende que el filósofo tradicional cambie su comprensión de las cosas modificando también (en algunos aspectos) su manera de vivir. Afirmo esto porque, como lo sugieren los pasajes citados, Wittgenstein no suscribe la existencia de una brecha entre los problemas filosóficos y los de la vida cotidiana. No quiero indicar que sean idénticos. Simplemente sostengo que, de haber un hiato semejante, la filosofía no conseguiría interpelarnos en modo alguno.

En 1944, en una carta dirigida a Norman Malcolm, Wittgenstein se pregunta qué sentido podría tener la actividad filosófica si ella no rozara las preguntas importantes de la vida cotidiana: «¿De qué sirve estudiar filosofía si todo lo que hace por ti es permitirte hablar con cierta verosimilitud acerca de algunas preguntas abstrusas de lógica, etcétera, y si no mejora tu forma de pensar sobre cuestiones importantes de la vida cotidiana?» (Malcolm, 2001, p. 35; la traducción es mía).

Estimo que la aludida dimensión ética del pensamiento de Wittgenstein debe ser estudiada a través de su trabajo en el lenguaje. Como lo sugiere Iczkovits (2012, p. 82), los empleos confusos de términos y conceptos arrojarán inevitablemente modos distorsionados de comprender la propia subjetividad y agencia. En otras palabras,

¹³ Sexto procura derribar la noción estoica de «arte de vivir» haciendo explícito que las aporías como resultado de un análisis teórico se extienden por todo el terreno de la ética.

se torna poco claro qué hacemos y quiénes somos cuando hacemos un mal uso del lenguaje.

La crítica a la metafísica que emprende Wittgenstein desde el periodo intermedio es una investigación que supone una profunda sensibilidad ética. Se trata de una indagación sobre los límites de las formas humanas de vida dentro del lenguaje, así como sobre nuestras posibilidades (dilatadas o reducidas) de comprender a otros y de entendernos a nosotros mismos (Iczkovits, 2012, p. 77). En sus exploraciones gramaticales invita Wittgenstein al filósofo a pelear contra diversas tentaciones filosóficas, y espera que las supere examinándolas y atravesándolas. Por ejemplo, estudiando la atracción fatal de Moore hacia cierto uso equivoco de la expresión «yo sé», apreciamos en *Sobre la certeza* cómo un empleo desorientado de una expresión deviene en una imagen fantástica de la propia vida interior.

Sumamente importante parece ser para Wittgenstein la postura que se asume ante la filosofía y la vida misma. Adoptar una forma de vida es la manera adecuada de mostrar que se piensa que es correcta. Lo ético no parece estar vinculado a una perspectiva teórica general. En la madurez Wittgenstein describe los juegos de lenguaje de la ética, de la estética y de la religión como manifestaciones de un juego de lenguaje acaso más amplio de «expresiones valorativas» (Barrett, 1994, p. 170). En cierto sentido lo ético concierne también al conjunto de reglas tácitas que gobiernan nuestra interacción con el mundo y con los otros (Christensen, 2011, p. 812); mas también —como he tratado de resaltar aquí— está vinculado con la actitud de curiosidad que mantenemos ante «aquello que se ha vuelto extraño»¹⁴, lo que incluye, desde luego, a la indagación filosófica. Para Wittgenstein la posibilidad de una transformación en nuestro modo de ver, de ser y de vivir podría perfectamente partir de una imagen inquietante como la que presupone el escepticismo filosófico —en la que cunde la desconfianza—, de un malestar teórico o de la desconcertante sensación de que las cosas no encajan.

¹⁴ Se trata de una conocida expresión de Hans-Georg Gadamer.

3. Conclusión

Wittgenstein está comprometido con una concepción «terapéutica» de la filosofía que se aviene bien con las que mantuvieron en la antigüedad Sócrates y Sexto Empírico. En su madurez, Wittgenstein aboga por una pluralidad de terapias adaptadas a las necesidades de cada pensador. Sus observaciones sobre la terapia y sus efectos exhiben la dimensión moral del quehacer filosófico.

Nuestro filósofo denuncia la arrogancia agazapada detrás de la defensa dogmática de posturas filosóficas tradicionales. La transformación terapéutica supone sacudir hábitos nocivos, luchar contra actitudes que se cuelan de modo inadvertido en nuestra manera de concebir las cosas y combatir conjuntamente la acedia —pereza espiritual— y cierta inveterada arrogancia filosófica que desdeña la cotidianidad. Wittgenstein insiste en la necesidad de identificar, enfrentar y erradicar las ilusiones o tentaciones filosóficas. En los escritos postractarianos subraya la importancia de aprender a resistirlas. ¿Cómo se conquista este aprendizaje? Incluyendo una comprensión de los motivos: qué nos atrae o repele de un determinado problema.

El cuidado de uno mismo es un ejercicio que demanda atención y vigilancia constantes. Paradójicamente este quehacer no parece augurar a quien lo cultive una vida precisamente tranquila, pero al menos sí una menos molesta que aquella signada por las confusiones mentales en las que se debate el filósofo tradicional. La tarea filosófica se aboca a poner orden en lo que ya se conoce y aspira a trabajar tanto en la propia comprensión de las cosas como en las expectativas que traemos al aproximarnos a ellas. Así, Wittgenstein procura persuadir al lector de que la auténtica tarea de la filosofía no es introducir nuevas tesis en respuesta a las disputas teóricas, sino conseguir una transformación en la manera de abordarlas. Esta labor compromete principalmente a la voluntad. A diferencia de otros seres vivos, el ser humano no solamente está plácidamente en el mundo, sino que hace su propia vida,

tal como lo muestran sus acciones. Estas configuran la forma de vida humana. El autoconocimiento moral al que apuntan las reflexiones de Wittgenstein muestra en última instancia que nuestra identidad no es monolítica, sino que está en continua reconstrucción y evaluación.

Bibliografía

- Backström, Joel (2011). Wittgenstein and the Moral Dimension of Philosophical Problems. En Oskari Kuusela y Marie McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein* (pp. 729-752). Oxford: Oxford University Press.
- Barrett, Cyril (1994). *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza.
- Baum, Wilhelm (1988). *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*. Madrid: Alianza.
- Bilbeny, Norbert (1998). *Sócrates. El saber como ética*. Barcelona: Península.
- Christensen, Anne Marie (2011). Wittgenstein and ethics. En Oskari Kuusela y Marie McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein* (pp. 796-816). Oxford: Oxford University Press.
- Gargani, Aldo Giorgio (1988). Ludwig Wittgenstein: Ethics and Philosophical Writing. En Ota Weinberger, Peter Koller y Alfred Schramm (eds.), *Philosophy of Law, Politics and Society. Proceeding of the 12th Wittgenstein Symposium 7th to 14th August 1987, Kirchberg/ Wechsel (Austria)* (pp. 365-375). Viena: Hölder-Pichler-Tempsky.
- Hacker, Peter Michael Stephan (1986). *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press.
- Hadot, Pierre (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Iczkovits, Yaniv (2012). *Wittgenstein's Ethical Thought*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Kuusela, Oskari (2008). *The Struggle against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kuusela, Oskari & Marie McGinn (eds.) (2011). *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press.
- Liotard, Jean-François (1989). *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*. Barcelona: Paidós.

- Malcolm, Norman (2001). *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Nueva York: Oxford University Press.
- Moore, George Edward (2002). *Principia Ethica*. Barcelona: Crítica.
- Platón (1986). *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Rhees, Rush (comp.) (1989). *Recuerdos de Wittgenstein*. México DF: FCE.
- Sexto Empírico (1993). *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos.
- Shields, Philip (1997). *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wallgren, Thomas (2006). *Transformative Philosophy Socrates, Wittgenstein, and the Democratic Spirit of Philosophy*. Oxford: Lexington Books.
- Wittgenstein, Ludwig (1979). *Zettel*. México DF: UNAM.
- Wittgenstein, Ludwig (1987). *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, Ludwig (1988a). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Wittgenstein, Ludwig (1988b). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
- Wittgenstein, Ludwig (1994). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, Ludwig (1995a). *Aforismos, cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe.
- Wittgenstein, Ludwig (1995b). *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein, Ludwig (2000). *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932 / 1936-1937*. Valencia: Pre-Textos.
- Wittgenstein, Ludwig (2001). *Observaciones a La rama dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, Ludwig (2005). *The Big Typescript*. Massachusetts: Blackwell.

TERCERA PARTE
CAMINOS DEL CONOCIMIENTO

Sobre el análisis filosófico

Alberto Moretti

Universidad de Buenos Aires

Sociedad Argentina de Análisis Filosófico

En un sentido grave —ejemplificado por los procedimientos para purificar el agua corriente, reunir pruebas en un juicio penal o sumar números— un método provee un criterio para determinar la aceptabilidad de lo que se haya hecho. En tal sentido, no hay método filosófico que caracterice algún modo especial de filosofar, aunque haya, en ciertas comunidades reflexivas, maneras habituales de construir discursos cuyo respeto o transgresión es un factor para evaluar parcialmente la aceptabilidad de lo dicho. Por otra parte, en un sentido ligero, la siguiente recomendación establece un método: imagine algo interesante (filosófico, si esta palabra le dice algo) y busque razones a favor y razones en contra. Este es el sentido preferido por quienes no tienen interés en la búsqueda de métodos filosóficos específicos. Pero hay alguna importancia en hacer cierto esfuerzo en esa dirección. Al menos la que se deriva del hecho sociohistórico de la existencia de academias auto y hasta héterorreconocidas como filosóficas, todas sostenidas con el esfuerzo de sus comunidades, pero divergentes hasta el punto de ignorarse con olímpico desdén. Existen, si no métodos, modos diferentes de elaborar y evaluar discursos filosóficos. Sean o no limitaciones

a las que nos resigna nuestra finitud, hallar algunas de sus características puede ayudarnos a entendernos mejor. Hay, por ejemplo, un modo «analítico», una «filosofía analítica», y de eso escribiré en este artículo.

1. Los analíticos

Se sitúa a fines del siglo XIX el comienzo de lo que acostumbra llamarse «filosofía analítica» en los departamentos de Filosofía de muchas universidades. Espero que al cabo de este artículo parezca mejor hablar de su recomienzo respecto de, al menos, la obra de Platón, la de Aristóteles y la de muchos de los que los siguieron.

Hay varios rasgos que se asocian con ese rótulo. Se cree fundamentalmente que sus cultores (porque la cultivan y algunos le rinden culto) establecen un estrecho vínculo entre la filosofía y el lenguaje, vínculo que es visto como condición y como asunto fundamental del pensar filosófico. Son cautelosos en cuestiones metafísicas: demoran la postulación de entidades y desconfían de los sistemas omnicomprendidos (o se intimidan ante ellos, según quien lo diga). Pero son entusiastas frente a las ciencias. Ven sus conclusiones como grandes ejemplos de lo que quieren lograr: creencias racionalmente justificadas. Por eso estudian sus fundamentos, sus métodos y procedimientos de legitimación y tienden a considerar sus resultados como límites o severas advertencias para las creencias filosóficas. Tienen una lista de autores canónicos, algunos de los cuales han estudiado detalladamente. Y se espera que digan que su método es fragmentario y reposa esencialmente en el análisis filosófico.

A poco andar, los que llegarían a ser sus representantes patriarcales exhibieron, o suscitaron, entusiastas ilusiones acerca del porvenir de su movimiento. Basta leer el esperanzado prefacio de *Begriffsschrift* (1879) de Frege, o el seductor artículo de Russell, «On denoting» (1905), o la solución de los problemas filosóficos expuesta en el *Tractatus* (1921), o la ligeramente más modesta «superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje» de Carnap (1932).

El análisis filosófico (del lenguaje y, con eso, de los conceptos, los juicios y la realidad) guiaba sus pasos y sus grandes saltos imaginarios. Primero, el análisis basado en la lógica extensional de Frege y Russell, junto con «el» método y los resultados de la ciencia. Véase, por ejemplo, exhibirse la filosofía como ciencia (de un modo en apariencia muy diferente al husserliano de 1911) en la *Enciclopedia de la ciencia unificada* de 1938. Después, bajo la forma del acotado análisis oxoniense del lenguaje común, ejemplarmente manifiesto en la refutación del dualismo blandida por Ryle, en 1949, frente al fantasma adueñado de la máquina galileana.

Sin embargo, el desarrollo de la filosofía analítica durante el siglo XX fue desdibujando la centralidad de la idea de uno o varios métodos de análisis del lenguaje, al compás del cambio en los intereses intelectuales y el debilitamiento de la presunta solidez de los logros del análisis. Luego del atomismo metafísico de Russell, casi toda especie de metafísica especulativa cayó en descrédito con el auge del empirismo lógico, en las décadas de 1920 y 1930, los analizadores del lenguaje común en la década de 1950 y los quineanos en las dos décadas siguientes. El predominio de estos últimos (en buena medida por motivos histórico-sociales) mantuvo rasgos anteriores: del positivismo lógico conservó el uso de lenguajes formales (deudores, claro, del composicionalismo fregeano) para modelar semánticas y de la filosofía oxoniense tomó el respeto por los datos derivados del uso del lenguaje común. Fue la época de la semántica de condiciones veritativas, en sus versiones extensionales, intensionales e hiperintensionales. Y de sus críticos amigables, lectores del segundo Wittgenstein y defensores de las condiciones de asertabilidad y del antirrealismo. Pero ya en esos tiempos comenzaron algunos brotes metafísicos de viejo cuño, cuando la semántica de mundos posibles mezcló el extensionalismo con el realismo modal (Lewis) o con el esencialismo aristotélico (Kripke) y cuando surgieron exitosas reivindicaciones de los espectros ahuyentados por Russell en 1905 (Routley, Parsons, Castañeda), y excéntricas, pero esta vez atendidas,

elucubraciones ontológicas de autores como D.M. Armstrong. En la década de 1990 la filosofía del lenguaje fue perdiendo su lugar predominante frente a la presión de la filosofía de la mente, lo que sugería un triunfal retorno del psicologismo que espantaba a Frege (y a Husserl). También se acentuó la separación entre la filosofía del lenguaje y la metafísica; y esta, desde entonces, parece retornar inocentemente a un estatus prekantiano. El nuevo siglo encontró a la filosofía analítica sin *philosophia prima*.

La filosofía analítica, desde su recomienzo lingüístico en el siglo XIX, dio numerosos pasos y algunos saltos. Desde la perspectiva actual, ambos ejercicios fueron útiles. Los primeros porque han dejado algunos éxitos intelectuales y los otros, como el adiós a la filosofía especulativa y la bienvenida a la filosofía como ciencia casi-empírica o como terapia lingüística, porque fracasaron honorablemente.

Uno de los primeros éxitos fue la explicitación fregeana del papel central de las paráfrasis oracionales para la comprensión de los conceptos básicos, que lo condujo a su análisis del concepto de número y a los análisis alternativos presentados durante el siglo XX por Russell y tantos otros. No está demás señalar el clima propicio de la época revelado, por ejemplo, en los esfuerzos contemporáneos por aritmetizar el cálculo infinitesimal o sistematizar la geometría o analizar el concepto de superficie o el de simultaneidad física. Una de las principales contribuciones generales de Frege y Russell la constituyeron, precisamente, sus intentos por explicitar el carácter propio del análisis (con lo que ofrecían rudimentos de análisis de la idea de análisis) y proponerlo como paradigma filosófico. Entre los mayores éxitos analíticos se cuenta el trabajo de Russell por deslegitimar tesis ontológicas mediante su análisis de las descripciones definidas. También hay que recordar el esfuerzo de Tarski por legitimar el uso del concepto de verdad en la comprensión del conocimiento; los textos de Gentzen y Tarski para caracterizar diversas nociones de consecuencia lógica; los de Church y Turing respecto del concepto de cálculo algorítmico; los de Hempel

para analizar la noción de explicación; y el trabajo de tantos epistemólogos empeñados en clarificar la idea de teoría científica y, luego, de actividad científica. También deben mencionarse las labores analíticas de Carnap en torno a la idea de creencia racional, y de sus herederos ocupándose del cambio de creencias y de la gnoseología formal. Y, desde luego, no hay que olvidar los numerosos ejemplos de análisis alternativos de conceptos como los de significado, referencia, acto de habla e interpretación.

A lo largo de este desarrollo se produjeron cambios significativos en «el» método analítico. El momento inicial fue decisivo. La búsqueda de definiciones explícitas de conceptos básicos fue modelo del análisis durante siglos, desde que Sócrates fue visto en Atenas haciendo algo parecido. La tarea cobró nueva forma cuando Frege notó que las ideas que más requieren del esfuerzo clarificador son las que parecen centrales para comprender y justificar creencias que resultan fundamentales para nuestras acciones y tranquilidades. Entonces, la primera instancia del análisis conceptual es nuestra precomprensión de un entramado de oraciones que expresan creencias que nos parecen importantes. El trabajo analítico, en consecuencia, tendrá que estar guiado por el avance en la comprensión sistemática de ese tejido de creencias. Y la urdimbre de esa trama tendrá que estar dada por fuertes nexos de significado, cuya explicitación será asunto de la lógica y no de la mera gramática. A partir de aquí surgió una vigorosa línea de investigación (aludida por los ejemplos del párrafo anterior), estrechamente ligada a la evolución de los modelos de definición y de estructura lógica, que ejerció influencia principal en el desenvolvimiento de toda la filosofía analítica contemporánea. En los cambios que la práctica del análisis produjo en esos modelos (cambios que la teoría trató de fundamentar después) pueden verse indicadores fiables de importantes transformaciones en el hipotético método analítico. Estas modificaciones, en conjunto, muestran una primera etapa de confiada univocidad metódica, una segunda etapa de surgimiento de alternativas razonables y una etapa final de confiado

desinterés por cuestiones de método. En lo que sigue, intentaré identificar, sumariamente, rasgos «metódicos» que han caracterizado buena parte de los esfuerzos realizados por los filósofos analíticos desde fines del siglo XIX.

2. Preguntar

En el comienzo, preguntar. Cualquier asombro, angustia, calma o desconcierto ingresa plenamente a la esfera pública, donde habitan el lenguaje y la filosofía, cuando motiva preguntas. Formular preguntas remite a una práctica más amplia y, con eso, ya es el comienzo de alguna comprensión de lo que inquieta. Entre analíticos, mucho circulan las siguientes: ¿qué entidades hay?, ¿qué relaciones hay entre entidades?, ¿qué principios lógicos rigen nuestro pensar y hablar?, ¿qué es una lógica?, ¿hay relación entre las relaciones entre entidades y los principios lógicos?

Preguntar y responder, como hablar en general, involucra restricciones en la formación de conjuntos de creencias y propósitos, lingüísticamente caracterizables, que normalmente aluden a relaciones entre entidades y presuponen la participación en una comunidad de hablantes. Estos constreñimientos establecen normas para la generación y admisión de los conjuntos de preferencias, oraciones y proposiciones que expresen creencias y propósitos. Tales restricciones constitutivas se manifiestan especialmente en las evaluaciones intersubjetivas de la corrección de lo que se dice. Dado cierto estadio de la práctica dialógica común, las restricciones que allí tengan mayor arraigo, junto con el propósito de mejorar esa práctica (al menos respecto de lo que pase por ser una mejor comprensión de, o participación en, la realidad), contribuyen a generar la idea de corrección deductiva y a dotarla de contenidos específicos.

Un lenguaje común es un objeto abstracto que se postula para comprender la práctica intersubjetiva concreta de hablar y comunicarse hablando.

Una parte importante de esa práctica, la subpráctica de producir y evaluar razonamientos, está directamente relacionada con la adquisición y cambio de creencias y pone claramente en juego las restricciones recién mencionadas. Las creencias junto con los deseos son postulaciones habituales para la comprensión en general y, fundamentalmente, para explicitar motivos para actuar y justificar las acciones (explicar las acciones es un asunto, en general, diferente). Qué sean o qué no sean las creencias y deseos dependerá de análisis específicos; ahora solo tenemos en cuenta el uso habitual de estas palabras (uso que será un dato para esos análisis específicos). Tener creencias y propósitos se vincula con la capacidad de hacer una cantidad indefinida de afirmaciones y con la capacidad de evaluar los subsistemas que esas afirmaciones forman (diálogos y razonamientos, por ejemplo). Una afirmación es, primariamente, un decir algo acerca de algo, y es un acto sujeto a condiciones de aceptabilidad intersubjetiva.

Relativamente a estas especificaciones, el lenguaje puede representarse como un conjunto potencialmente infinito de oraciones, sistemáticamente relacionadas por relaciones de diversos grados de necesidad. Entre estas, la más decisiva es la relación de consecuencia lógica. Para comprender esta relación, se postulan ciertas entidades abstractas, propiedades de las oraciones: las formas lógicas. Estas formas encapsulan los rasgos que gobiernan el papel inferencial de las oraciones y, con eso, el núcleo sistemático de su contenido o significado cognitivo. En camino hacia este análisis oracional surgirán los elementos para el análisis de nuestros conceptos fundamentales.

La práctica de discurrir y dialogar supone, además de una comunidad hablante y algo de qué hablar, ciertas capacidades personales como las de discriminar, suponer, afirmar y concluir, cuya interacción es determinante de las normas evaluativas de lo que se dice. Capacidades que cuando logran representarse lingüísticamente dan lugar a expresiones lógicas («es...», «es idéntico a», «es», «no», «si...», «toda», «por tanto») y a tipos de expresiones de importancia lógica (oraciones, predicados,

términos singulares, conectivos, cuantificadores). Sobre estas bases, ulteriormente y bajo el rótulo de «teoría lógica», se procura dar precisión (no necesariamente de una sola manera) a la idea de conexiones proposicionales necesarias, formales, con consecuencias normativas y constituyentes básicos de un lenguaje común. Pero antes de cualquier teoría de esta clase, la práctica de hablar se asienta en la precomprensión de lo que será tema de esas teorías: alguna estructura lógica parcialmente determinada. De este modo, el preguntar filosófico, que promueve análisis conceptuales diversos, siempre demanda el análisis que cristaliza en alguna teoría lógica. No significa esto que el análisis lógico haya de ser primero o fundante. Ni que, producido alguno, deba ser el punto de partida indiscutido para los otros. En particular, las teorías lógicas estándar, centradas en proposiciones luego de que Bolzano expulsara a Kant de esa cátedra al sustituir las funciones racionales por los *lektá* estoicos, no parecen recoger adecuadamente el componente normativo y constituyente que demanda una mejor consideración del papel de los sujetos hablantes y su autocomprensión. El hablar y su lógica están siempre en desarrollo. Por ende, es hablando en general y, especialmente, produciendo análisis filosóficos de los más diversos conceptos y cuerpos de creencias, como aprendemos a hablarnos y, de ese modo, vamos determinando la estructura lógica de un hablar que nos haga creer que mejoramos nuestro estar en el mundo.

Resulta, entonces, que las estructuras lógicas son constitutivas de los lenguajes en los que pueden aparecer nuestras preguntas, creencias y propósitos característicos del conocimiento y la filosofía. Por esto es que ningún intento de pensar lingüísticamente o analizar creencias o conceptos, incluidos los de quienes, para hacerlo, rehúsan apoyarse en resultados científicos, puede evitar comprometerse con alguna estructura lógica. De este modo, tampoco la reflexión filosófica que busca explicitar estructuras lógicas puede evitar apoyarse en alguna estructura lógica (en general no totalmente determinada) aunque, obviamente, no lo hará en alguna teoría sobre ella. Aunque la «teoría» que como resultado

de esa reflexión se ofrezca deberá legitimar el lenguaje de la reflexión efectuada (las comillas son porque esa «teoría» no es típicamente empírica, descriptiva, sino parcial, pero esencialmente, normativa).

Así es que nuestro hablar involucra tanto una estructura fundamental (imperfectamente determinada) de la producción y evaluación de los discursos y diálogos, como una estructura fundamental (imperfectamente determinada) de aquello sobre lo que se habla. Por ejemplo: «aristotélicamente» no podemos creer ni decir significativamente que algo sea y no sea de cierta manera, o tenemos que creer o decir que eso es imposible. Pero «hegelianamente», a veces podemos. De reflexiones como estas surgen preguntas como las recordadas al comienzo acerca de ontología y de lógica. Y surge también la creencia de que están íntimamente ligadas.

3. Atender, interpretar, proyectar

Hechas las preguntas (operación, vimos, para nada inocua) y empeñados en encontrar modalidades reflexivas, más o menos recurrentes o explícitas, en el trabajo que hacen los filósofos analíticos cuando intentan responderlas, es posible ofrecer el siguiente esbozo metódico de tres instancias.

- 1) Reunir datos presuntamente pertinentes respecto de las preguntas formuladas y suficientes en cantidad y diversidad. Buscados en las más diversas fuentes, cobrarán el aspecto de conjuntos de expresiones lingüísticas (aceptadas, rechazadas, dudosas) y actos de habla reales o posibles (aprobados, reprobados, «incomodantes») en los que pueda reconocerse la presencia de los conceptos o de las realidades que se pretende analizar. Esta tarea es un primer paso en dirección a entender las propias preguntas y está abierta en todas las etapas de la reflexión. El objetivo es ir delineando un núcleo seguro que habrá que legitimar, un corpus, digamos, que permitirá elaborar criterios con los que juzgar los resultados

del análisis que se haga, y una serie de enigmas y misterios que lo rodean. Aguzando la imaginación, se pasará revista de experiencias, acciones y actitudes normales (esto es, pretendidamente típicas, básicas o incluso originarias) relativas a las preguntas iniciales. Se describirán vivencias, opiniones, prejuicios, creencias, actos de habla y dificultades conocidas (los *puzzles* de Russell, pero, en otra capilla, las aporías de Hartman). Alarmados por los riesgos de la contemplación desde sillones (los sillones suelen decir cosas distintas cuando cambian sus ocupantes) algunos sostienen que para formular estas descripciones habrán de usarse técnicas propias de las ciencias sociales empíricas. Pero esta tesis también es riesgosa debido al valor justificador, incluso de esas ciencias sociales, que se intentará otorgar al corpus que se busca. Por tanto, tales recursos no serán necesarios ni estarán prohibidos en la formulación general de la tarea. Tampoco es pertinente resolver de modo general si lo que efectivamente se analiza son expresiones lingüísticas, conceptos, creencias o realidades. La práctica sugiere que el análisis no excluye ninguna de esas formas de concebir el abordaje y puede servirse de todas.

Un resultado deseado será un conjunto de opiniones seguras, de las que pueda pensarse encierran los significados fundamentales del caso y cuya verdad o credibilidad deberá quedar, *prima facie*, preservada por el análisis. Un ejemplo, de nitidez difícilmente repetible, lo fueron las afirmaciones de la aritmética elemental para Frege y Russell, cuando analizaron el concepto de número. Otro, también bastante firme cuando se analiza la idea de consecuencia lógica deductiva, lo ofrecen los tipos de casos que, en cierta comunidad hablante, resultan ejemplos claros de razonamientos correctos e incorrectos. Si se confía en un corpus tal, puede rechazarse cualquier análisis conceptual que impida o aleje la posibilidad de justificarlo. Una ilustración extrema pero famosa: si de una pretendida definición del concepto de verdad

no se derivan todas las oraciones como «“Calias es blanco” es una oración verdadera si Calias es blanco, y solo en ese caso es verdadera», entonces la definición es errónea (supuesto, claro, que podamos distinguir satisfactoriamente entre oraciones genuinas y meros subproductos de una indecisión gramatical). El error imputado en estos casos no tiene que hacer pensar que todo análisis procura descubrir un contenido conceptual suficientemente predeterminado por alguna práctica lingüística privilegiada. Una tarea importante del análisis es la de colaborar en la determinación, incluso en la reforma, de los contenidos conceptuales. Todo el lenguaje está, por así decir, en construcción. Analizar es participar de esa obra, guiada más por apremios que por planes.

En esta etapa es frecuente apelar a «intuiciones», comunes o privilegiadas, habitualmente acerca de situaciones en las que encontraríamos correcto pensar que cierto concepto se aplica o que no se aplica. Intuiciones que inducen creencias a las que, contextualmente, no alcanzan dudas razonables. Quizás porque son intuiciones presuntamente enraizadas en, o dirigidas por, o hacia alguna comprensión no proposicional (solo se duda de proposiciones) o simplemente prefilosófica. O porque fueron obtenidas mediante algún esfuerzo imaginativo como el de la abstracción tradicional o la *epojé* de los fenomenólogos. Aunque a veces son meras conjeturas sancionadas por la vida cotidiana o fuertes convicciones traídas de otras regiones de la reflexión. Russell, como tantas veces, ejemplifica formas contrapuestas de este paso. Desde el sencillo «robusto sentido de realidad» alegado para apoyar su análisis de los juicios con descripciones definidas hasta las condiciones de variado tipo que hizo valer en su análisis del número, entre ellas: «los componentes de una proposición son reales», «lo son las funciones proposicionales pero probablemente no lo sean las clases», «las entidades se categorizan en tipos excluyentes y algunas deben conocerse de modo directo»,

«las paradojas semánticas no son excentricidades verbales sino que plantean problemas fundamentales».

- 2) Entender los datos y sus interrelaciones requiere un primer ejercicio de interpretación que comience a exponer sus significaciones habituales y que, indirectamente, apunte a captar la autocomprensión de los hablantes que los producen. Una *hermeneusis* que remite a lo que Carnap llamaba análisis parcial del *analysandum*, pero que, desarrollada de modo más completo, conduce a la operación davidsoniana de triangulación, que se emparenta con la fusión de horizontes destacada en otras latitudes filosóficas, y lleva a la construcción de modelos interpretativos sistemáticos («teorías tarskianas», por ejemplo) que representen (aunque no expliquen) nuestra capacidad de participar exitosamente en la comunidad cuyos discursos se quiere interpretar.

Semejante ductilidad tiende a producir múltiples opciones, socava la idea de fundamento último de la comprensión y no exige integridad de los resultados en un solo sistema. Al cabo, los datos por interpretar, los hablantes y el propio intérprete quedan parcialmente constituidos por la actividad interpretativa. Se plantea, de todos modos, la cuestión de la justificación de las interpretaciones (no todo vale, creemos, pero ¿por qué?). Los «naturalistas» estrictos apelarán a leyes, porque considerarán las interpretaciones como hipótesis empíricas. Los más permisivos recurrirán también a conceptos normativos o, aproximándose a las hermenéuticas «continentales», excluirán las leyes de sus justificaciones. En todos los casos jugarán un papel crucial las limitaciones para describir y justificar, propias de la situación de los lenguajes en cuyo seno se describa y justifique. Dificultad agravada en los casos fundamentales, esto es, allí cuando se pretenda que el lenguaje de las justificaciones sea, o llegue a ser, el mismo que se está interpretando.

En los textos analíticos, esta etapa incluye el estudio de sutilezas y vacíos del lenguaje común. La búsqueda de casos paradigmáticos y fronterizos. La reconstrucción de «juegos de lenguaje» y el diseño de experimentos mentales. Aquí descuello la llamada filosofía del lenguaje común (asociada a Wittgenstein, Oxford y los adversarios de la construcción artificial de lenguajes). Y no deja de resonar el procedimiento fenomenológico de la variación eidética.

Esta etapa metódica también puede incluir, y de modo principal, la búsqueda o imaginación de estructuras formales que mejoren la precisión de las interpretaciones propuestas. Aunque en este punto continúa la influencia del positivismo lógico, el objetivo no coincide con el de procurar la sustitución del lenguaje común por un lenguaje «formal». Por otra parte, este formalismo puede verse como un procedimiento hermenéutico de fuerte sesgo apriorístico, y no necesariamente como parte del intento por representar leyes causales bajo las cuales subsumir las interpretaciones. Recordemos que hay un sentido en que lo formal no es opcional: siempre actúan formas. Aunque pueda creerse, o «intuir», que no hace falta descubrirlas o proponerlas en los análisis particulares. Pero, si se sigue esta dirección «formal», es casi ineludible poner en juego algún análisis sistemático de las formas, es decir, alguna teoría lógica. Porque un procedimiento habitual consiste en la producción de paráfrasis oracionales expresadas en un sublenguaje del lenguaje común que aparece representado por alguno de los llamados lenguajes formales que encuentran su fundamento en una teoría de ese tipo. Así vistos, los «lenguajes formales» expresan un modo de realizar el ideal racional de disminuir el malentendido sin bloquear oportunidades de conocimiento. Un ejemplo claro de esta línea es el recurrente tema analítico del compromiso óntico

de nuestros discursos: ¿Qué entidades estamos forzados a creer que existen, en razón de la estructura de nuestras afirmaciones? Tema del que son ilustraciones típicas el rechazo del «argumento ontológico» por parte de Frege y la expulsión russelliana de los objetos meramente posibles. Quine le dio al asunto una famosa respuesta general.

Generar este tipo de paráfrasis con intención aclaratoria del significado de una oración implica adjudicarle una forma lógica. Como consecuencia de que un acontecimiento solo es una oración cuando puede ser pensado como parte de un sistema de oraciones, es importante advertir, siguiendo a Frege, que la adscripción de forma lógica a una oración tiene que relativizarse, por lo menos, a su aparición en contextos inferenciales que se consideren importantes para la determinación de su sentido. Contextos que, entonces, resultarán importantes para la determinación de las expresiones componentes de la oración con valor referencial. Sin esa consideración la paráfrasis no resulta suficiente para extraer consecuencias «ontológicas». Por ejemplo: sostener que en la oración «La manzana perfecta no existe» hay cuantificadores sintácticamente ocultos puede fundamentarse en que, según cierta lógica, es inaceptable inferir que hay algo que no existe a partir de premisas como esa. Y, recíprocamente, creer que «Amalia abrazó a Pedro» hace oculta referencia a una entidad espacio-temporal consistente en cierto abrazo puede fundamentarse en la necesidad de aceptar que, según cierta lógica, esa oración se infiere a partir de la creencia en que Amalia abrazó fuertemente a Pedro. También debe atenderse la cuestión general de que la relación determinada por una paráfrasis es una equivalencia y, entonces, para que ese nexos sirva para marcar primacía ontológica se requiere contar con razones, al menos en cada caso, para privilegiar uno de los sentidos de la equivalencia.

La apelación a alguna teoría lógica puede producir perniciosos excesos de confianza derivados, por ejemplo, de un doble olvido. Por una parte, de la circunstancia de que esas teorías no pueden construirse independientemente de la práctica argumentativa responsable y, por otra, del hecho de que los mejores ejemplos de esta práctica son los volubles argumentos aceptados por las ciencias y la filosofía. Esto hace que la teoría lógica no pueda ser enteramente neutral en cuestiones ontológicas y que, dada la incompleta (y probablemente «incompletable») determinación de nuestra práctica lingüística, tenemos motivos para pensar que no tendremos una única teoría lógica aceptable. En los comienzos de la filosofía analítica contemporánea, algunos textos ejemplifican los riesgos derivados de la presunta neutralidad o unicidad de tal teoría. Recordemos la refutación carnapiana de la metafísica en 1932 o el breve argumento russelliano contra algunos herederos de Hegel en 1914. Aunque, a favor de la prudencia de los imputados, no está demás observar que el proyecto filosófico de Russell podía motivarlo para sacudir provocativamente el hegelianismo resistente en la academia que lo rodeaba. Y que el proyecto político de cierto positivismo lógico, que respaldaba la tambaleante república de Weimar, motivaba el esfuerzo de Carnap por desacreditar un atrayente tipo de filosofía del momento. Ni la lógica ni el análisis filosófico ni la filosofía en general ni, mucho menos, las vidas de quienes filosofan están resguardadas del modo como se organizan las comunidades (no solo las que se sienten propias) y del modo en que viven sus vidas cotidianas y, tan callando, se aproximan sus muertes. Algo que sería mejor se recordara más en la tarea profesional.

Luego de realizar esfuerzos interpretativos como los anteriores, con o sin paráfrasis en sublenguajes controlados, algunos analíticos han concluido que las preguntas o problemas iniciales son producto de desvíos del habla propiciados por el carácter de obra

colectiva recién comenzada que tiene el lenguaje y conducentes a encierros intelectuales sin solución posible. Si así fuese, comprendida la situación, habrá que ahuyentar las tentaciones mórbidas y volver a la pausada construcción colectiva del habla, fragmentaria y sin ansiedades sistemáticas perniciosas. Sin embargo, donde estas personas ven el fin del análisis, otras se entusiasman ante lo que consideran un comienzo de intelección adecuada de preguntas que, aunque en lo inmediato entorpezcan la vida común y demoren su comprensión, abren una oportunidad de mejorarla. Entonces inician una tercera etapa.

- 3) Un segundo momento interpretativo de los «datos», ahora deliberadamente crítico y manifiesto en la propuesta argumentada de nuevas aclaraciones de significados. La variante tradicional, heredera del análisis socrático, es la propuesta de nuevas definiciones. El análisis del siglo XX expandió esta idea. Sin descartar el paradigma de las definiciones aristotélicas, que posibilitan la reducción de conceptos, este análisis incluyó las definiciones recursivas, que eluden los círculos viciosos (como han de hacerlo las directas), pero que, a diferencia de estas, también eluden o postergan compromisos esencialistas, acercándose de este modo a la idea de que la especificación de usos correctos es suficiente para aclarar el contenido fundamental de los conceptos. La ampliación de paradigmas también contribuyó a desechar la idea de que el análisis deba recuperar un contenido completo y previo. Lo valioso del contenido previo quedará representado, se espera, por los criterios de adecuación conjeturados en la etapa anterior, pero será parte fundamental de la tarea analítica contribuir a su completamiento. Entonces, la definición que se presente lo será de un concepto diferente de aquel por el que se preguntaba. Aunque, se confía, será un concepto mejor comprendido y que puede sustituir al inicial con ventajas en todos los contextos importantes sancionados por los criterios de adecuación provistos en la etapa anterior.

La justificación de estas definiciones o elucidaciones tendrá que incluir algo como lo que Russell llamó «regresiones sintéticas», esto es, deberá mostrar que el análisis permite recuperar, legitimándolo, el cuerpo de creencias que el concepto contribuía a construir. Por ejemplo, habrá que probar que la aritmética conocida se puede derivar a partir de la definición de número que se haya propuesto. El requisito remite, desde luego, a la organización axiomática de la geometría de Euclides. Pero esta remisión es más nítida cuando damos el siguiente paso en la liberalización del método. Con él quedan autorizados los análisis de conceptos que no consisten en definiciones. En estos casos, que podríamos considerar como abducciones filosóficas, el analista conjetura principios que coordinan el concepto valioso pero problemático con otros conceptos que pueden ser tan problemáticos como ese y se propone mostrar que de esos principios se infiere el cuerpo de creencias cuya importancia motiva toda la reflexión. El producto del análisis es, ahora, un conjunto de principios básicos. Que esto pueda tomarse como una aclaración conceptual, como un análisis respetable, se apoya en la «intuición» de Frege: el punto de partida de la intelección no son las palabras conceptuales sino las oraciones donde esas palabras aparecen, y las oraciones aparecen relacionadas con otras oraciones y con lo que cotidianamente llamamos hechos. Si contamos con principios oracionales, acerca de las estructuras de hechos, que permitan organizar la experiencia, entonces hemos aclarado suficientemente el contenido de los conceptos fundamentales incorporados en esos principios. Quienes se internan en esta etapa de intención reformadora y, quizás, revolucionaria, están naturalmente dispuestos, bajo razonable presión teórica, a rechazar algo de lo que había contado como dato básico en la primera etapa o a reformular los criterios de adecuación elaborados en la etapa anterior.

Este último tipo de aclaraciones contextualistas permite debilitar argumentos antes influyentes, como el que destierra los conceptos intensionales sosteniendo que forman un círculo definicional tal que de una de sus piezas clave (el concepto de tener el mismo significado) puede probarse que carece de contenido determinable. Strawson ha sido pionero en la defensa de esta clase de análisis que, para algunos, propicia la confusión con la ciencia empírica y, para otros, hace demasiado lugar a los procederes habituales de la filosofía apriorística.

El ingreso a esta tercera fase de la reflexión dispone para intentar progresivas sistematizaciones de principios y análisis parciales, propiciando la generación de teorías crecientemente comprensivas. Así es como para responder a preguntas sobre las condiciones básicas, descriptivas y normativas, del pensar, llegan a construirse teorías lógicas. Y, para resolver cuestiones sobre la estructura básica de lo real, se proponen ontologías formales de carácter descriptivo o instrumental o descriptivo-normativo, con lo que se alienta, en un paso más, la búsqueda de invariancias entre teorías comprensivas alternativas.

4. En obra

Según el esquema de las secciones anteriores no hay, propiamente, un método analítico. Sí actitudes, paradigmas, estilos y recursos argumentativos que establecen una modalidad «analítica». El recorrido muestra que esta tradición evolucionó desde un momento inicial metódicamente nítido y ambicioso hasta desembocar en una multiplicidad difusa más emparentada por su pasado procedimental que por su presente disperso. En los tiempos recientes, los recursos discursivos empleados por los analíticos son múltiples y muchas veces contrapuestos. Hemos advertido sus aproximaciones «metodológicas» con las filosofías antiguas y medievales (búsqueda de definiciones,

axiomática y atención al lenguaje común). De la filosofía moderna la separa el interés inmediato por el lenguaje, pero la acerca su consideración atenta de las ciencias empíricas y la matemática. Y quedó señalada su afinidad con algunas características de la fenomenología y la hermenéutica contemporáneas.

Un rasgo está presente en todas las etapas, aunque no con igual fuerza en todos sus representantes: el recurso a la reflexión lógico-lingüística. Cuando se trata de evaluar razones a favor y en contra de tesis filosóficas, sobre cualquier tema y sin cuestionar la manera como pudo obtenérselas, es de práctica común entre analíticos la de recurrir a consideraciones de esa clase: desde imaginar formalizaciones precisas y reconstruir argumentos hasta descubrir implicaturas conversacionales. El rasgo tiene suficiente peso como para ocupar un sitio de privilegio en la tenue caracterización metódica de la filosofía «analítica». Por los muchos que lo exhiben en alguna medida y también por quienes se sienten obligados a rechazarlo explícitamente en sus versiones fuertes. Por otra parte, por razones esbozadas en la primera sección, el lenguaje y, por tanto, alguna lógica, inciden esencialmente en cualquier reflexión filosófica. Peculiaridad de los analíticos ha sido tematizar esta influencia, en la consideración de cualquier cuestión, mucho más empeñosamente que lo exhibido por otras modalidades filosóficas.

Como lo ha mostrado la historia reciente del «movimiento» no son los temas ni las tesis lo que lo caracterizan. Aunque, de hecho, algunas preguntas no se formulen en ámbitos analíticos, ninguna que parezca gravitante en la historia de la filosofía queda excluida por razones de escuela. Por ejemplo, entre las preguntas ontológicas no tuvo lugar «¿Qué es que haya algo (en vez de nada)?». Sin embargo, nada obsta para intentar comprender su estructura significativa, en el contexto de un examen del sistema de habla al que pertenece, sin el prejuicio de su carencia de sentido. No parece merecer menos respeto que la pre-ocupación por el presunto sentido de «Esta oración no es verdadera»,

aunque, probablemente, su respuesta se incline hacia una reivindicación del trascendentalismo a priori y, de este modo, colisione con el naturalismo ahora predominante en estos ámbitos.

En los últimos tiempos, la imagen de la filosofía analítica la presenta o bien muy cerca de querer ocupar las zonas más abstractas de las ciencias empíricas o bien próxima a reeditar la especulación escolástica o hegeliana, sin ataduras científicas. Por un lado, la antigua filosofía del lenguaje aparece desplazada por la filosofía de la mente y esta última, dominada por las ciencias cognitivas; la semántica filosófica parece transformarse en un capítulo de la lingüística más o menos formal y la lógica en matemática. Por otro lado, la metafísica desinhibida recorre sin titubeos el universo de los mundos posibles, los objetos contradictorios y las relaciones de fundamentación, aparentemente libre de toda constricción lingüística o cognitiva. A quienes se llama «analíticos» se los ve lejos de las preocupaciones magnas (fundamentar el conocimiento o la vida buena), ocupándose de fragmentos de las grandes preguntas y lejos de los compromisos personales que perturbaron las carreras profesionales de los precursores (Bolzano y Frege, castigados o marginados por las academias; el círculo de Viena explicitando objetivos políticos en tiempos confusos; el desdeñoso y afligido Wittgenstein tratando de vivir lo que pensaba). Se los ve creando productos técnicos, de obsolescencia programada, para satisfacción de ciertos mercados académicos; creando solo normalidad profesional y auditorios solícitos en regiones subordinadas. Pero una imagen es resultado del objeto, del que mira y del entorno. No alcanza para comprender ni para augurar. Y aunque no haya un método, y en parte por eso, con «la» filosofía analítica hay más posibilidades de *episteme* y *phrónesis* que las soñadas por quienes (como numerosos analíticos) miran poco y se apresuran por creer y hablar.

Bibliografía

- Armstrong, David Malet (2004). *Truth and Truthmakers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carnap, Rudolf (1932). Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis*, 2, 219-241.
- Carnap, Rudolf (1950). On Explication. En *Logical Foundations of Probability*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Castañeda, Hector-Neri (1972). Thinking and the Structure of the World. *Crítica*, VI, 43-81.
- Correia, Fabrice & Benjamin Schnieder (eds.) (2012). *Metaphysical Grounding*. Cambridge University Press.
- Davidson, Donald (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- Frege, Gottlob (1879). *Begriffsschrift*. Halle: Louis Nebert.
- Frege, Gottlob (1884). *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslavia: Wilhelm Koebner.
- Kripke, Saul (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lewis, David (1986). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- Neurath, Otto, Rudolf Carnap & Charles Morris (eds.) (1938). *International Encyclopedia of Unified Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Quine, Willard van Orman (1953). *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard University Press.
- Routley, Richard (1980). *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*. Canberra: Australian National University.
- Russell, Bertrand (1905). On Denoting. *Mind*, 14(56), 479-493.
- Russel, Bertrand (1914). Logic as the Essence of Philosophy. En *Our Knowledge of the External World* (pp. 33-59). Chicago: Open Court Publishing Company.
- Russell, Bertrand (1918). The Philosophy of Logical Atomism. *The Monist*, 28(4), 495-527.

- Russell, Bertrand (1919). The Philosophy of Logical Atomism. *The Monist*, 29(2), 190-222.
- Russell, Bertrand & Alfred North Whitehead (1910). *Principia Mathematica*. Volumen 1. Londres: Cambridge University Press.
- Ryle, Gilbert (1949). *The Concept of Mind*. Nueva York: Barnes and Noble.
- Strawson, Peter Frederick (1959). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Londres: Methuen.
- Wittgenstein, Ludwig (1921). *Tractatus logico-philosophicus*. Londres: Routledge-Kegan Paul.
- Wittgenstein, Ludwig (1953). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

La retórica de la filosofía: entre la dialéctica y la persuasión

Sandro D'Onofrio

Pontificia Universidad Católica del Perú

En este ensayo quiero sostener que es necesario recuperar nuestra capacidad retórica para elaborar y analizar las argumentaciones filosóficas, puesto que la verdad del discurso se constituye según el método o estilo filosófico, antes que por los razonamientos o la evidencia presentada. Empezaré por ejemplificar el infructífero diálogo entre analíticos y continentales, para luego explicitar un aspecto importante pero ausente de la retórica, esto es, el *ethos* del hablante en la argumentación. En segundo lugar, revisaré la historia del pensamiento para develar el talante de la retórica, que fue tergiversado en la Edad Media y en la modernidad. Por último, enfrentaré el problema del relativismo que, prejuiciosamente, se les atribuye a las argumentaciones persuasivas, para dejar en claro que la búsqueda de la verdad no debe prescindir de nuestra capacidad retórica.

1

Hoy ya no es una novedad que la retórica no es solo un arte que se dedica al adorno y embellecimiento del lenguaje, como se ha creído hasta

mediados del siglo XX¹. Esta no es solo un arte, a menos que se considere válida la separación aristotélica entre teoría y praxis, y entonces todas nuestras técnicas argumentativas —incluyendo la lógica— serían «artes» y estarían asépticamente separadas de la epistemología. Con la crisis de la lógica como medio de la expresión argumentativa del discurso no matematizado, tal y como denunciaron Toulmin (2007) y Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989), entre otros, la retórica ha empezado a recuperar su antiguo dominio y su prestigio como herramienta del discurso (Gilbert, 1997, pp. 3-25). Parafraseando a McLuhan, hemos comenzado a reconsiderar que muchas veces, si no todas las veces, «el medio es el mensaje» (2001).

A pesar de lo dicho, en la mayoría de las corrientes filosóficas hay un tratamiento pobre o inexistente de aquello que promulga la retórica. Y es que desde que se instauró el discurso moderno matemático, el aspecto retórico del discurso quedó restringido a la parte ornamental de la verdad, la cual debe ser hallada por la razón². Y con el uso del término «razón» no solo me refiero aquí al racionalismo sino también al empirismo, al cientificismo, al romanticismo y al idealismo de los siglos XVIII y XIX. En general, en todas las corrientes, tanto en la filosofía como en las demás disciplinas y ciencias, se intenta plasmar los puntos de vista con un discurso «logicista», es decir, una estructura discursiva que, aunque no sea estrictamente lógica ni use su terminología o su forma demostrativa de manera explícita, aspira a verdades demostradas o inducidas desde razonamientos y experiencias, sin considerar la estructura compleja del discurso persuasivo. Ahora, si bien gracias al giro

¹ Podemos encontrar esta concepción al seguir la pista a filósofos que han tratado la relación entre retórica y filosofía, como Campbell (1776), Bascom (1866) y Richards (1936), entre otros.

² Según Mortara Garavelli (2004, pp. 46-47), le debemos a Petrus Ramus la concepción ornamental de la retórica, quien la separó de la dialéctica, dejándola a esta exclusivamente como el arte de argumentar. Véase también Duhamel (1949), Beristáin Díaz (2000), Herrick (2008, pp. 161-164), entre otros.

lingüístico, a la hermenéutica y a la crisis del realismo científico nos hemos aproximado a un punto de vista mucho más prudente respecto a la comprensión de la verdad y del discurso, hasta hoy prevalece una visión ingenua sobre las capacidades retóricas del discurso académico, puesto que estas presentan por lo general la verdad de un modo más convincente y persuasivo que los propios razonamientos o pruebas que se ofrecen al interior de las distintas corrientes filosóficas y científicas.

La ausencia o pobreza, por ejemplo, de estudios sobre el conocimiento por autoridad en casi todas las tradiciones filosóficas, revela que tanto el papel jugado por el emisor como el interés del discurso como medio influyente en el receptor no es tomado en cuenta al considerar la pertinencia de los argumentos. Se puede apreciar este fenómeno si se inspeccionan los modos en que los distintos sistemas filosóficos validan sus argumentaciones. Me refiero aquí a los llamados argumentos de autoridad. Por ejemplo, al analizar la esterilidad de los diálogos entre filósofos analíticos y continentales, Himanka considera que la diferencia entre estas corrientes filosóficas estriba en su relación con la ciencia y el sentido común: «Un filósofo analítico seguidor de Ayer entiende la verdad en conexión con el conocimiento científico, como verificación. Al contrario, el concepto husserliano de evidencia lleva a una comparación entre presencia y ausencia, lo cual saca lo dado de la constitución del objeto» (2000, p. 73; la traducción es mía).

Esto, evidentemente, implica un distanciamiento en los modos de aceptar una argumentación: el modo en que el discurso se relaciona con lo que es «real» va más allá de la evidencia intersubjetiva disponible. Mientras que la filosofía analítica (AP, por sus siglas en inglés) se detiene en el significado cuasi empírico del lenguaje (en tanto representa el mundo físico), la filosofía continental (CP, por sus siglas en inglés) desconfía de lo dado inmediatamente a la conciencia y los sentidos en tanto representación de lo real: «Así, mientras que la filosofía analítica se pone como meta resolver sus problemas relativamente bien determinados, la filosofía continental celebra el hecho de que sus problemas

no se definen con anterioridad. Hacerlo sería recortar demasiadas posibilidades, impedir el pensamiento de lo radicalmente nuevo» (Levy, 2003, p. 302; la traducción es mía).

Esto lleva a los filósofos continentales a rechazar argumentaciones basadas en evidencia científica o estructuradas en modelos deductivistas o demostrativos por ser, en última instancia, sospechosamente claras. Pero no se puede concluir que la filosofía analítica presta más atención a la evidencia o la ciencia y que por ello sus argumentaciones son «más objetivas». Mulligan, Simons y Smith (2006) han criticado ambas corrientes por estar más inmiscuidas en sus propias cosmovisiones que por seguir la evidencia o la lógica. Respecto de los analíticos, hay una tendencia a encerrarse en sus propios problemas y no discutir la realidad.

Pero este interés en el mundo real no es, como suele suceder, una característica de la metafísica y la ontología analíticas. Considérese, por ejemplo, la metafísica de los objetos y hechos sociales (sobre dinero y contratos, sucesiones y corporaciones). La pesquisa adecuada para esta parte de la metafísica puede pensarse razonablemente como de gran interés para cualquier tipo de filosofía, ya sea práctica o teórica, sobre fenómenos políticos, sociales y culturales. Pero la metafísica analítica del mundo social empezó solamente, en 1995, con la publicación de *La construcción de la realidad social* de John Searle, y apenas ha ido un poco más lejos de lo dicho por él (2006, p. 62; la traducción es mía).

En conclusión, el diagnóstico de estos investigadores es que no hay un interés real por los problemas científicos o metafísicos (en tanto estén relacionados con el mundo), sino más bien un deseo de resolver acertijos y problemas propios de la filosofía analítica.

Puede ser, también, que en la ciencia empírica grupos enteros de investigación puedan florecer sin un interés por el mundo real. Pero esto es porque, cualquiera sea el interés y las aseveraciones de los científicos, el mundo real muy pronto los pondrá en su sitio si ellos

difieren mucho de la realidad. Los filósofos, por otro lado, no pueden confrontar sus ideas con la realidad en esa forma tan directa. Esta es la razón por la cual las tradiciones filosóficas pueden prosperar de un modo indiferente a lo que el mundo realmente es (p. 63; la traducción es mía).

¿Cómo es posible que los analíticos ignoren el mundo real? Y desde la filosofía continental, ¿cómo puede amenazar la claridad del discurso a la justificación de un argumento dado? Lo que esto significa es que el estilo retórico en que se argumenta al interior de las corrientes filosóficas predispone al receptor a la aceptación del discurso mucho antes de evaluar la información ofrecida. Y la falta de diálogo entre las corrientes no obedece a un desacuerdo en los hechos, sino a las posturas metafísicas previas al discurso, y a la metodología y retórica que estas conllevan. Estos dos ejemplos son solo unos detalles de muchos factores que afianzan o merman la evidencia de lo aseverado. El discurso al interior de las corrientes filosóficas y de las ciencias está permeado de un sentido de autoridad que tiene que ver más con el estilo del discurso que con los datos ofrecidos o los razonamientos esgrimidos y, por supuesto, con las autoridades mismas de cada disciplina.

Una autoridad cognitiva, nos dice el psicólogo Patrick Wilson (1983, p. 21) es alguien a quien le hemos entregado la potestad de sostener verdades sobre aquello que no podemos corroborar de primera mano. Wilson diferencia entre autoridad cognitiva y experto, porque el segundo puede ser «medido» con ciertos criterios (como lo hace Walton, 2010, pp. 222-225), mientras que ningún criterio sirve para establecer definitivamente a una autoridad cognitiva más allá de toda duda (Wilson, 1983, pp. 26-28). Es más, contraintuitivamente, Wilson afirma que no hay ninguna regla universal u objetiva que pueda justificar o limitar el alcance de la autoridad cognitiva más allá del área de su esfera de especialización. No es materia de decisión cuánto peso le asignamos a las palabras de una autoridad (eso sí pasa con el experto), sino es más bien un hecho el peso que le damos a la autoridad cuando

esta nos da una información, la cual se relaciona con nuestra creencia previa y nuestra confianza (1983, pp. 32 y ss.). Este es un proceso dinámico, como podríamos suponer, en el que la autoridad depende de la(s) esfera(s) de reconocimiento de su experiencia, de la coherencia entre sus afirmaciones y el resto de nuestros conocimientos, del diverso grado de confianza que se le tenga (tanto ética como técnicamente en un área específica), pero también del carisma personal de la autoridad cognitiva: «La autoridad puede ser justificada sencillamente sobre la base de que uno ve la postura de un individuo intrínsecamente plausible, convincente o persuasiva» (p. 24; la traducción es mía).

Si bien Wilson está concentrado en explicar la autoridad cognitiva que se da con las personas, su análisis nos sirve para explicar el sutil poder epistemológico que subyace a las corrientes intelectuales filosóficas y científicas. Hay que reconocer que la autoridad es algo que se «esparce» al interior de un grupo y se retroalimenta de individuo en individuo: «Aquellos ya establecidos como mis autoridades cognitivas pueden transferir autoridad a otros. Creo en él porque creo en ellos, y ellos dicen que pueden ser creídos» (p. 22; la traducción es mía). Esto es válido no solo para las personas o los datos, sino para los razonamientos y discursos, para los modelos argumentativos y el estilo usado, es decir, para el método empleado en el análisis filosófico, pues lo que es válido para la autoridad cognitiva del emisor también lo es para la retórica del discurso. Evaluamos positivamente a priori un discurso por la retórica y las autoridades cognitivas que este contiene. Y, a pesar de ser esta una verdad de Perogrullo, esta situación ha sido estudiada y trabajada mínimamente por los filósofos.

Afortunadamente, hay algunos grandes esfuerzos en los últimos años, dentro de las corrientes filosóficas, para determinar el rol persuasivo del lenguaje académico. Esto se puede ver en el estudio de los actos de habla de Searle y Austin, o en el interés de la filosofía crítica por el discurso de Habermas, o en la aproximación lingüística del pragmatismo. Con mayor profundidad, vemos una preocupación en

los estudiosos de la argumentación y del pensamiento crítico. Es aquí donde, siguiendo a Perelman y Barthes, encontramos un mayor interés por la retórica y su función en el discurso académico. Las teorías de van Dijk sobre la lectura crítica o el giro hacia la epistemología jurídica de filósofos de la ciencia como Laudan y Haack también han fomentado que se estudie y se cuestione cuál es el rol discursivo de la argumentación y cuáles son los alcances argumentativos de la praxis retórica. En este punto debemos, pues, regresar al pasado para describir cuál es el verdadero talante de la retórica y cuál fue su quehacer antes de ser olvidada por la modernidad.

2

La retórica no fue creada como un arte subsidiario de la argumentación lógica; todo lo contrario: la lógica analítica es el fruto de las investigaciones argumentativas de Aristóteles para mejorar la calidad dialéctica del discurso. La retórica estuvo primariamente como la base de la argumentación cotidiana y filosófica (o científica), y empieza a ser cuestionada por Platón debido al mal uso de la capacidad persuasiva del lenguaje y a las artimañas falaces de algunos maestros sofistas (McAdon, 2004). Pero eso no es todo: hay que reconocer también que la fuerte crítica de Platón hacia la retórica sofística se genera desde sus concepciones epistemológico-metafísicas, es decir, por el realismo de sus ideas (Kennedy, 1963, pp. 15 ss.). Mientras que el filósofo plantea un programa educativo basado en una verdad descubierta por el análisis dialéctico, la retórica solo pretendía presentar el mejor argumento posible. La posibilidad de aceptación de este argumento, como dice el gran maestro Sócrates, radica en su capacidad para persuadir «racionalmente» al interlocutor (Marrou, 1985, pp. 110-125).

Es necesario subrayar esto: la retórica, desde sus inicios, no tiene como función principal engalanar el discurso, ni mucho menos engañar usando el lenguaje o una estructura falaz. La «invención» de la retórica

consiste en encontrar el mejor argumento posible, esto es, el que puede racionalmente ser aceptado «dada la evidencia disponible». Como dice el conocido historiador de la educación Henri Marrou, a diferencia de la fuerte pretensión racionalista de Platón sobre el conocimiento de la verdad, Isócrates plantea que el discurso, como herramienta argumentativa del hombre común usada para resolver problemas cotidianos, debe ser retórico, pues un abogado o un político no pueden darse el lujo de encerrarse en una torre de marfil hasta encontrar la verdad (1985, pp. 110, 122-123). Podemos comparar esta pretensión epistemológica de la retórica con la postura de Thomas Kuhn, quien considera que nuestras teorías científicas solo son verdaderas en referencia al máximo tribunal posible, esto es, el de la comunidad científica (2004, p. 346). De igual modo, la retórica apela al interlocutor o a la audiencia en busca del sentido común o el *ethos* del destinatario como criterio racional de verdad. En palabras de Walton, de lo que hablamos es de una verdad presuntiva, siempre corregible, que debe aceptarse al no haber ninguna evidencia suficientemente controversial como para disputarle su estatus de verdad (2014, pp. 5-6).

En todo caso, al ser el presupuesto básico de la retórica que la verdad consista en un asentimiento racional del discurso, el análisis de ese discurso y de las estrategias argumentativas, incluyendo el embellecimiento del mismo, fueron las tareas clásicas de lo que se ha llamado luego el arte de la retórica. Es por su capacidad persuasiva que Aristóteles no solo no la rechaza, sino que incluso le dedica un tratado propio en el que la relaciona con el arte mayor de la argumentación, es decir, con la dialéctica, e incluso con la entonces recientemente inventada analítica³. El punto es que Aristóteles considera que la dialéctica de los *Tópicos*, que fue compuesta tomando elementos de la platónica pero apartada críticamente también de ella, es un arte más versátil y completo para la argumentación, comparado con la retórica y la analítica.

³ Cf. los estudios de Posada Gómez (2015). Rubinelli (2009), y Spranzi (2011).

La dialéctica, en definitiva, acabará subsumiendo a la retórica como parte de ella (157b 34-158a3). De ahí que el Estagirita califique a toda herramienta argumentativa como una propedéutica para la ciencia, como un arte, en contraposición a la verdad misma (al contenido que se da dentro de cada ciencia o disciplina), separando la capacidad retórica del discurso de la verdad del contenido. Ahora, si la clasificación aristotélica de las artes prácticas y ciencias será el modelo sustancial del conocimiento hasta bien entrado el siglo XVII, la ubicación de la lógica y la retórica en el esquema de las disciplinas aristotélicas no fue respetada, y se asumió que, junto con la gramática y la dialéctica helénica-medieval (es decir, una mezcla de los *Tópicos* y las discusiones metafísicas de Platón y Aristóteles) constituían el *trivium* de las artes liberales (o humanísticas), las cuales nos proporcionaban conocimiento (Stump, 1984).

Es muy probable que la gran utilidad de la retórica en las civilizaciones helénicas haya impedido que esta disciplina esté al margen de la ciencia misma; no obstante, su función epistemológica quedaría paulatinamente anclada a esa utilidad técnica y, finalmente, reducida a su función estética con el redescubrimiento de los textos del *Órganon* en la Baja Edad Media. No fueron únicamente la revolución científica y la «matematización» de la experiencia las responsables del olvido de la retórica, puesto que hay que tomar en cuenta también la reinterpretación de los segundos analíticos en las nacientes universidades europeas, acontecimiento que forjaría el elemento «logicista» de nuestro discurso académico (Stump, pp. 31-32, 89 ss.). A propósito de esta valoración, es curioso que los pensadores renacentistas, quienes habían criticado la lógica de la escolástica, fueran los que redefinieran el rol de la retórica como mero adorno y elocuencia, como ocurrió con, por ejemplo, Petrus Ramus⁴.

⁴ Mortara (2004), Hernández y García (1994). Esta es una historia larga y compleja, que no podemos describir debido a los límites de este artículo.

En todo caso, es a partir de Hume que se diluye la «verdad» metafísica que los filósofos y científicos modernos aspiraban encontrar; en definitiva, esto ocurrirá con la perspectiva nouménica de Kant. No obstante, esto no amilanó el espíritu «logicista» de la filosofía, la ciencia y del discurso académico. Podemos notar, en efecto, que la estructura del derecho en Occidente se construye desde la modernidad con un paradigma deductivo, que tiene aún hoy bastante vigor (Atienza, 2005, pp. 36 ss.). Y sabemos que el discurso científico newtoniano, basado en las ciencias mecánicas, se extendió no solo a las demás ciencias naturales, sino a toda ciencia social y humana con pretensiones científicas, como la sociología o la economía de inicios del siglo XX. Lo que subyace en toda esta construcción intelectual es la presuposición de que el discurso claro, basado en evidencias, sin rebusques estilísticos y elocuentes, puede dar cuenta de la «verdad»⁵.

¿Fue la filosofía ajena a este estilo paradigmático de expresión lingüística? Para nada, sin duda. Las grandes sospechas de Marx o Freud sobre nuestra racionalidad fueron escritas usando un lenguaje neutro, apelando a evidencias empíricas o a rígidos razonamientos lógicos. La retórica era usada para el énfasis de la persuasión, pero no se sospechó prudentemente que tuviese alguna influencia en el descubrimiento y la construcción de la verdad. Solo a partir de mediados del siglo XX, como ya señalé, se comenzó a rechazar la idea de que la lógica deductiva, o su hermana defectuosa, la inducción, son los medios idóneos para transmitir nuestros argumentos. Con el quiebre del realismo y con el giro lingüístico, se empezó a sospechar que el lenguaje «dice más de lo que dice». Toulmin, Kahane, Naess, Grice, entre otros, reclamaron el uso de una nueva forma de argumentación. Así pues, Perelman llevará esta perspectiva al extremo con la «nueva retórica», reclamando que esta es, en realidad, la verdadera dialéctica aristotélica. La lógica analítica

⁵ Esto ocurre, según Westfall (1980, p. 151), desde la asociación entre lógica escolástica y el método científico, en Padua, en el siglo XVI en adelante.

deberá ser ahora confinada a las ciencias naturales y matemáticas, al trabajo de los especialistas en sus propias áreas. Pero el discurso de las ciencias humanas, de la filosofía y de los tribunales debe ser el discurso retórico (1977, pp. 9-18 y 201-212).

Si regresamos nuevamente al Estagirita veremos, sin embargo, que esa no era su postura. Para Aristóteles, realista cabal y maestro del sentido común, la argumentación nos debía llevar a la verdad, a la esencia, y el trabajo de la dialéctica consiste así en encontrar el mejor argumento posible. Solo que Aristóteles no es Isócrates y sus aspiraciones realistas van más allá de la retórica: la verdad aceptable del interlocutor no es para él equivalente a la verdad de las esencias. El filósofo admite que la retórica para los no especialistas depende más del discurso (la llamada epidíctica), pero, en la discusión sobre las leyes y entre especialistas, debe primar el razonamiento «correcto»⁶. Las leyes de la dialéctica aristotélica sirven, pues, para fijar los principios de las ciencias y también las discusiones en las que los debatientes deben establecer un acuerdo previo para poder discutir. Así, la retórica —y las mismas estrategias dialécticas— se deben usar para llevar al contrincante a una contradicción o a resistir una afirmación. Perelman exagera, innegablemente, la capacidad y la disposición aristotélica presente en los *Tópicos* para eliminar a la lógica analítica como instrumento útil en nuestra argumentación (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1989, pp. 25, 31-33). El filósofo, como consta en sus textos, parece más bien haberles dado una importancia muy grande a los razonamientos analíticos, al punto que se convierten en el modelo clásico de hacer ciencia en la antigüedad tardía y el mundo medieval (Allen, 2007, p. 92).

⁶ Recordemos que es aquí donde «corrección» y «verdad» se separan nítidamente, lo que se plasma en la distinción entre arte y ciencia (Evans, 1977).

3

Sin embargo, hoy, que estamos en una época poskantiana, ¿debemos apegarnos al modelo aristotélico que presupone un realismo metafísico? Este es el punto final que deseo discutir. ¿Cuál es la relación entre retórica y filosofía? ¿No debemos aspirar ya a la verdad? Incluso si nuestra perspectiva filosófica no aspira a la verdad, ¿debemos renunciar a nuestro lenguaje argumentativo? Es decir: ¿lo que quiero sostener está mediado por la persuasión para ser aceptado como «verdadero» antes que por las razones propias de mi discurso? Me parece que, aunque teóricamente muchos filósofos de diversas corrientes sostienen una postura antilogicista y antirrealista, no toman en cuenta la capacidad retórica de su discurso, y por eso responderían que no a la pregunta, pero seguirían ignorando el poder de la palabra. Ellos demandan que la aceptación racional de lo aseverado se base más en los razonamientos expresados que en la capacidad persuasiva del discurso. Hay una «incomodidad» intelectual de aceptar la noción de persuasión frente a la aceptación racional. Y es que lo que está de fondo es el prejuicio antiacadémico contra la retórica sofística, recitada durante siglos por los filósofos de todas las épocas.

Los mismos teóricos contemporáneos de la argumentación, por ejemplo, Walton o van Eemeren, quienes reclaman el uso de la retórica en la argumentación, presentan un análisis de corte más dialéctico, e ignoran los elementos que mencioné antes, es decir, la autoridad cognitiva, la persuasión del discurso, la dirección del argumento, el estilo y el modelo argumentativo, etcétera. Como afirma el profesor Posada Gómez sobre van Eemeren y Grootendorst, en la llamada teoría pragma-dialéctica, ellos no aportan una alternativa al deductivismo lógico formal que critican (2015, p. 17). Igualmente, la resolución de la determinación de la autoridad competente en el trabajo de Walton se determina por una serie de pruebas y exámenes de datos, sin recurrir al lenguaje y su posible capacidad persuasiva (2014, pp. 20-21 y 2010, p. 228).

Sospecho que la razón de esta falta de análisis radica en las complicaciones que presenta una argumentación retórica para su evaluación como discurso exitoso en términos internalistas. Si la lógica informal ya es de por sí complicada desde el punto de vista de la argumentación racional, la retórica no puede sino rendirse a una evaluación externalistamente «exitosa»: la verdad estriba en la aceptación del auditorio. El problema aquí, como el de Aristóteles en los *Tópicos*, es cómo establecer una serie de reglas vinculantes para la validación de un discurso retórico que parece radicar, inexorablemente, en el sentido común de los interlocutores y del auditorio.

¿Qué podemos hacer, entonces, para recuperar nuestra capacidad evaluativa racional y no quedar dependientes del contexto? Mi propuesta es que debemos restituir a la retórica como una herramienta que apela a la aceptación racional y no conformarnos con una perspectiva meramente dialéctica. Esto significa dedicarnos al estudio de las capacidades retóricas del discurso y entrenarnos para su aplicación en nuestras ciencias y disciplinas. Siguiendo a Gadamer, debemos tratar de ser conscientes de nuestros prejuicios, esto es, debemos saber cómo usar (y cómo usamos) nuestra habilidad retórica en el discurso para aceptar ser persuadidos y persuadir racionalmente (1977, p. 337). Esto no significa claudicar en nuestra búsqueda de razonamientos correctos y teorías verdaderas: lo que significa es aceptar nuestra limitación al interior del diálogo y la de nuestros discursos acerca del mundo sin renunciar a nuestro ineludible deseo de persuadir a los demás.

Entonces, aunque nuestro discurso sea fundamentalmente persuasivo, no es necesario abandonar nuestra pretensión de verdad o nuestros razonamientos lógicos (en sentido amplio). Si epistemológicamente no podemos aspirar al realismo aristotélico, debemos aspirar a la verdad argumentada, como dicen Frogel (2005), Schrag (1992) o Grassi (2001); solo que esta verdad, como un norte, no debe considerarse como un objeto ideal supramundano. Tampoco debemos conformarnos con la verdad relativista de cualquier auditorio: la verdad máxima

es la que puede y debe ser establecida por consenso en la autoridad, como hace Kuhn con la comunidad científica. Esta verdad siempre será presuntiva y adecuada a la evidencia asequible, pero también dependiente del discurso persuasivo. Siendo así, solo la actitud crítica y el debate constante pueden mantener la corrección de la verdad con la eliminación de los discursos falaces, pero nunca se podrá llevar a cabo si sustituimos nuestra capacidad retórica para convencer racionalmente.

Bibliografía

- Allen, James (2007). Aristotle on the Disciplines of Argument Rhetoric, Dialectic, Analytic. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*. 25(1), 87-108.
- Aristóteles (1982 y 1995). *Tratados de lógica (Organón)*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Dos volúmenes. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Atienza, Manuel (2005). *Las razones del derecho. Teorías de la argumentación jurídica*. México DF: UNAM.
- Bascom, John (1866). *Philosophy of Rhetoric*. Boston: Crosby & Ainsworth.
- Beristáin Díaz, Helena (2000). *Qué es la retórica al final del siglo y al final del milenio*. México DF: UNAM.
- Campbell, Bitzer (1776). *The Philosophy of Rhetoric*. Nueva York: Harper.
- Duhamel, Pierre Albert (1949). *Modern Philology*, 46(3), 163-171.
- Evans, John David Gemmill (1977). *Aristotle's Concept of Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frogel, Shai (2005). *Rhetoric of Philosophy*. Filadelfia: John Benjamins.
- Gadamer, Hans-Georg (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Gilbert, Michael A. (1997). *Coalescent Argumentation Theory*. Nueva Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Grassi, Ernesto (2001). *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*. Illinois: Southern Illinois University Press.

- Hernández Guerrero, José Antonio & María del Carmen García Tejera (1994). *Historia breve de la retórica griega y latina*. Madrid: Síntesis.
- Herrick, James A. (2008). *The History and Theory of Rhetoric*. Cuarta Edición. Nueva York: Pearson.
- Himanka, Juha (2000). Does the Earth Move? A Search for a Dialogue between Two Traditions of Contemporary Philosophy. *Philosophical Forum*, 31(1), 57-83.
- Kennedy, George A. (1963). *History of Rhetoric*. Volumen I: *The Art of Persuasion in Greece*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Kuhn, Thomas (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. Segunda edición. México DF: FCE.
- Levy, Neil (2003). Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences. *Metaphilosophy*, 34(3), 284-304.
- Marrou, Henry-Irene (1985). *Historia de la educación en la Antigüedad*. Madrid: AKAL.
- McAdon, Brad (2004). Plato's Denunciation of Rhetoric in the *Phaedrus*. *Rhetoric Review*, 23(1), 21-39.
- Mortara Garavelli, Bica (2004). *Manuale di Retorica*. Milán: Bompiani.
- Mulligan, Kevin, Peter Simons & Barry Smith (2006). What's Wrong with Contemporary Philosophy? *Topoi*, 25(1-2), 63-67.
- Perelman, Chaïm (1997). *El imperio retórico. Retórica y argumentación*. Bogotá: Norma.
- Perelman, Chaïm & Lucie Olbrechts-Tyteca (1989). *Tratado de la argumentación: La nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- Posada Gómez, Pedro (2015). *Lógica, dialéctica y retórica: Aristóteles y las teorías de la argumentación*. Cali: Universidad del Valle.
- Richards, Igor Armstrong (1936). *Philosophy of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press.
- Rubinelli, Sara (2009). *Ars Topica. The Classical Technique of Constructing Arguments from Aristotle to Cicero*. Dordrecht: Springer.
- Schrag, Calvin O. (1992). *The Resources of Rationality*. Bloomington: Indiana University Press.

- Spranzi, Marta (2011). *The Art of Dialectic between Dialogue and Rhetoric*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Stump, Eleonore (1984). *Dialectic and Its Place in the Development of Medieval Logic*. Nueva York: Cornell University.
- Toulmin, Stephen (2007). *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Península.
- Walton, Douglas (2010). *Appeal to Expert Opinion: Arguments from Authority*. Pensilvania: Penn State Press.
- Walton, Douglas (2014). On a Razor's Edge: Evaluating Arguments from Expert Opinion. *Argument & Computation*, 5(2-3), 139-159.
- Westfall, Richard (1980). *La construcción de la ciencia moderna*. Barcelona: Labor.
- Wilson, Patrick (1983). *Second-Hand Knowledge: An Inquiry into Cognitive Authority*. Connecticut: Greenwood.

La omnipresente intuición: ciencia, filosofía y vida

Richard Antonio Orozco

Universidad Mayor Nacional de San Marcos

Pontificia Universidad Católica del Perú

En nuestra cultura contemporánea, parece indiscutible una jerarquía que presenta a la ciencia por sobre la filosofía y esta última, a su vez, mejor ubicada que la vida cotidiana. El criterio para tal jerarquía es el uso de la razón. La ciencia, en tanto paradigma de la racionalidad moderna, se ubica a la delantera, pues es la que mejor expresaría el ideal uso de la razón; mientras que la filosofía se ubicaría tras ella, pues depende de la intuición más que de la razón. La vida cotidiana, en cambio, por su escaso nivel de racionalidad y su exclusiva dependencia de la intuición, queda relegada al último plano de la jerarquía. Advértase, sin embargo, que tal jerarquía evalúa las respuestas, racionales o intuitivas, por la capacidad para mostrar su demostración rigurosa o su capacidad para representar fielmente la realidad. Como la intuición no posee ninguna de esas dos capacidades, ya que nos encontramos ante conclusiones que no son plenamente demostrables (bajo los esquemas de una lógica clásica) y muchas veces cometen errores al tratar de representar fielmente el mundo, entonces es que se la menosprecia o nos referimos a ella como un razonamiento inseguro, incompleto o escaso. No es necesario rebuscar mucho, entre nuestras experiencias, para encontrarnos con este tipo de prejuicios. Incluso lo podemos encontrar entre los filósofos mismos.

En gran medida, fue ese el presupuesto que llevó a los positivistas lógicos a plantearse la necesidad de una reconstrucción plena de la filosofía de tal forma que la alejemos más de la intuición y la acerquemos más a la racionalidad científica. Así lo pensaba Austin quien veía a la filosofía como protociencia a la que deberemos dejar de lado cuando la ciencia aparezca. «Entonces —dice Austin— nos habremos liberado de una o más partes de la filosofía (aunque aún quedará bastante) del único modo en que uno se pueda librar de ella; dándole un puntapié desde lo alto de la escalera» (Glock, 2012, p. 174).

En este artículo me propongo encarar un presupuesto básico de tal menosprecio de la filosofía como de su contraparte sobreestimación de la ciencia. Me refiero específicamente al problema de cómo entendemos la intuición que atribuimos a la filosofía y a la vida cotidiana, pero que no la reconocemos en la ciencia. Ocurre que menospreciamos la intuición porque la comparamos con la plenitud de la demostración lógica. En el caso de la intuición que los filósofos emplean, suponemos más bien que es de menor calidad que la demostración, pues esta puede ser contrastable, mientras que aquella solo es justificable discursivamente. Yo entiendo por intuición un razonamiento que no presenta una demostración completa. Es más bien un tipo de conclusión que se vale de distintos recursos, como son el contexto, las emociones, la experiencia, etcétera, y que se encuentran muy comúnmente en la vida cotidiana. En el lenguaje popular, nos referimos a ella como una «corazonada» y, según Gerd Gigerenzer, tal ejercicio de la razón es muy eficaz justamente por hacer uso de distintos recursos. Piensa este autor que muchos problemas se han resuelto gracias a la intuición y eso se debe a que «lo que parece ser “limitaciones” de la mente, pueden ser eventualmente sus fortalezas» (2007, p. 4). En el caso de la filosofía, sí veo un razonamiento intuitivo que parece ser concluyente, pues se justifica por «la razón», pero que es evidentemente una especulación. Tengo en mente la manera en la que Tomás de Aquino presenta el acto volitivo y cómo logra reconocer hasta doce pasos en un solo

acto volitivo. Tomás de Aquino no era psicólogo y la neurociencia no existía. Su única justificación era su impresión de cómo deberían ser las cosas (el deber ser) y la finura de su pensamiento. Mas esas cualidades no justifican que podamos hablar de una facultad distinta a la del médico que diagnostica o la del juez que dicta sentencia. Sé que se trata de modos diferentes de razonar, pero en términos amplios, podemos referirnos a todas ellas —incluyendo a Tomás de Aquino y al de los filósofos en general— como formas intuitivas de razonamiento.

El hombre y mujer de la calle generalmente menosprecian a la filosofía y sobreestiman a la ciencia porque ven a aquella inundada de razonamientos intuitivos, mientras que a esta la ven dependiendo de razonamientos puramente matemáticos que, por tanto, son claramente seguros. La pregunta que me hago es qué tan presente está la intuición en la ciencia y en la filosofía o, lo que es lo mismo, qué tan presente está la incertidumbre tanto en la ciencia como en la filosofía. En términos simples solemos pensar a la ciencia como una «racionalidad óptima», mientras que a la filosofía la reconocemos más intuitiva y por tanto más incierta. En mi opinión, y es lo que buscaré defender aquí, no existe sino una diferencia gradual y la incertidumbre está presente en ambos ejercicios de la razón también de manera gradual. El problema ha sido sostener la dicotomía razón-intuición como una dicotomía fuerte que aleja a la ciencia de la filosofía. Mi propuesta de encontrar incertidumbre a lo largo de todas las formas de razonamiento, tanto en filosofía como en ciencia, va de la mano con una forma general de racionalidad que yo defiendo y que fue definida como «racionalidad limitada» por Herbert Simon a mediados del siglo XX. Se trata de reconocer con más honestidad los límites de nuestros modelos de racionalidad. Como yo entiendo, la pretensión de querer adscribir certidumbre, seguridad o suficiencia al razonamiento científico es otra perla más de un científicismo asolapado. Para dejar en claro mi lenguaje, en este texto, utilizaré como sinónimos los siguientes términos: intuición, razonamiento intuitivo, procedimiento heurístico, racionalidad

intuitiva o racionalidad limitada. Con todos ellos me referiré a un tipo de uso de la razón que no logra la suficiencia de razones para sacar una conclusión, en el sentido óptimo del término, y que más bien asume la verdad de la conclusión gracias a una «confianza» subjetiva que sirve de complemento para encarar (disimular) la incertidumbre.

Mi texto será dividido en tres secciones. En una primera sección presentaré y evaluaré la propuesta de Mario Bunge sobre la intuición en la ciencia y la filosofía. En una segunda sección presentaré mi interpretación de los planteamientos de Efraím Fischbein sobre la intuición en la ciencia, lo que me permitirá presentar la manera en que veo a la intuición en la ciencia y la filosofía. Finalmente, en la tercera sección, discutiré la nueva forma en que debe entenderse la relación entre ciencia y filosofía a partir del reconocimiento de la intuición en ambas.

1. La intuición y la razón según Mario Bunge

Entre los filósofos, quienes han explícitamente argumentado a favor de la intuición han sido Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Husserl, Bergson y otros; y cada uno entendió por intuición algo muy particular y distinto de los demás. Descartes pensaba a la intuición como la concepción de un espíritu atento que aprehendía de forma clara y distinta. Para Spinoza, en cambio, la intuición era una inferencia rápida generalmente auxiliada por la visión de los signos. Para Bergson, la intuición era una especie de simpatía intelectual distinta a la inteligencia y con un rol también diferente (1973[1911]). Mario Bunge (1996[1960]) ha diferenciado esos tipos de intuición que presentaron los filósofos catalogándolos en tres subgrupos: los que consideraron a la intuición como una facultad prerracional, esto es, quienes defendieron la idea de una intuición sensible. La segunda categoría sería quienes defendieron la idea de que la intuición es una actividad suprarracional; por ejemplo, la intuición de Kant. Y la tercera forma de pensar la intuición fue entendiéndola como una variedad de la razón, aquí por ejemplo podríamos

encontrar los argumentos de Bergson. Prerracional, superracional o alter-racional serían las tres categorías en las que pudiéramos catalogar las diferentes presentaciones de la intuición en la historia de la filosofía.

Sin embargo, esta clasificación que hace Bunge no ha servido sino para criticar con dureza la manera de entender la intuición que han hecho los filósofos a lo largo de su historia. Cree él, y en eso podría estar bastante acertado, que la mayoría de los filósofos han pretendido acceder a un tipo de intuición superracional. Es decir, lo que la mayor parte de ellos asume es la posibilidad de una metodología privilegiada. Richard Rorty y muchos otros críticos de la modernidad coincidirían con Bunge en esa misma crítica, pues creen también encontrar esa pretensión de visión privilegiada en la historia de la filosofía (Rorty, 1996). Bunge dice que él aceptaría la presencia de la intuición tanto en la filosofía como en la ciencia, pero lo que no aceptaría es esa idea de que la intuición sea una facultad superracional. Asimismo, ha criticado por ello el «intuicionismo» que él entiende como «una tendencia regresiva en filosofía, por proclamar dogmáticamente la existencia e incluso la superioridad de un modo de conocimiento inescrutable e incontrolable» (1996, p. 12). Las reticencias de Bunge también se extienden a esa intuición entendida como una alternativa a la razón o a la inteligencia, tal como Bergson la propuso. Sus acusaciones a la defensa que los filósofos han hecho por ambos tipos de intuición son tan sarcásticas como es su temperamento. De aquellos que defienden una intuición superracional ha dicho que esta visión es el producto del fundamentalismo y el infalibilismo. De los otros, los que defienden a la intuición como una alternativa a la razón, ha dicho que de alguna forma ellos prepararon la visión del nazismo que defendió la pasión contra la razón y la crítica.

Por otro lado, lo que Bunge entiende por la intuición en la ciencia es, en cambio, un tipo de razonamiento ampliativo, de carácter heurístico que complementa el trabajo del intelecto. La intuición es una muleta, dice, pero «¿quién preferirá arrastrarse con la ayuda de muletas si tiene la posibilidad de correr?» (p. 126). Tal como lo expresa, la intuición

está presente en la ciencia en esos espacios en que el razonamiento categórico todavía no ha llegado. Bunge entiende que la ciencia es falible, mejorable y producto de un trabajo fatigoso. La ciencia, dice, es una opinión justificable, pero opinión, al fin y al cabo, con lo que destierra la antigua dicotomía platónica entre conocimiento y opinión. Para Bunge, la ciencia es incierta y es justamente en esos espacios de incertidumbre en donde aparece la intuición. La ciencia fáctica se ha alejado de la pretensión de la certidumbre y más bien ha asumido la posibilidad de una certeza práctica que no es otra cosa que minimización del error, tal y como Popper nos lo enseñó. Por eso también el propio Popper defendió la idea de superar la verdad como objetivo de la ciencia y, en su lugar, asumir a la verosimilitud como aquello que busca el científico. Entonces, en esa verosimilitud, diría Bunge, aparecen tanto el razonamiento demostrativo, concluyente y categórico, y la intuición como una corazonada confiada que asumimos como si fuera verdadera. El punto, sin embargo, que quiero resaltar es que, en la visión de Bunge, la intuición está presente porque no tenemos la certeza, pero en la medida en que la metodología racional sea posible, los espacios de la intuición serán disminuidos. Otra conclusión que se puede extraer del pensamiento de Bunge es que la intuición es de menos valor si se la compara con los atributos de la razón demostrada. No obstante, nos podemos preguntar ¿y si es un error pretender evaluar a la intuición bajo los mismos criterios de la demostración lógica o matemática? ¿Y si la intuición cumple otra función en la evolución de la cultura?

Para entender mejor esa visión de Bunge quiero recordar la presentación de la intuición que ha hecho un famoso psicólogo judío que fue Nobel en Economía, Daniel Kahnemann. En muchas investigaciones realizadas en la década de 1970, casi todas en conjunto con Amos Tversky, Kahnemann ha mostrado la omniabarcante presencia de la intuición en la vida de las personas (2012). Lo curioso de esto, sin embargo, es que lo que él entiende por intuición, lo ha definido como un «pensar rápido», al que ha descrito como un razonamiento errá-

tico, diferente del «pensar despacio», que sería, más bien, el ejercicio medido y calculado de la ciencia. Kahnemann ha mostrado que ese pensar rápido es ilógico en la mayor cantidad de veces. Hay un famoso experimento con el que muestra cómo la gente tiende hacia el error lógico debido a dejarse llevar por la intuición. Es el ejemplo de Mary, una feminista, ecologista y estudiante de filosofía. Se le pregunta a la gente que ordene, en orden de probabilidad, diferentes rumbos que podría tomar la vida de Mary. Cuando aparecen las opciones, encontramos que una de ellas es que Mary terminará como cajera en un banco y la otra opción es que Mary terminará como cajera en el banco y miembro de un movimiento feminista. El error lógico que la mayoría de personas comete, al cumplir con el pedido de ordenar por grado de probabilidad, es que no reconocen que la conjunción es menos probable que la afirmación sola. P es más probable que P y Q . Mucha gente tiende a afirmar que es más probable que Mary termine siendo cajera en el banco y miembro del movimiento feminista, a que Mary sea solo cajera en el banco. Pues esa respuesta bastante común es, sin embargo, un flagrante error lógico. Ese y muchos otros experimentos le permiten a Kahnemann defender sus dos ideas principales: que la intuición está por doquier y que esta es, casi siempre, una respuesta ilógica.

¿Por qué creo que la presentación de Kahnemann nos puede ayudar a entender a Bunge? Porque creo que Bunge también entiende a la intuición como un pensar rápido que, si pudiéramos, deberíamos superar: «La representación imaginativa o fantasía visual es una buena muleta del raciocinio puro, pero no lo reemplaza; lo refuerza psicológicamente, no lógicamente» (1996, p. 134). Para este autor, la presencia de la intuición en la ciencia estriba especialmente en el ejercicio de representación e interpretación. Ambos están muy presentes en la ciencia, pero en la medida de lo posible, deberíamos aspirar a minimizarlas, de la misma forma como, dice, la geometría analítica tornó anticuadas las soluciones a los problemas geométricos hechas con regla y compás. Bunge está de acuerdo en que la ciencia es un proceso de ensayo y error,

cosa que también nos la ha mostrado Popper, y que en ese ensayo y error participa la intuición de manera importante. Sin embargo, dicho ensayo y error no debe ser errático, sino metódico y, por tanto, en la medida de lo posible, se debería minimizar el papel de la intuición.

Un último aspecto que quiero presentar de la propuesta de Bunge es que él afirma que dicho pensamiento intuitivo no es necesariamente opuesto al razonamiento. Quizás es más débil o menos justificable, pero no es opuesto ni ajeno. Lo que estaría diciendo este autor está de acuerdo con muchas investigaciones experimentales que han mostrado que en la intuición y en el razonamiento creativo también funcionan nuestros conocimientos y muchas de nuestras capacidades intelectivas, es decir, la intuición no es arbitraria o caprichosa.

Como puede inferirse de la presentación que he hecho de la propuesta de Bunge, yo estoy de acuerdo con muchas de sus premisas. Creo que un poco de aproximación hacia la ciencia nos llevaría a coincidir con Bunge en su forma de presentar a esta. Sin embargo, en lo que no estaría de acuerdo es en la manera de ver a la intuición como algo superable. Estoy de acuerdo en que la ciencia es falible y está dirigida principalmente por el ensayo y error, y que esa nueva manera de ver a la ciencia nos ha hecho patente la presencia de la intuición en ella. No obstante, la intuición no debiera ser interpretada como un razonamiento débil que debe ser superado, pues tal respuesta es solo producto de una comparación injusta que se le hace con el razonamiento demostrado, bajo los criterios de este último. La intuición no debiera ser entendida como un producto de un resignado carácter falible de la ciencia. Mi impresión es que la intuición cumple un papel distinto en la evolución de la cultura y es bajo esos nuevos parámetros que debiera ser evaluada. Creo que si comenzamos a ver el auténtico rol de la intuición en el proceso adaptativo de la especie humana no buscaríamos distinguir la ciencia de la filosofía, sino que las veríamos solo gradualmente distintas. En pocas palabras, creo yo que la intuición está y ha estado siempre para suplir nuestro anhelo por la certeza.

Antes de desarrollar más esta última idea que acabo de presentar, quiero decir algo sobre la idea de Kahnemann de que la intuición es generalmente ilógica y errada. Para ello me sirvo de otro psicólogo experimental que se ha enfrentado a los planteamientos de Kahnemann; me refiero a Gerd Gigerenzer. Este autor más bien ha mostrado que si bien la intuición está omnipresente en la vida humana, no es errática ni ilógica, sino que, por el contrario, gran parte de los problemas de la vida cotidiana se solucionan efectivamente con ella (2007). Dos ejemplos que me parecen interesantes de los que ha presentado Gigerenzer son, por un lado, la manera en la que los médicos en la sala de emergencia deciden intuitivamente si deben llevar o no a un paciente a la sala de operaciones. Los protocolos en esos casos indican que debería seguirse casi dieciocho pruebas para determinar si un paciente puede ir a dicha sala. Lo que ocurre en la práctica no es así. Por el contrario, los médicos hacen uso de su intuición para obtener esa respuesta y, como lo ha estudiado Gigerenzer, en la mayoría de las veces los médicos aciertan (2001). Eso sí, dicha intuición no es arbitraria, en verdad, es una herramienta adaptativa que permite ganar de la experiencia y de las condiciones del ambiente. El otro ejemplo que Gigerenzer ha presentado lo podemos encontrar en los desarrollos actuales de la inteligencia artificial. Como lo presenta este autor, en dicho campo ya no se busca comprender y copiar ese tipo de razonamiento categórico y demostrable de los seres humanos. Lo que más ha interesado últimamente a los investigadores de inteligencia artificial es justamente el papel de la intuición en la vida humana. Y es que la intuición es vista como una forma eficiente de resolver problemas que los seres humanos hemos desarrollado gracias a nuestras capacidades adaptativas. Así pues, Gigerenzer ha mostrado que las conclusiones de Kahnemann no han estado muy acertadas. De alguna forma, dicha crítica de Gigerenzer a Kahnemann golpea también a Bunge y a su metáfora de la intuición como una muleta que deberíamos procurar dejar.

Considero que Gigerenzer le está criticando a Kahnemann es la pretensión de dicotomizar nuestros razonamientos. Esta idea de que hay razonamientos lentos y seguros, frente a otros que son más bien rápidos y erráticos, es una tendencia que viene ya desde la Ilustración. Herbert Simon decía que fueron los Ilustrados los que nos enseñaron que a más razón más seguridad (1989) y es que en el trasfondo estaba esa dicotomía de razón-intuición que todavía subsiste tanto en Bunge como en Kahnemann. Por eso la respuesta de ambos es la misma: debemos de minimizar el pensar rápido de nuestras vidas (Kahnemann) y debemos de deshacernos de la muleta (Bunge). No obstante, ¿por qué no pensar más bien en una razón limitada? ¿Quizás el error ha sido pensar la racionalidad en condiciones óptimas? En mi opinión, la racionalidad es un ejercicio adaptativo y por ello no puede ser definido bajo modelos óptimos, y eso ocurre tanto en la ciencia como en la filosofía. Ese es, pues, el error de Bunge, el pensar dicotómicamente a la razón y a la intuición, menospreciando, así, a la intuición y asumiéndola como superable. Si en su lugar viéramos a la intuición como elemento innegable de la evolución de la razón, no pensaríamos en la posibilidad de deshacernos de ella como quien se deshace de la muleta. Esa es concretamente mi opinión. La intuición siempre está presente porque ella representa nuestro anhelo de certeza, sabiendo que esta última es inalcanzable para la racionalidad humana.

2. La intuición como lucha frente a la incertidumbre

Después de haber discutido la manera en que Bunge reconoce a la intuición en la ciencia y la filosofía, quiero perfilar mi propuesta sobre el tema que, sin embargo, es deudora de la propuesta de Efraim Fischbein (1994). Para ello, aclaro lo que el subtítulo quiere decir y que es el corazón de mi propuesta: la intuición es una herramienta más en nuestra lucha (adaptativa) contra la incertidumbre.

Aunque el ser humano está siempre urgido por encontrar la certeza, que es sentida como calma y seguridad, lo cierto es que la incertidumbre lo rodea por doquier. Mas dicha urgencia ha llevado al ser humano a creer, con algo de ingenuidad y con mucho de esperanza, que con el suficiente esfuerzo racional sí le es posible alcanzar ese control pleno que llamamos conocimiento absoluto. Esto ha llevado al sentido común a ver a la ciencia como su gran aliado contra la incertidumbre. La ciencia, entonces, aparece como la expresión de un conocimiento certero y definitivo sobre la realidad. La intuición, en tanto conocimiento incierto, parece así alejado completamente de la ciencia y relegada a ámbitos menos serios que esta. Se ve a la intuición en la práctica cotidiana o en la filosofía, pero se piensa que la ciencia está libre de toda forma de intuición. Creo que el error fundamental de la visión que tiene Bunge sobre la intuición en la ciencia es que comparte ese presupuesto que puede ser definido como cientificista. Por «cientificismo» entiendo una sobrevaloración de la ciencia y es justamente eso lo que hace Bunge al partir de ese supuesto dicotómico de un conocimiento científico estable, cierto y seguro; distinto de la aprehensión intuitiva de la realidad que es insegura, inestable y superable. Cuando Bunge afirma que la intuición es esa muleta que debiéramos procurar dejar, refleja cuán dependiente es de la dicotomía aludida.

Ahora bien, Bunge no es el único que ha pensado así. Es evidente que esta forma de pensar, dicotómica, es más común que la que yo propongo. Los filósofos, matemáticos y científicos del Círculo de Viena también presentaron la misma impresión respecto de la intuición. En el famoso *Manifiesto* del Círculo de Viena, los autores rechazan la intuición que defienden los metafísicos y reconocen que la concepción científica del mundo acepta la intuición; aunque, aclaran, «se aspira a, y exige de, todo conocimiento intuitivo, una posterior justificación racional» (Carnap, Hahn & Neurath, 2002[1929]). Hans Hahn, famoso matemático y miembro del Círculo de Viena también afirmó que la intuición es principalmente una fuente de erróneas

concepciones y que debería ser eliminada del esfuerzo científico serio (1956). Obsérvese que es la misma forma de pensar la intuición que presentan Bunge y Kahnemann. En todos los casos, la situación es la misma: se trata de una dicotomía que coloca al conocimiento justificado racionalmente, por un lado, el de la certeza; mientras que al frente, en la incertidumbre, encontramos a la aproximación intuitiva.

Cabe preguntarnos, sin embargo, ¿cuál es el problema con dicha forma de pensar? La respuesta más obvia es que nos oculta la ingenuidad de la pretensión racionalista, que se enorgullece de una certeza que cree mercedamente alcanzada, pero que realmente siempre le es ajena. Se trata pues de la misma actitud errónea que Sócrates desnudó en sus contemporáneos atenienses, quienes creían poseer una sabiduría divina, cuando en verdad, justamente por creer poseer un tipo de sabiduría que escapa a sus límites, incluso perdían la única forma de sabiduría a la que hubieran podido acceder: la humana. En estos tiempos, es el cientificismo, la pretensión de un conocimiento absoluto como premio al esfuerzo racional científico y el concomitante menosprecio de la intuición, el que se nos presenta ingenuo y pretencioso.

Un autor que ha sido clave en la comprensión de este rasgo insoslayable de todo conocimiento humano —me refiero a su incapacidad para escapar de la incertidumbre— ha sido Karl Popper. Él reconoció que la manera en que la ciencia muestra cómo enfrentar la realidad no es representando lo que la realidad es, sino representando lo que la realidad no es (1991[1963]). El presupuesto del que partió fue que todos nuestros conocimientos pueden ser mejorables, que todo conocimiento podría decirnos algo bueno de la realidad, pero que nunca podríamos estar seguros de la estabilidad de dicho conocimiento. La seguridad plena en el ámbito del conocimiento es una sobreestimación de la razón. Mas Popper no ha sido el único en aceptar que nuestros máximos logros racionales son incapaces de escapar definitivamente de la incertidumbre. En la misma línea argumentativa podríamos ubicar a los pragmatistas norteamericanos, quienes defendían la presencia

de un componente volitivo en toda afirmación de cómo es la realidad (James, 2009[1896]) o la presencia de un rasgo práctico en el corazón del conocimiento (Dewey, 1952). También es cercana a esta forma de pensar la explicación que hace Kuhn respecto a la necesidad de comprender los conocimientos científicos desde el trasfondo de sus externalidades, esto es, desde sus contextos sociales, políticos, religiosos, económicos, etcétera (1962).

Si complementamos todos esos argumentos, se nos hace imposible defender la dicotomía entre un conocimiento racional seguro, estable y certero, que se distinga esencialmente de una aproximación intuitiva de la razón, aduciendo que este último es inestable e incierto. Esto es así porque ya no se puede sostener un conocimiento seguro y definitivo en la ciencia o en las aproximaciones de la razón. Hay, eso sí, aproximaciones más nucleares en nuestra cultura en la que todos coincidiríamos, como que la tierra es plana o que el agua posee dos moléculas de hidrógeno y una de oxígeno. Pero pretender que todas las respuestas científicas tengan el mismo estatus de consenso es desconocer la real situación de las teorías. Piénsese, por ejemplo, en la tan discutida situación sobre el comienzo de la vida. Hay afirmaciones científicas que reclaman un comienzo de la vida en la semana 23 de gestación (Gazzaniga, 2015), otras en la tercera y otras en el momento de la concepción. Esa pregunta que es tan fundamental para la cultura y la legislación, sin embargo, no tiene una única solución, pues supone el uso de criterios que son intrínsecamente culturales. Afirmer que «la ciencia lo dice» no soluciona nada con carácter definitivo; sí, en cambio, podríamos estar iluminando cada vez más una interrogante crucial para la sociedad actual. Hemos de asumir que, inevitablemente, nos queda un continuo en el que más bien podríamos hablar de grados de incertidumbre, pero en el que la certeza aparece siempre como la «asíntota de la curva» en la que la aproximación puede tender a cero, pero nunca es plenamente cero. Ahora bien, esto no debería verse como una derrota de la razón, todo lo contrario, se puede reconocer,

más bien, como un progreso en nuestra forma de entender el auténtico ejercicio de la razón: dejando atrás las sobredimensiones.

No obstante, si bien el razonamiento intuitivo y el razonamiento lógico son incapaces de escapar de la incertidumbre, ¿cuál es la diferencia entre ambos? El error al tratar de responder esta pregunta ha sido pretender su comprensión desde los conceptos puros. Esa pretensión kantiana de hacer filosofía desde ese ámbito puro de la validez de los conceptos solo nos lleva a encerrarnos en lo que, de hecho, la cultura ya acepta como dado. En el fondo, ese ejercicio de la razón que pretende ir a las bases puras de la legitimidad, no es sino otra pretensión sobredimensionada que engaña a la razón y la hace pensar que trasciende en donde solo hay inmanencia. Así pues, en mi opinión, ese ha sido el camino incorrecto que ha llevado a dicotomizar conocimiento e intuición. La opción diferente, en cambio, es buscar la comprensión de tal diferencia tras una mirada evolucionista. Esa es, pues, la perspectiva de Efraim Fischbein que yo quiero asumir. Cuánta razón tenía John Dewey cuando decía que la real revolución del texto de Darwin no estaba en teología, sino en epistemología (2000).

Según Fischbein, la intuición «expresa una profunda necesidad de nuestra conducta mental» (1994, p. X). La «instintiva creencia de todo ser humano en la existencia de alguna última, absolutamente confiable, certeza» (p. 7). Desde que el ser humano pisó la tierra, la urgencia por tener todo bajo control lo llevó a buscar representaciones de su contexto, de sus condicionamientos, de sus peligros y oportunidades (Delval, 2011). La búsqueda de ese control dio como resultado lo que llamamos conocimiento, que no es otra cosa que una representación con algún grado de utilidad. Tales representaciones han seguido también una especie de «selección natural» en la que su utilidad o pertinencia para la vida funge de criterio decisorio. Así, algunas de las representaciones más útiles ganan *a fortiori* un respeto y estabilidad. Con el tiempo, y ya con las directrices de la ciencia moderna, dicha estabilidad y respeto se fortalecen, pues aparecen criterios más finos para apoyar

el criterio de utilidad. Aunque en el fondo siempre es la utilidad en la vida, ahora podemos ver que el experimento, la contrastación, la probabilidad matemática o la cuantificación explican mejor la dignidad de los conocimientos. El error fue quizás haberlos disociado demasiado y haber pensado que estos últimos criterios eran válidos en sí mismos y, lo peor, haber creído que estos nos llevaban a la descripción absoluta de la realidad (las leyes de la naturaleza). Una epistemología evolucionista vuelve a colocar todo en su auténtica perspectiva y nos libera de esos autoengaños.

La intuición no persigue objetivos distintos al del conocimiento racionalmente justificado. También, en aquel, el objetivo es el control, el anhelo de estabilidad y nuestra lucha contra la incertidumbre. Empero, la intuición no cuenta con las herramientas sofisticadas como las que se encuentran en las conclusiones lógicas. Esto no significa que la intuición sea necesariamente más incierta o menos confiable que el conocimiento justificado; lo que no es cierto, porque son muchos los casos en los que el razonamiento intuitivo puede ser más confiable que un razonamiento lógicamente logrado. Gigerenzer comenta, por ejemplo, un experimento en el que se les pidió a un grupo de personas que eligieran un regalo. A la mitad del grupo se le exigió que se tomaran un tiempo de cinco minutos para razonar su decisión, mientras que a la otra mitad se les pidió que tomaran la decisión sin tiempo para razonar. Luego de un año se reunió al mismo grupo de personas con la intención de reflexionar sobre la decisión tomada un año atrás; y fue interesante comprobar cómo aquellos que se quejaron de la decisión que tomaron fueron en su mayoría aquellos que tomaron una decisión razonada (2007). A todo esto, Gigerenzer comenta cómo dicho experimento demuestra que la decisión intuitiva puede ser más confiable que la razonada. Podríamos añadir, incluso, ejemplos de decisiones médicas, policíacas o judiciales, y todas ellas servirían para sostener la mayor confianza que puede acompañar a la intuición que al razonamiento racionalmente justificado.

Tampoco puede pensarse que la intuición sea un tipo de razonamiento totalmente ajeno a la ciencia y que solo es ubicable en la vida cotidiana o social. En la ciencia también desempeña una labor importante, pues en muchos casos el razonamiento justificado racionalmente requiere del salto certero y confiable, que la intuición provee, para sostenerse. Difícilmente se podría enseñar geometría si no fuese gracias a la tiza y al pizarrón. Los profesores de cálculo en la educación básica reconocen la importancia de «ver el problema» para que se pueda desarrollar mejor el razonamiento (Malaspina, 2011). Fischbein muestra experimentos con matemáticos que demostrarían que, más allá de toda una justificación racional, el asentimiento de una respuesta correcta está sostenido más sobre la confianza que otorga la intuición que sobre todo el trabajo en el papel.

El argumento de Fischbein es que la intuición ejerce el rol de herramienta adaptativa cuya función es la de enfrentarnos con la incertidumbre. Lamentablemente, este autor no pretende clarificar los presupuestos sobre los cuales se sostiene este argumento. ¿Cuáles por ejemplo? No aclara cómo entiende el carácter adaptativo de la intuición; menos aún cómo podría haberse generado en el proceso evolutivo de la especie humana. Tampoco pretende Fischbein aclarar cuál es el objetivo de esa adaptación, lo que lo llevaría a sostener la función adaptativa de la verdad y la certeza. Empero, esos temas parecen escapar a sus preocupaciones. Su interés es, más bien, sostener empíricamente su idea con la identificación de conductas intuitivas que puedan mostrarse como constituyendo conceptos claves en las ciencias. Dicho camino argumentativo resulta muy interesante y sumamente sugerente, pero lamentablemente todavía incipiente. Para Fischbein «constituir» significa que los conceptos aludidos no se sostienen exclusivamente sobre la justificación formal o la demostración matemática, sino que dichos conceptos son «conductualmente significativos». Lo sorprendente de tal afirmación es que Fischbein religa dos ámbitos que la epistemología, desde Descartes, ha considerado completamente

distanciados: los ámbitos fisiológicos y espirituales. Hablar de conceptos y de conductas ligándolos en un mismo argumento es pretender que las condiciones materiales de un hecho puedan servir de significado para un ámbito puramente teórico. Muchos filósofos han acusado tal pretensión argumentativa con etiquetas peyorativas, tales como «psicologismo», «naturalismo» o «positivismo» (Husserl, 1976[1901]). En cambio, en otras esquinas de la filosofía, el argumento de Fischbein, que liga conductas y conceptos, sería muy bien recibido, pues significaría una superación de la dicotomía teoría-práctica, considerada por los pragmatistas como la más nefasta en la historia de la filosofía. O se vería también con agrado el hecho de que tal argumento refuerza la idea de que el significado de los conceptos no se reduce a realidades puramente espirituales, sino que, más bien, está constituido por los usos condicionados del concepto que las personas hacen de él (Wittgenstein, 2003[1953]). Así pues, el argumento de Fischbein es inevitablemente sorprendente en la historia de la filosofía.

No obstante, podríamos preguntarnos ¿de cuáles conceptos hablamos cuando nos referimos a una constitución conductual del significado? Fischbein considera aquí algunos conceptos claves de la ciencia y las matemáticas como «globalidad», «continuidad», «instantaneidad», «quietud», «progreso», etcétera. Lo que Fischbein sostiene es que dichos conceptos son intuitivamente aprehendidos y no podría ser de otro modo, pues una comprensión cabal de ellos es imposible a partir de puras demostraciones formales. Este autor considera que sí hay conceptos en las ciencias que pueden comprenderse con demostraciones matemáticas: «El absoluto, vacío, continuo, homogéneo e isotrópico espacio de Newton es difícil de aceptar intuitivamente» (1994, p. 25). En otras palabras, ese tipo de conceptos completamente artificiales sí se aprehenden solo demostrativamente. Pero existen esos otros conceptos que, además, cumplen funciones básicas en las ciencias, los que superan la capacidad de las demostraciones para ser alcanzados. Solo es posible el acceso a ellos a partir de la intuición. Esta, la intuición, sí funciona

como Bunge proponía, es decir, como una «muleta» de la razón; pero a diferencia de él, Fischbein no consideraría posible deshacernos de tal muleta, sino que más bien esta aparece para atrapar esa certeza que a la razón le es esquiva. La muleta de la intuición es el gran recurso de la razón humana con el cual logra un fin primario, aunque de carácter adaptativo.

Una objeción pragmatista al planteamiento de Fischbein que acabo de presentar sería que dicha búsqueda de la certeza no es sino un engaño más de la razón por su miedo a tratar con la incertidumbre. De hecho, los pragmatistas piensan que la supuesta superación de la incertidumbre es otro autoengaño del racionalismo ilustrado. Lo que queda para los pragmatistas no es la búsqueda de una nueva herramienta que nos permita dejar atrás la incertidumbre, sino más bien comenzar a aceptar, como intrínsecamente humana, dicha incertidumbre y aprender así a convivir con ella. Por ello el argumento de Fischbein parece anti-pragmatista. Así me pareció cuando lo leí por primera vez. La primera impresión es que Fischbein no se ha salvado de aquello que Berstein llamó la «ansiedad cartesiana» (1993). No obstante, podemos recurrir a una nueva lectura del argumento de Fischbein que muestre, más bien, cuán cercano es este a los planteamientos pragmatistas; no porque crea que ese sea un estándar insoslayable, sino por la seria acusación que se seguiría si aceptáramos que él no es otro más que un «optimista epistemológico», tal y como Popper lo presentó (1991). En dicha nueva lectura, cuando Fischbein dice que la intuición es la herramienta adaptativa que nos ayuda a superar la incertidumbre, no quiere sostener que esta, la intuición, sea algo así como una facultad superior que nos permita alcanzar aquello que es humanamente inaccesible. En lugar de ello, debemos ver a la certeza como un estado psicológico que nos ofrece seguridad, equilibrio y que permite que la vida sea posible.

Si hemos de utilizar una imagen para aclarar el argumento de Fischbein, la figura de la muleta no parece ser la mejor opción. «Atajo» o «salto» podrían ser más eficientes para explicitar la idea de la intuición

como herramienta adaptativa en la búsqueda de la certeza. Lo que la intuición permite no es la comprensión plena de lo que es la realidad, sino ese estado de seguridad y confianza que el ser humano requiere para vivir su vida en equilibrio. Como decía Peirce (y en general, como pensaban los pragmatistas), la verdad es, en primer lugar, una necesidad práctica. Sin ella sería imposible la vida; no podríamos dar un solo paso hacia adelante si requiriéramos de una justificación racional para cada una de nuestras creencias. Así, asumimos la verdad de la mayoría de nuestras creencias por necesidad práctica; y entonces no es la verdad la que deba ser justificada, sino la duda (1988a[1868]). La intuición aporta justamente ese estado psicológico que el ser humano requiere para vivir su vida de manera aceptable.

Por supuesto, tampoco se está afirmando que lo único que importa es el estado psicológico y que la verdad de la realidad sea superflua. Si fuera así, el autoengaño o el sueño podrían ser más importantes que la ciencia. Pero ese no es el caso. La ciencia ha logrado satisfacer en gran medida nuestra necesidad por conocer la realidad. Aunque, creo con Popper que la única verdad que nos permite conocer es aquello que la realidad no es. No obstante, la ciencia ha permitido explicarnos la historia de la Tierra, la vida animal, el cuerpo humano, las enfermedades, el macro y microcosmos, etcétera, y sus explicaciones han generado un auténtico sentimiento de confianza y sosiego en la humanidad. Mas todo eso no es suficiente. La urgencia humana por la certeza no ha sido satisfecha por la ciencia y no podrá serlo, pues la demostración teórica solo queda en la teoría y no puede pasar al estado psicológico. Ese salto de la lógica hacia la psicología es otra versión de lo que Hume llamaba la «falacia naturalista» y ya en la modernidad se era consciente de su imposibilidad. Por falacia naturalista Hume entendía la pretensión de ir desde el plano meramente teórico hacia la realidad del ser. La intuición, en cambio, sí logra tal cometido. Mediante esta, la razón humana se contacta con las emociones, los estados perceptivos y los ámbitos fisiológicos de las creencias. Por esa razón, el término popular para definir

una intuición es «corazonada». La intuición es una conexión entre el ámbito espiritual y el corporal, conexión que le es imposible a la demostración racionalmente rigurosa.

Analicemos ahora los componentes de la intuición para ver por qué a ella sí le es posible dar ese salto hacia la psicología que a la razón lógica le es vedado. Según Fischbein, los dos componentes de la intuición son «autoevidencia» y «sobreconfianza». Voy a explicar cada uno de ellos. En primer lugar, encontramos la autoevidencia. Este es el atributo de la intuición en tanto acto, no es atributo de aquello que se conoce, es decir, no es que el conocimiento intuitivo sea absoluto o pleno; es más bien que el acto de intuir supone una conciencia de estar enfrentado a una autoevidencia. Es un sentimiento de «certeza directa» que aparece en la afirmación intuitiva y es, según este autor, el principal atributo de la intuición. La función de la intuición no es llevarnos hacia el conocimiento cierto; su trato es con nuestra «necesidad» de esa certeza. No obstante, se podría objetar que la intuición, entonces, no pasa de ser más que un autoengaño eficiente. Creo que podríamos dividir el problema para tratar esta objeción. Por un lado, podríamos preguntarnos si es que la intuición es verdaderamente un autoengaño y, por el otro, podríamos hacernos la pregunta por la eficacia de la intuición.

Sobre si la intuición es un autoengaño yo respondería inmediatamente que no. Un autoengaño es, por ejemplo, la creencia de la esposa en la fidelidad de su marido, aunque este le sea infiel y aunque haya indicios de tal infidelidad. Ese sería un autoengaño evidente, pues ella cree lo que quiere y necesita creer, aun a pesar de los indicios contrarios. Supongamos, sin embargo, que no hubiera tales indicios —un marido experto en el arte del engaño—; en ese caso la creencia en la fidelidad de este ya no sería un autoengaño, pero sí una ilusión que es alejada de la realidad. No obstante, ninguna de esas dos posibilidades es parecida a, por ejemplo, un médico que, con una serie de indicios, logra diagnosticar acertadamente lo que en realidad ocurre con su paciente.

La necesidad de adaptarse a las circunstancias y limitaciones que el médico ha encontrado en su experiencia profesional ha hecho que él logre «leer» signos que van más allá de los meros análisis o del cumplimiento de protocolos. Detectives, jueces, amas de casa, profesores y políticos, entre muchos más, se encuentran en la misma situación que el médico y así toman decisiones basadas en la intuición que se sujeta de indicios. En la ciencia no ocurre algo distinto. Peirce decía que los científicos solo por «instinto» definían hipótesis apropiadas entre los trillones de hipótesis posibles (1988b[1903]). Pero habría que aclarar que los indicios de los que se vale la intuición no son solo de tipo lógico. En la intuición juegan un papel importante las emociones, la experiencia, el cuerpo, el contexto, los recuerdos, etcétera. La intuición se vale de todo tipo de ayudas de manera tal que el salto que pretende dar no sea demasiado iluso o descabellado. Lo que sí parece claro es que la intuición encuentra autoevidencia en esa decisión a la que apunta y la utiliza como recurso actitudinal para alcanzar el equilibrio que la vida requiere.

Entonces, las aproximaciones intuitivas son autoevidentes no por razón de una ilusión o un autoengaño, sino por un salto que es necesario para la vida práctica. La pregunta por la eficacia de la intuición debe considerar ese aspecto y no solo la representación correcta de la realidad. En otras palabras, cuestionar una intuición solo porque fue una representación exacta de la realidad o no lo fue es olvidar el principal rol de la intuición: «La intuición no es la fuente primaria de verdad, certeza, cognición, sino que parece serlo pues ese es exactamente su rol: crear la apariencia de la certeza» (Fischbein, 1994, p. 12). Quizás estamos mal acostumbrados, por los patrones mentales que el racionalismo ha impuesto en nuestra cultura, a evaluar la calidad de nuestras respuestas por la rigurosidad lógica o la exacta representación de la realidad y olvidamos algo que los pragmatistas han tratado constantemente de recordárnoslo: que la razón de ser que justifica una representación, una teoría o un conocimiento cualquiera es su funcionalidad para la vida.

Cuando Kahnemann critica la eficacia de la intuición dice que nuestras respuestas intuitivas, por ser expresión de ese razonamiento rápido y poco riguroso, generalmente nos llevan al error. El ejemplo que propone es la clásica situación que enfrentamos cuando recibimos un presupuesto que nos ofrecen los empíricos trabajadores manuales de la construcción, gasfitería o carpintería. Generalmente, dichos presupuestos son errados y son rehechos varias veces a lo largo de la obra. El propio Kahnemann recuerda una experiencia en su grupo de investigación que también supuso un error de intuición al momento de proponer el cronograma y la fecha probable para el fin de la investigación. Este autor llama a eso «exceso de confianza» (2012, p. 306). Sin embargo, cabría responder a su objeción diciendo que él solo mide la eficacia de la intuición por su capacidad para representar exactamente la realidad, pero no mide, por ejemplo, la manera en que dicha intuición (ese atributo de certeza que posee) impulsa y estimula el trabajo. Si se pensara en ese otro aporte de la intuición la eficacia de esta sería menos discutida.

La sobreconfianza es el otro componente de la intuición. Es el componente que justamente responde a esa nueva forma de ver la eficacia de la intuición. Si quisiéramos distinguir con claridad entre estos dos componentes tendríamos que decir que la autoevidencia es ese carácter que se le impone a aquello que es intuido; es decir, aquello que intuimos lo consideramos autoevidente. Mientras que la sobreconfianza es ese sentimiento que aparece en el individuo que realiza la intuición, y que fortalece e impulsa la generación de esa nueva forma de eficacia adaptativa. La intuición no es eficaz porque nos representa la realidad de manera exacta, sino porque nos da confianza y nos estimula. Piénsese, por ejemplo, en el enorme papel que juega la confianza en la política o en la economía. Decisiones políticas muy útiles y necesarias pueden terminar siendo contraproducentes a la sociedad si esta no muestra su confianza en ellas. Normas legales y teorías económicas también requieren de dicha confianza. De hecho, un serio peligro para

sector bancario es la pérdida de confianza o lo que es lo mismo «pánico financiero». Pues la ciencia no es ajena a esto. Ya Robert Merton hacía alusión al famoso *Principio Mateo* y a la manera en que este está presente en la vida de los científicos (1974). Por tal principio se aludía a la mayor confianza que generan las propuestas de científicos que ya han ganado algún reconocimiento respecto de esos otros que todavía no han sido reconocidos por la comunidad. Así, la comunidad científica siempre atendería más fácilmente a aquellos a los cuales ya les tiene confianza y dejaría sin atender, por muy buenos que sean, propuestas de esos otros científicos anónimos, cumpliendo la famosa sentencia expuesta en el evangelio de Mateo «al que tiene se le dará más». La sobreconfianza que la intuición ofrece cumple ese papel en pro de la eficacia de nuestros razonamientos. Lo que ocurre, según Fischbein, es que las percepciones son directas y, por ello, normalmente correctas. Pero no ocurre lo mismo con las producciones mentales, las que, más bien, son hipotéticas, vagas e incompletas. La sobreconfianza de la intuición cumple ese rol necesario para hacer que esas producciones mentales puedan ser asumidas y afirmadas «como si» fueran plenas y directas. Dicho «como si» al que he aludido puede generar algún tipo de desconfianza. Podría objetarse que es muy inseguro hacer valer formas de razonamiento o cognición que se sostengan en un «como si», mas yo preferiría pensar en una decisión prudente y eficaz. Descartes, uno de los autores más emblemáticos del racionalismo, cuando presentaba sus principios de moral, pedía que asumiéramos nuestras decisiones, una vez tomadas, «como si» se hubieran tomado con absoluta seguridad. Descartes era consciente de que todas nuestras decisiones siempre guardan un cierto margen de inseguridad, pero también sabía de la importancia de superar ese carácter. Por eso, el «como si» juega un papel central en la eficacia de las decisiones. De la misma forma, la sobreconfianza de la intuición actúa permitiéndonos enfrentar la incertidumbre «como si» esta hubiese sido superada y la consecuencia es una efectividad de la acción que es logro adaptativo de la vida humana.

3. La relación ciencia-filosofía desde la intuición

Finalmente, quiero añadir unas cortas reflexiones sobre una consecuencia importante que sucede a la explicación de la intuición que acabo de hacer. Me refiero específicamente a la relación entre ciencia y filosofía. La mirada clásica, racionalista y científicista de dicha relación nos presenta a una ciencia que ocupa un lugar privilegiado entre las formas de acceso a la realidad y, muy por debajo de ella, a la filosofía, que se queda con razonamientos que no son contrastables, que son inseguros y que sucesivamente se tejen y destejen. Además, se le objeta a la filosofía el depender demasiado de una intuición filosófica que no sería sino una ilusión que los filósofos llaman «razón pura». La ciencia, en cambio, sería el paradigma del buen ejercicio de la razón y, por ello, se la presenta como el modelo de la racionalidad occidental. Entonces, aparece la dicotomía razón-intuición que define la jerarquía que menosprecia a la filosofía y a la intuición, y ensalza la razón y la ciencia.

En los párrafos precedentes, sin embargo, he buscado mostrar otra forma de entender la omnipresencia de la intuición en la vida cotidiana, en la filosofía y en la ciencia (tanto fáctica como formal). En esta nueva forma de ver a la intuición, ella es evaluada no por su capacidad para representar fielmente la realidad, pues eso sería nuevamente medir a la intuición bajo los esquemas de la razón, sino, más bien, por su funcionalidad en la vida práctica. Podría objetarse que en ese sentido solo he mostrado la presencia de la intuición en la vida práctica, pero no en la filosofía o en la ciencia. De hecho que la intuición está presente en la filosofía no es discutible; lo que se niega es la presencia de la intuición en la ciencia o, si se acepta, se la asume como estado superable. Pues bien, en mi opinión eso no es así. La ciencia es también claramente intuitiva, ya que sin el aporte de la intuición aquella no sería efectiva. La intuición aparece en todos los momentos creativos de la práctica científica (elaboración de hipótesis, diseño de la tesis, definición de pruebas y experimentos, determinación de criterios

de evaluación, etcétera), pero también en las demostraciones mismas. Un científico no demuestra una sentencia de la ciencia para luego creer en ella y defenderla. Primero cree en ella intuitivamente y luego busca su demostración formal. La eficacia de la demostración formal es solo posible gracias a esa fuerza actitudinal que la intuición proporciona.

Así, puesta la relación entre la ciencia y la filosofía con una ubicua intuición que las recorre y liga es imposible separarlas tajantemente. No se trata de dos tipos de verdad o de dos modelos de razonamiento totalmente distintos. Richard Rorty pensaba que la pregunta más importante de la filosofía debía ser ¿qué tipo de mundo queremos dejar a nuestros nietos? Y creo yo que esa es también la misma pregunta de la ciencia y de todos nuestros esfuerzos por controlar y predecir la realidad en la que vivimos. Incluso si nuestra interrogante es por la forma de vida de los dinosaurios o si queremos explicar los agujeros negros, en todos esos casos nos encontramos con el mismo objetivo práctico: hacer nuestra vida más asequible. Ni en la filosofía ni en la ciencia ningún esfuerzo es plenamente inútil. A corto o a largo plazo nos encontraremos con un grado de utilidad para cualquiera de nuestras preocupaciones. Lo que sí ocurre, sin embargo, es que algunas de nuestras preocupaciones son más claras y más fácilmente traducibles a cánones exactos y otras no. La pregunta por las condiciones vitales del ser humano es más fácilmente traducible a cánones exactos que la pregunta por cuándo comienza la vida. La ciencia pretende ubicarse en ese plano de la traducción a cánones exactos, medibles y contrastables; la filosofía queda en ese ámbito de preguntas menos traducibles y que requieren de explicaciones más intuitivas. ¿Significa eso que la ciencia se salvó de la intuición? De ninguna manera, solo nos muestra que la ayuda que le brindan esos cánones exactos es muy fructífera y eficiente, pero la incertidumbre sigue recorriendo todo el espectro de nuestras interrogantes. La ciencia y la filosofía no se separan, pues, por una supuesta seguridad o certeza en sus respuestas. La certeza que ambas logran (el estado psicológico) se debe a la intuición con la que parten

en la búsqueda de la respuesta. Así las cosas, solo nos queda una diferencia gradual entre la ciencia y la filosofía, diferencia en la capacidad que tienen ambas de traducir sus preguntas a cánones exactos, pero no hay diferencia en cuanto a que una de ellas nos muestre la realidad tal y como es o que alguna haya eliminado la incertidumbre de su discurso.

Bibliografía

- Bergson, Henri (1973[1911]). La intuición filosófica. En *Introducción a la metafísica* (pp. 97-141). Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Bernstein, Richard (1993). *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*. Filadelfia: University of Philadelphia Press.
- Bunge, Mario (1996[1960]). *Intuición y razón*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Carnap, Rudolf, Hans Hahn & Otto Neurath (2002[1929]). La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena. *Redes. Revista de estudios sobre la ciencia y la tecnología*. 9(18), 103-149.
- Delval, Juan (2011). *El mono inmaduro. El desarrollo psicológico humano*. México DF: Siglo XXI.
- Dewey, John (1952). *La busca de la certeza*. México DF: FCE.
- Dewey, John (2000[1909]). La influencia del darwinismo en la filosofía. En *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo* (pp. 49-60). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fischbein, Efraim (1994). *Intuition in Science and Mathematics. An Educational Approach*. Boston: Reidel Publishing Company.
- Gazzaniga, Michael (2015). *El cerebro ético*. Barcelona: Paidós.
- Gigerenzer, Gerd (2001). *Bounded Rationality. The Adaptive Toolbox*. Cambridge: MIT.
- Gigerenzer, Gerd (2007). *Gut Feelings*. Nueva York: Penguin Books.
- Glock, Hans-Johann (2012). *¿Qué es la filosofía analítica?* Madrid: Tecnos.
- Hahn, Hans (1956). The Crisis in Intuition. En *The World of Mathematics* (pp. 957-976). Nueva York: Simon and Schuster.

- Husserl, Edmund (1976[1901]). *Investigaciones lógicas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ippoliti, Emiliano (ed.) (2015). *Heuristic Reasoning*. Nueva York: Springer.
- James, William (2009[1896]). La voluntad de creer. En *La voluntad de creer* (pp. 41-70). Barcelona: Marbot.
- Kahnemann, Daniel (2012). *Pensar rápido, pensar despacio*. Barcelona: Debate.
- Kuhn, Thomas (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: International Encyclopedia of Unified Science.
- Malaspina, Uldarico (2011). *Intuición y resolución de problemas de optimización. Un análisis ontosemiótico y propuestas para la educación básica*. Berlín: Editorial Académica Española.
- Merton, Robert (1974). *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Peirce, Charles S. (1988a[1868]). Algunas consecuencias de cuatro incapacidades. En *El hombre un signo* (pp. 39-57). Barcelona: Crítica.
- Peirce, Charles S. (1988b[1903]). Tres tipos de razonamientos. En *El hombre, un signo* (pp. 151-179). Barcelona: Crítica.
- Popper, Karl (1991[1963]). *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, Richard (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- Simon, Herbert (1989). *Naturaleza y límites de la razón humana*. México DF: FCE.
- Wittgenstein, Ludwig (2003[1953]). *Investigaciones filosóficas*. México DF: UNAM.

La importancia filosófica de la perspectiva de la segunda persona: agencia y explicación intencional¹

César Escajadillo

Pontificia Universidad Católica del Perú

Universidad Antonio Ruiz de Montoya

1. ¿Qué es la perspectiva de la segunda persona?

En la literatura filosófica de las últimas décadas, es común encontrar que se emplea la noción de «perspectiva» para designar el punto de vista que emerge a partir de la relación entre un sujeto y objeto epistémico, entre alguien que conoce y algo que es conocido, respectivamente. Si pensamos en el sujeto epistémico como un individuo (humano o no) y en el objeto epistémico como una entidad material, una propiedad, un hecho, un evento e incluso el individuo mismo, podemos pensar en la perspectiva como el conjunto de elementos que constituyen el «acceso epistémico» que tiene un individuo a la realidad o a una parte de ella, aquellos que intervienen siempre que se busque conocer la realidad o descubrir algo sobre la misma (Pauen, 2012, pp. 4-5)².

¹ Este artículo fue financiado por la Dirección de Gestión de la Investigación de la PUCP, a través de la subvención DGI-2016-3-0050.

² Si bien esta caracterización excluye la posibilidad de conocer la realidad o descubrir algo acerca de la misma si prescindimos de alguna perspectiva o acceso epistémico, deja abierta la pregunta de cuánta independencia (o dependencia) ontológica existe entre lo real y lo epistémicamente accesible. Esta es una pregunta sobre la que deseo volver al abordar la perspectiva de la segunda persona y su importancia para el estudio de la agencia.

Siguiendo este uso, los filósofos tienden a referirse a las perspectivas de «primera» y de «tercera» persona para establecer un contraste entre aquella perspectiva cuyo objeto epistémico es uno mismo (un «yo») y aquella cuyo objeto epistémico es alguien o algo más (un «él», «ella», o simplemente un «eso»). Bajo la influencia de Descartes, este contraste se emplea para distinguir entre la manera en que conocemos nuestra propia mente (es decir, de manera directa o sin mediación) y la manera en que conocemos el mundo externo y la mente de los demás (esto es, de manera inferencial o a partir de evidencia que procede de los sentidos). Como se sabe, una característica de la concepción cartesiana de la mente y la subjetividad es su aproximación de primera persona a los fenómenos mentales, ello por el énfasis que pone en la introspección, la incorregibilidad y la transparencia de lo mental. Esta concepción ha sido criticada en la segunda mitad del siglo XX por quienes abogan por una aproximación al estudio de lo mental desde el punto de vista de un observador (Dennett, 1987) o de un intérprete (Davidson, 1984). En otras palabras, asumiendo una perspectiva «externa» como la que caracteriza a la de la tercera persona.

Sin embargo, hoy es cada vez más común encontrar alusiones a una tercera perspectiva que se suma a las dos ya señaladas. Se trata de la «perspectiva de la segunda persona», la cual suministra un modo de acceso que tiene la especificidad de la relación recíproca «yo-tú», aquella en las que cada parte piensa en sí mismo y en el otro como un miembro o polo de la misma relación³. Esta perspectiva captura el «punto de vista de la interacción», el cual contrasta con el punto de vista del individuo (el de la primera persona) y con el del observador (el de la tercera). Llamaré, entonces, «perspectiva de la segunda persona» al punto de vista que emerge en situaciones intersubjetivas que justifican hablar

³ Thompson (2004) apela a la metáfora de dos agentes unidos por una «corriente normativa» que fluye entre cada miembro o polo de la relación. Con esta metáfora intenta ofrecer una caracterización de la estructura formal de los juicios que expresan obligación moral, los mismos que poseen una estructura normativa «bipolar» o de segunda persona.

de un «compartir de perspectivas», como ocurre en la conversación cara a cara, al intercambiar gestos de complicidad (miradas y sonrisas), en los episodios de atención conjunta (*joint attention*) entre el infante y su cuidador, así como en la acción colectiva (los juegos y deportes), para mencionar algunos ejemplos. En suma, se trata del punto de vista que emerge y tiene la especificidad de la relación recíproca yo-tú.

¿Qué justifica la introducción de esta nueva perspectiva? ¿Qué fenómeno ayuda a explicar o entender que no logra ser explicado cabalmente desde las otras perspectivas? En las últimas décadas, la adopción de una perspectiva distinta a las de la primera y tercera persona ha sido justificada de diversas maneras. Un caso emblemático es el de las «actitudes reactivas participativas» que aborda Peter Strawson en *Libertad y resentimiento* —emociones como la gratitud, el resentimiento, el perdón y el amor (1995, p. 41)—, aquellas que poseen una base interpersonal por depender, en gran medida, de nuestras creencias acerca de las actitudes e intenciones que otros adoptan hacia nosotros (p. 42). Las actitudes reactivas revelan compromiso y participación⁴. En esa medida, contrastan con el tipo de actitudes que, por razones tácticas o estratégicas, adoptamos hacia otros cuando asumimos una actitud distante o no comprometida que objetiviza su comportamiento, como ocurre cuando consideramos sus acciones a la luz de una perspectiva más impersonal como la de la tercera persona. Otro caso notorio, en años más recientes, es el intento de Stephen Darwall de fundamentar los conceptos de «autoridad» y «obligación» morales en relaciones de segunda persona; en sus palabras, en «la competencia común de entrar en relaciones de intercambio recíproco» (2006, p. 59). Finalmente, cabe mencionar la posición, al interior del debate sobre los mecanismos de la atribución psicológica, para la cual nuestra comprensión de las otras mentes no está mediada por inferencia alguna,

⁴ Strawson las define como «reacciones a la cualidad de la voluntad de los demás hacia nosotros, tal y como se manifiestan en su comportamiento: a su buena o mala voluntad, a su indiferencia o a su falta de interés» (1995, p. 53).

sino que sigue el modelo de la percepción directa, no inferencial, aplicado a situaciones de interacción cara a cara (Gomila, 2001).

Antes que hacer un recuento de los antecedentes históricos y conceptuales de esta perspectiva, los que por cierto son abundantes⁵, me interesa, en lo que sigue, subrayar que se trata de una perspectiva epistémica distintiva, no reducible a las de la primera y tercera persona, que da un modo de acceso constitutivo de ciertos hechos o aspectos de la realidad, aspectos que no están disponibles bajo otros puntos de vista o que pueden estar disponibles bajo otras modalidades (Pauen, 2012 y Stueber, 2009). Me refiero, en particular, a «hechos normativos» que son invocados en las explicaciones que ofrecemos de las acciones de un agente, hechos como qué razones posee el agente o cuáles de sus estados mentales (creencias y deseos) cumplen el papel de razones.

Cabe señalar que la defensa de esta posición no implica comprometerse con la existencia de una realidad hecha a la medida de cada perspectiva o punto de vista; antes bien, implica mantener que hay ciertos hechos o aspectos de la realidad que no están disponibles o no son accesibles desde «cualquier» punto de vista. Ello es particularmente visible en el caso de los estados mentales intencionales, los cuales pueden ser adscritos tanto desde una perspectiva de primera (usando el pronombre personal «yo») como de tercera persona (cuando la actitud hacia el otro es impersonal o distante). Sin embargo, no son los mismos aspectos de los estados mentales los que capturamos bajo cada una de estas perspectivas. Específicamente, lo que la perspectiva de la segunda persona captura es su doble dimensión «normativa» o justificativa, la cual es relevante al explicar el comportamiento de un agente haciéndolo racionalmente inteligible. Pero no solo es la dimensión normativa de lo mental lo que la perspectiva de la segunda persona captura. Quiero sostener que dicha dimensión está constitutivamente

⁵ Los antecedentes incluyen a la dialéctica del amo y esclavo de Hegel, la fenomenología de Heidegger y Merleau-Ponty, las relaciones yo-tú de Buber y la noción del «otro generalizado» de Mead. Para mayores referencias históricas véase Gomila (2001).

ligada a la perspectiva de la segunda persona, que en ausencia del punto de vista de la interacción no podemos pensar en algunos estados mentales del agente como «razones» ni señalar el vínculo explicativo que une a las razones con la acción. Con ello espero mostrar cuál es la relevancia de la perspectiva de la segunda persona para la agencia y su estudio.

2. El punto de vista de la interacción y la agencia: el caso de la explicación intencional

En este apartado quiero señalar cuál es la relevancia de la perspectiva de la segunda persona para el estudio de la «agencia», entendida esta última como la capacidad de actuar a voluntad o libremente y ser, en esa medida, moralmente responsable de lo que uno hace. Para cumplir con este objetivo, me centraré en el caso de la explicación «intencional», la explicación que ofrecemos de una acción en términos de las razones que tuvo el agente para actuar de cierta manera.

Una característica de esta forma de explicación es que da cuenta de su objeto de estudio «racionalizándolo», es decir, mostrando qué era aquello que hacía que la acción fuese atractiva o razonable para el agente que la realiza (Davidson, 1980, p. 3). Como veremos, esto es algo que el intérprete consigue al recrear el punto de vista del agente, aquel desde el cual las razones del agente recomiendan o hablan a favor de la acción, con lo que se genera un punto de vista compartido que no es propiamente del individuo como de la interacción entre el agente y su intérprete. La importancia de este punto de vista es que genera las condiciones para explicar las acciones del agente pues permite reconocer que algunos de sus estados mentales desempeñan el papel de razones (consideraciones que recomiendan o promueven cierto curso de acción).

Al defender esta posición, criticaré cierta manera de entender la explicación intencional que es característicamente de tercera persona, en cuanto asume que al señalar las razones por las que el agente actúa, nos interesa principalmente lo que justifica la acción desde el punto de vista del agente, aquello que la hace inteligible, al margen de si el agente

posee o no buenas razones. Como se podrá ver, hay un sentido en el cual esta manera de entender la explicación intencional distorsiona la agencia al dejar de lado su (doble) dimensión «normativa», aquella que tiene su base en la perspectiva de la segunda persona. Pasaré a desarrollar estos puntos a continuación.

En la literatura filosófica sobre acciones y razonamiento práctico, se establece a menudo una distinción entre dos tipos de inteligibilidad que aparecen con la pregunta de por qué un agente actúa de cierta manera. La primera consiste en entender cuáles fueron las razones que motivaron al agente a actuar de cierta manera, en cuyo caso estamos interesados en las razones «motivacionales» del agente. Las razones motivacionales explican la acción del agente al «racionalizarla», es decir, al mostrar qué era aquello que hacía que la acción fuese atractiva o razonable para el agente que la realiza, como puede ser algún deseo, fin o meta. La segunda forma de inteligibilidad llega al considerar si el agente tenía o no buenas razones para actuar, en cuyo caso estamos interesados no en las razones motivacionales sino en las razones «normativas», que son buenas razones (Eilan, 2014, p. 276). Según la manera en que autores como Dancy y Wallace elaboran esta distinción, se trata de dos tipos de inteligibilidad que buscamos y obtenemos desde perspectivas diferentes. La perspectiva desde la cual preguntamos por las razones normativas es deliberativa y de primera persona, mientras que la perspectiva desde la cual preguntamos por las razones motivacionales es distante y de tercera persona (Eilan, 2014, p. 276; Roessler, 2014, p. 349; Wallace, 2006, p. 66).

Lo que justifica esta concepción de dos niveles de la explicación intencional es el hecho, por todos conocido, de que no es necesario, para entender o explicar la acción de un agente, que este posea una buena razón para actuar (Dancy, 2000, pp. 6-7; Roessler, 2014, p. 352). William James pone como ejemplo a un bebedor que toma una botella con petróleo pensando que contiene *gin*. El bebedor tiene una razón que explica su comportamiento en la medida en que lo racionaliza; sin embargo, carece de una buena razón para tomar el contenido de la botella.

Casos como estos, en los que se aprecia la distancia entre las razones motivacionales y normativas, lleva a los autores señalados a considerar la explicación en términos de razones motivacionales como explicaciones que tienen un carácter «distante» o de tercera persona distintivo.

Recientemente, Johannes Roessler ha puesto en duda esta posición al subrayar la importancia que tiene la conexión entre las razones motivacionales y normativas para la explicación intencional, así como para nuestra concepción de lo que significa ser un agente (2014). La tesis del autor es que explicamos la acción del agente en términos de razones que recomiendan o hablan a favor de la acción desde el punto de vista del agente, y ese «recomendar» o «hablar a favor de» ha de entenderse no solo en un sentido justificativo sino también «normativo», orientado al bien. Ese sentido normativo se ve reflejado no solo en el hecho de tener buenas razones sino también, y de manera fundamental, en el hecho de actuar a partir de razones que son susceptibles de recibir cierto tipo de evaluación o crítica. La «primacía del buen caso», como la llama Roessler (p. 354), implica que las acciones del agente deben poder ser explicadas, o han de ser inteligibles, en términos de cierta sensibilidad a las razones normativas. Como sugiere este autor, es la estrecha conexión entre las razones motivacionales y normativas lo que informa nuestra concepción de lo que es un «agente»: alguien cuyas acciones son «inteligibles en términos de razones normativas» (p. 354). Karsten Stueber expresa este punto en los siguientes términos:

Los agentes racionales no actúan necesariamente por buenas razones o razones que son irreprochables, pero actúan a la luz de las creencias y deseos que ellos ven como razones para hacer lo que están haciendo; esto es, actúan porque algo se puede decir a favor de su acción desde su punto de vista (2009, p. 269; la traducción es mía)⁶.

⁶ Aquí Stueber hace eco de la siguiente afirmación de Davidson: «hay cierto sentido irreducible —aunque un poco anémico— en que toda racionalización justifica; desde el punto de vista del agente, al momento en que actuó, *había algo que decir a favor de la acción*» (1980, p. 9, las cursivas son mías).

Grimm formula un planteamiento similar en el contexto de la pregunta de cuál es el tipo de inteligibilidad que caracteriza a la comprensión intencional y que la distingue del modo en que damos cuenta de los fenómenos del mundo natural (2016). Siguiendo a Anscombe (1957) y su noción de una «característica de deseabilidad» en el caso de las acciones, Grimm sostiene que una acción es inteligible no solo porque uno logra ver cierto fin como algo que el agente desea, sino también, y de manera fundamental, porque uno ve ese fin como algo «deseable». Ello implica reconocer el fin en cuestión como algo valioso o digno de ser escogido, en suma, como algo bueno (2016, p. 217). Un ejemplo del autor —el cual toma, a su vez, de Robert Gordon (2000)—, puede servir para ilustrar este punto. Supóngase que me doy cuenta de que Sam, mi vecino, sale a correr cada vez que hay una luna gibosa, esto es, cuando la parte luminosa de la Luna adquiere una forma cóncava sin estar todavía llena. Parte de la explicación que ofrezco del comportamiento de Sam consiste en señalar que Sam corre porque hay una luna gibosa, a lo mejor porque Sam piensa que correr bajo una luna gibosa trae buena suerte. Pero la explicación no es completa hasta que pueda responder la siguiente pregunta: «¿Qué hace que correr bajo una luna gibosa aparezca como algo deseable o razonable para Sam?». Pues solo respondiendo esta pregunta la acción de Sam resulta inteligible (Grimm, 2016, pp. 214-215). Con lo cual, para comprender o hacer inteligible la acción de Sam no solo debo descubrir cuál es el fin que persigue con su acción, también debo identificar bajo qué descripción la acción aparece para él —y, como veremos a continuación, para «mí»— como algo que merece la pena.

A la luz de estas observaciones, la idea de que podemos explicar las acciones de un agente asumiendo una perspectiva distante o no comprometida, meramente justificativa, trastabilla ante el reconocimiento de que el vínculo explicativo entre las razones y la acción es uno que depende, esencialmente, de la visión que tenemos del agente como un ser «moral»: alguien que actúa a la luz de lo bueno y cuyos actos pueden merecer aprobación o crítica, elogio o reproche.

Como sugiere Roessler (2014, p. 353), hay un «ideal de distanciamiento» que se manifiesta en no considerar las razones por las que actúa el agente como razones normativas, como el tipo de razones que permiten explicar su acción apelando a la «primacía del buen caso». Este ideal de distanciamiento se ve reflejado en la actitud que, por consideraciones estratégicas, adoptamos hacia aquellos a quienes no consideramos agentes en un sentido pleno; allí donde preferimos hablar, antes que de razones, de meras causas del comportamiento⁷.

La pregunta que queda por responder es qué hace que podamos explicar las acciones del agente apelando a la primacía del buen caso; en suma, en qué se sustenta la visión que tenemos del agente como alguien cuyas acciones son «inteligibles en términos de razones normativas». Pienso que el sustento de esta visión es el hecho de pensar en el agente como un «tú»; como alguien con quien uno se encuentra en una relación recíproca y cuyo comportamiento es inteligible desde el punto de vista de la interacción. Esto se debe a que las razones explican la acción del agente al colocarla bajo una luz favorable, cuando la acción o el fin que se busca con ella son percibidos como algo digno o valioso. Pero nótese que las razones han de decir algo a favor de la acción —es decir, la justifican en el doble sentido que he señalado— no solo desde el punto de vista del agente sino también desde el punto de vista del intérprete, quien ha de recrear el punto de vista del agente para identificar aquello que hace que la acción sea percibida por este último como algo digno o valioso (recuérdese el caso de Sam). Así, las razones hablan a favor de la acción desde el punto de vista que el agente y el intérprete «comparten» en la medida en que piensan en sí y en el otro como miembros o polos de la misma relación.

⁷ Un caso en el que explicamos el comportamiento de otros individuos no en términos de razones sino a partir de estados que son meras causas de la acción es el de los niños pequeños y las personas con severos trastornos mentales (Strawson, 1995). La actitud distante hacia el otro, la cual llega con la adopción de una perspectiva externa u objetiva, consiste en no tomar las causas de su acción como razones, como abiertas al tipo de evaluación que acarrea aprobación o condena.

De modo que es solo desde el punto de vista de la interacción que podemos reconocer que ciertos estados mentales desempeñan el papel de razones. En efecto, si no fuera porque compartimos un punto de vista con el agente, porque recreamos su punto de vista partiendo del propio, no podríamos determinar en qué medida sus razones recomiendan o hablan a favor de su acción; en suma, no podríamos detectar sus razones ni considerarlo agente. Estas consideraciones me llevan a pensar en el punto de vista de la interacción, el cual caracteriza a la perspectiva de la segunda persona, como un punto de vista constitutivo del tipo de inteligibilidad que permite pensar en otros seres humanos como agentes o seres morales. O, por lo menos, como la base desde la cual comprendemos a los otros en términos de sus razones para actuar.

Decir que el punto de vista de la interacción es constitutivo de la agencia implica afirmar que no podemos hablar de acciones allí donde carecemos de la perspectiva adecuada, por ejemplo, bajo un punto de vista impersonal o no comprometido. A esto apuntaba cuando señalé que hay ciertos hechos que solo son accesibles desde el punto de vista de la interacción, hechos normativos como qué razones posee el agente o cuáles de sus estados mentales desempeñan el papel de razones. Resta ahora extraer algunas implicancias filosóficas de esta posición.

3. Implicancias filosóficas

Según Naomi Eilan, estos últimos años han sido testigos de un interés creciente por la perspectiva de la segunda persona en diversas áreas de la filosofía como la ética, la filosofía de la mente, la filosofía del lenguaje y la epistemología, así como en otras disciplinas afines como la psicología del desarrollo, la psiquiatría y las neurociencias. Dicho interés lleva a la autora a preguntarse si cabe hablar de un «giro de segunda persona» (a «*you turn*») en la filosofía actual (2014, p. 265). ¿Estamos —como sugiere Eilan— ante un «cambio de paradigma» en la manera de abordar las preguntas fundamentales en estas áreas? Mi respuesta tiene dos partes.

La primera consiste en señalar, en línea con lo dicho en las secciones anteriores, que hay una realidad normativa, vital para nuestra vida como agentes, que consiste en una serie de estándares en virtud de los cuales las acciones pueden ser corregidas, criticadas, mejoradas, elogiadas, etcétera. Esa realidad normativa ha de ser parte de las consideraciones que llevan al agente a actuar, caso contrario no hacemos justicia a la concepción que tenemos de nosotros mismos como seres capaces de actuar sobre la base de razones que pueden ser apropiadas o inapropiadas con relación al modo de actuar que promueven. En ese sentido, parte de la importancia filosófica de la perspectiva de la segunda persona consiste en poner de manifiesto la estructura relacional de los hechos relevantes para la comprensión intencional y el estudio de la agencia humana.

La segunda parte de mi respuesta guarda relación con la pregunta de qué justificación recibe, en el nivel epistemológico, la práctica con la que hacemos inteligible el comportamiento de los otros, incluyendo el de uno mismo, atribuyéndoles una serie de estados mentales. Esta práctica recibe el nombre de «psicología popular o folk» y tiene en su centro a la noción de agencia racional. En este contexto, es factible apuntalar el sentido en el cual la perspectiva de la segunda persona revela que la práctica folk psicológica es una que está justificada internamente. Pero, ¿qué quiere decir que cierta práctica está justificada «internamente»? De un lado, se puede entender como la idea de que cierta práctica no necesita recibir justificación «desde fuera» por ser algo «dado» o no opcional, la expresión de nuestra naturaleza profunda como seres humanos. Esta es una de las maneras en que Strawson aborda el fenómeno de la responsabilidad moral en *Libertad y resentimiento*. La práctica como un todo es lo que «ni pide ni permite justificación» (Strawson, 1995, p. 65)⁸.

⁸ Lo mismo ocurre en el caso de la creencia en el mundo exterior, las otras mentes y la inducción. Según Strawson, en todos estos casos, «lo que encontramos son compromisos ineludibles, naturales y originales que ni elegimos ni podríamos abandonar» (2003, p. 75). El autor considera que el hecho de que estas creencias no requieran de justificación es el antídoto (naturalista) para ciertas formas de escepticismo.

De otro lado, está lo que dentro de una práctica se encuentra justificado en relación con elementos internos a la práctica misma. Este segundo caso comprende una serie de creencias y juicios que no describen la realidad sino expresan actitudes, compromisos y expectativas. Estas creencias y juicios, así como las actitudes que expresan, no tienen valor de verdad y están justificadas con relación a lo que «hacemos» —es decir, las actitudes y compromisos que asumimos— por el hecho de ser partícipes de determinada práctica. Así, para señalar nuevamente el caso de la responsabilidad moral, Strawson plantea que el ser moralmente responsables no tiene otro fundamento que la práctica misma de considerar a otros individuos como moralmente responsables. Bajo este punto de vista, algo está justificado internamente si tiene un fundamento en la estructura de actitudes y compromisos que conforman la práctica en cuestión, aquella que moldea o da forma a la experiencia de quienes participan de dicha práctica.

Quiero sugerir, para terminar, que un tratamiento análogo es aplicable en el caso de la práctica folk psicológica, específicamente en lo que atañe a la pregunta sobre su sustento epistémico, a saber, ¿qué hace que esta práctica esté sancionada epistémicamente o sea una manera fiable de obtener conocimiento sobre los demás? Considero que esta pregunta puede ser respondida si atendemos a la estructura de actitudes y compromisos que caracteriza al marco de las relaciones interpersonales recíprocas y al punto de vista de la interacción. Según esta propuesta, las atribuciones de estados mentales y las explicaciones que ofrecemos en términos de razones se justifican internamente, es decir, en relación con elementos que pertenecen al marco de las relaciones interpersonales recíprocas. En esa medida, constituyen una parte no separable del entramado social que sirve de trasfondo para el desarrollo de las capacidades morales y cognitivas de los seres humanos. La importancia de la perspectiva de la segunda persona se hace más evidente aquí, pues el intento de comprendernos fuera de este marco conlleva abandonar el punto de vista desde el cual pensamos en nosotros mismos como agentes morales.

Bibliografía

- Anscombe, Elizabeth (1957). *Intention*. Oxford: Blackwell.
- Dancy, Jonathan (2000). *Practical Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Darwall, Stephen (2006). *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Davidson, Donald (1980). *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, Donald (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- Dennett, Daniel (1987). *The Intentional Stance*. Massachusetts: MIT Press.
- Eilan, Naomi (2014). The You Turn. *Philosophical Explorations*, 17(3), 265-278.
- Gomila, Antoni (2001). La perspectiva de segunda persona: mecanismos mentales de la intersubjetividad. *Contrastes*, 6, 65-86.
- Gordon, Robert (2000). Simulation and the Explanation of Action. En Hans-Herbert Kögler y Karsten R. Stueber (eds.), *Empathy and Agency: The Problem of Understanding in the Human Sciences* (pp. 62-82). Colorado: Westview Press.
- Grimm, Stephen (2016). How Understanding People Differs from Understanding the Natural World. *Philosophical Issues*, 26, 209-225.
- Pauen, Michael (2012). The Second-Person Perspective. *Inquiry*, 55(1), 33-49.
- Roessler, Johannes (2014). Reason Explanation and the Second-Person Perspective. *Philosophical Explorations*, 17(3), 346-357.
- Strawson, Peter F. (1995). *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Paidós-UAB.
- Strawson, Peter F. (2003). *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*. Madrid: Machado.
- Stueber, Karsten (2009). Empathy, Mental Dispositions, and the Physicalist Challenge. En Gregor Damschen, Robert Schnepf y Karsten Stueber (eds.), *Debating Dispositions: Issues in Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Mind* (pp. 257-277). Berlín: de Gruyter.
- Thompson, Michael (2004). What is it to Wrong Someone?: A Puzzle About Justice. En R. Jay Wallace, Philip Pettit, Samuel Scheffler y Michael Smith (eds.), *Reason and Value: Themes from the Philosophy of Joseph Raz* (pp. 333-384). Oxford: Oxford University Press.
- Wallace, R. Jay (2006). *Normativity and the Will*. Oxford: Oxford University Press.

Dialéctica, negatividad y no identidad en Adorno

Soledad Escalante

Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Introducción

En este artículo analizo los esfuerzos de Theodor Adorno por develar las antinomias existentes al interior de la noción de razón instrumental y su imprescindible sustitución por una noción de razón de carácter no idéntico, negativo y dialéctico, que también incorpora en su definición de la no identidad entre sujeto y objeto, entre pensamiento y realidad. La renovada semantización de la dialéctica que emprende Adorno se vislumbra en una corrosiva crítica frente al orden social existente.

Mi hipótesis central es que Adorno propone un quehacer filosófico que es antisistema y dialéctica negativa, y que tiene como método de proceder el análisis de «modelos» de pensamiento derivados de su epistemología crítica.

Con esta finalidad concentraré el artículo en dos apartados. En el primero presentaré las dos propuestas de dialéctica enfatizando el rol de la dialéctica negativa de Adorno frente a la positiva de Hegel. En el segundo apartado debatiré la noción de identidad hegeliana a partir del cuestionamiento de Adorno desde la función de la negación en la propuesta teórico-crítica de este pensador. Se trata de una no identidad que permite comunicar la experiencia del particular concreto o de la diferencia desde un plano interactivo más amplio que el de la racionalidad discursiva.

Las conclusiones, a modo de reflexión final, sintetizan lo que, creo, es la búsqueda permanente de Adorno de desarrollar el quehacer filosófico entendido como dialéctica negativa, como antisistema.

1. Hegel / Adorno: dialéctica positiva / dialéctica negativa

Uno de los logros más importantes de Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu* (1994[1970]), es la posibilidad de romper con el carácter formal de la propuesta kantiana a través de su propuesta dialéctica con un objetivo cognitivo completamente diferente, esto es, plantear la experiencia de la conciencia y la persecución de una ciencia gracias, justamente, a la dialéctica. Para Adorno (1992[1970]), el interés de Hegel está más en dejar las cosas para sí mismas a través de un proceso cognitivo que vaya de abajo hacia arriba y evitar, más bien, el camino formal que busca encontrar las cosas por medio de la deducción que hace evidente un proceso cognitivo que va de arriba hacia abajo¹.

Lo que se presupone en esta caracterización es una nueva noción de un sujeto que, fuera de su carácter trascendental y monadológico dependiente de una voluntad libre, solo puede tener sentido en cuanto es una conciencia². Esta conciencia, al desplegarse dentro de la realidad histórica, está obligada a adquirir realidad objetiva en la medida en que es capaz de reconocer lo que le es diferente, esto es, aquello externo de sí que la interpela directamente. El encuentro con la diferencia es lo que permite que el sujeto pueda pasar de reconocerse como una conciencia inmediata a entenderse a sí mismo como una autoconciencia o conciencia para sí que solo satisface sus deseos. Finalmente, le permite conciliar el hecho de que no solo es una conciencia para sí,

¹ Adorno señala en *Dialéctica negativa*: «Dialéctica no es solo la meta a que tiende la crítica de los conceptos filosóficos que se pretende primeros, sino que es exigida también desde abajo» (1992, p. 300).

² En este caso, sintetizamos la noción de conciencia, pues, según las abstracciones del espíritu, uno puede ser una autoconciencia, conciencia o razón.

sino que también es una conciencia para otros: se reconoce como una razón situada en un contexto determinado en la historia. Estos son los tres estadios, conciencia, autoconciencia y razón, que actúan de manera indistinta y no en una temporalidad secuencial. Estos estadios son centrales para entender la lógica de la dialéctica en términos generales, lo que será clave para entender la crítica de Adorno.

La diferencia en Hegel siempre está situada en un plano histórico. Como sostiene Pinkard, «hemos llegado a pensar que lo único que podríamos considerar convincente es entendernos a nosotros mismos como seres histórico sociales» (1994, p. 265; la traducción es mía). Por ello, la conciencia adquiere realidad objetiva gracias a abstracciones que se encuentran con una diferencia o negación. Sin ese encuentro no hay una realidad objetiva consistente con la experiencia de la conciencia. Sin embargo, esa diferencia se pierde cuando el sujeto se reconoce a sí mismo como realidad objetiva, es decir, cuando hay una «superación» (*Aufhebung*) que plantea una objetividad ya no particular sino más bien universal: aquí hay para Adorno una cosificación de la diferencia que oculta la irracionalidad del mundo, el des-orden propio del particular concreto, de la diferencia (Adorno, 1992, pp. 300-301).

Hegel propone una experiencia intelectual. Esta distinción radica básicamente en la posibilidad de permitir que «lo nuevo se muestre a sí mismo sin la necesidad de proveer modelos para categorías» (como sucede en el caso de la filosofía formal), así como también «nos permite admitir la posibilidad del Otro» (Adorno, 1992, pp. 82-83). Para Hegel es necesario someter lo nuevo y lo Otro, es decir la diferencia particular y concreta, a un sistema cerrado con lo que se crea, para Adorno, el fantasma de la totalidad.

En Hegel «hay un claro intento de incorporar lo no conceptual, pero no de comprenderlo en su no-conceptualidad» (1992, p. 57). Hegel cae en la paradójica situación de reconocer la diferencia para luego cosificarla en cuanto prioriza la identificación de la diferencia, es decir, la reduce a mero concepto con lo que pierde significado

(una multiplicidad abierta de significados) para las experiencias del mundo particular y concreto, mientras que más bien se le agrega significado al sistema epistemológico o metafísico propio del Espíritu universal o absoluto: así la «diferencia» (lo nuevo y lo Otro) se restringe a un concepto útil para que se cumplan los propósitos de universalidad a los que el Espíritu nos conduce (pp. 59-60).

Para entender los alcances de la crítica de Adorno a Hegel es necesario regresar a la propuesta central de la Escuela de Frankfurt. Con ello podremos situarnos mejor en el contexto de la propuesta de la denominada «teoría crítica» la cual, según Roger Behrens, es la praxis del humanismo real (Winter & Zima, 2007, p. 50; la traducción es mía).

Si bien en la propuesta frankfurtiana hay una crítica severa a la razón, sobre todo en función de su carácter predominantemente instrumental, eso no invalida la posibilidad de que la razón misma pueda reconocer sus límites frente a lo no conceptual en el mundo de la praxis. La razón, por tanto, puede criticarse a sí misma y, por ende, la filosofía puede autoevaluarse y emprender, en ese sentido, una tarea metafilosófica. Si bien esto parte de reconocer la importancia del mundo conceptual, también presupone entender que lo conceptual influye directamente en la realidad concreta y, en consecuencia, se construye una relación dialéctica, real-racional. Pero, a diferencia de Hegel, esta relación dialéctica no es acabada y progresiva, sino que refleja una permanente tensión que hace evidente los límites de la razón conceptual.

Adorno presenta una propuesta muy particular, plantea una lógica amplia (dialéctica) que parte de la razón para cuestionar sistemáticamente a la razón misma y sus intentos de afirmarse sistemáticamente a través del uso del concepto y sus pretensiones de universalidad.

Debemos considerar otro tipo de racionalidad, una que no apele a la abstracción ni que se someta pasivamente a una racionalidad instrumental tendenciosamente destructiva. Asumir que la razón debe entenderse desde su utilidad o capacidad de persuadir o disuadir es atribuirle un poder sobredimensionado a la posibilidad de acción al ser

humano. Reducir la razón a eso es reducir la razón a una lógica malsana de dominio. Lo que sucede cuando la razón se entiende de manera instrumental es que las ideas tienden más fácilmente a generalizarse, a entenderse como universales. El conocimiento epistémico, punta de lanza de la razón instrumental, nubla el entendimiento de la realidad histórica, de hechos concretos, no relacionados al conocimiento, propiamente, sino a la vivencia misma de la justicia y la injusticia, de la tranquilidad y el sufrimiento empírico, como veremos más adelante.

Pensar que la filosofía de Adorno es estrictamente intelectual y sin alcances programáticos o relacionados a la praxis es incurrir en un error común, pues la crítica a la razón a través de la razón misma no es solo una crítica ensimismada de la filosofía, sino que es una búsqueda por lo particular concreto, lo nuevo, con sus métodos, pero que comprenden necesariamente aspectos mucho más que filosóficos sino también sociológicos, psicológicos, políticos. Hablamos de «metafilosofía» en un sentido literal, no solo por la posibilidad de criticar a la razón por medio del análisis de la razón misma sino también por la posibilidad de entender el proceder racional desde un punto de vista interdisciplinario, desde un «más allá» de la propia filosofía.

De ahí la importancia de la dialéctica como vehículo para entender tanto la relación teoría-praxis, como para justificar, con dicha relación, la interdisciplinarietà del trabajo de la Escuela de Frankfurt.

Para Adorno hay un solo método dialéctico que es negativo y que se propicia a través del concepto mediado, lo que el concepto en su inmediatez no proporciona, a saber, lo radicalmente diferente. Solamente la diferencia es el vínculo que hace posible entender que su propuesta no es la de una filosofía crítica que se invalida a sí misma, sino que apunta directamente a algo que está más allá de ella misma.

El concepto de dialéctica negativa es elaborado por Adorno en su libro homónimo (1992). Deborah Cook considera dicho libro como la obra máxima de este pensador, en la que se dedica a explorar el paradigma cognitivo alternativo del pensar la no identidad desde la consistencia

de sí misma (Ingram, 2010, p. 93; la traducción es mía). Por «dialéctica negativa» Adorno entiende un trabajo autorreflexivo y autocrítico de la propia filosofía, el que no puede considerarse parte del pensamiento filosófico propiamente dicho. Este autor parte de la lógica, es decir, del mundo de los conceptos, pero no prioriza los procesos lógicos.

Adorno trabaja los procesos lógicos desde una propuesta metafísica que nace de una racionalidad intuitiva para denunciar que la racionalidad discursiva tiene límites claros: en ese sentido cuestiona tanto el principio de identidad como el de causalidad, propios de la lógica formal.

Este pensador es un férreo defensor de la diferencia³, de lo no idéntico. Su defensa por lo diferente lo lleva a una construcción horizontal por la cual ningún argumento puede estar subordinado a otro. Él pretende renunciar al uso privilegiado de la deducción en cuanto principio lógico, más aún si consideramos que un efecto recurrente para el lector de su obra es el de la explosión (Honneth, 2009, p. 95).

Adorno, según Jay, evita la síntesis⁴ o reconciliación de argumentos, no para generar un «caos relativista de factores inconexos, sino un modelo dialéctico de negaciones que construía y destruía simultáneamente las pautas de una realidad fluida» (Jay, 1988, p. 5). La realidad concreta para Adorno no puede entenderse plenamente desde una racionalidad científica o científicista (en cualquier esfera de conocimiento). Esto sucede en cuanto dicha racionalidad busca mantener,

³ La noción de «diferencia» se adopta como parte de la terminología hegeliana. La diferencia se circunscribe dentro de la lógica dialéctica: afirmación, negación, superación. Adorno criticará duramente el tercer estadio; sin embargo, afirma el segundo, el de la negación, en cuanto es imprescindible para comprender la importancia de la «diferencia».

⁴ La síntesis refiere en este caso al tercer término de la dialéctica hegeliana que es denominado «superación» (*Aufhebung*). Es necesario hacer el énfasis debido a que esta noción de síntesis no implica un reduccionismo como consecuencia del matiz negativo previo, sino más bien la negación en la dialéctica hegeliana aporta al proceso la «diferencia» como una novedad complementaria a lo anterior.

bajo la insaciable búsqueda de principios universales, un orden para poder avanzar como civilización con la menor cantidad posible de cuestionamientos⁵.

En ese sentido, planteamos que la posibilidad de entender la lucha contra la inducción y la deducción provienen, también y a la luz de *Dialéctica negativa*, de una nueva forma de entender el trabajo filosófico para facilitar el entendimiento y aceptación radical de la diferencia, sostenida por la dialéctica negativa de Adorno. El busca ir más allá del campo de la pura abstracción conceptual, sin salir del concepto, es decir, haciendo filosofía⁶. Axel Honneth escribe en su libro *Patologías de la razón*:

En cuanto el sujeto ha comprendido que no está en condiciones de penetrar racionalmente la realidad, adquiere por la pérdida de la soberanía interpretativa una nueva «libertad» para confiar en sus propias experiencias; porque ahora una vez relevado de la obligación de unificar sus conocimientos, puede dedicarse de un modo abierto y diferenciado a todos sus impulsos sensibles que desencadena en él el mundo, en definitiva incontrolable, de los objetos y acontecimientos; este incremento de diferenciación y sensibilidad lleva a que el sujeto desarrolle la precisión en el registro de sus percepciones que es el presupuesto para experimentar el horizonte cualitativo, «no idéntico», de todos los objetos (2009, p. 95).

La justificación no solo la encuentra en el conjunto de la teoría crítica, sino que sobre todo la encuentra con su propuesta metafilosófica que evita todo posible descentramiento subjetivo incontrolable,

⁵ Un libro clásico que desarrolla esta hipótesis es *Dialéctica de la Ilustración* escrito por Adorno y Horkheimer (1997). En él se denuncia que la superación de mitos no hace otra cosa que fortalecer el «mito» de la racionalidad. El mito racional se adapta a cualquier mito que pueda fortalecer el avance de la civilización occidental, garante de una racionalidad fundamentalmente instrumental.

⁶ Esto es ampliamente estudiado por Susan Buck-Morss (1981) en el clásico libro *Origen de la dialéctica negativa*.

como Honneth lo afirma. La forma en que Adorno presenta las ideas, lo lleva a conjugar de manera muy bien articulada su propuesta intelectual a partir de una mirada, que no deja tampoco de ser muy personal y, al mismo tiempo, fundamentada tanto desde la óptica de la teoría crítica como desde su propuesta metafilosófica.

¿Quién piensa? ¿Lo que se piensa es el pensamiento o lo pensado? Primero, el sujeto es quien piensa. Pero, el pensar supone una actividad de aprehensión, por lo cual el pensar siempre apunta hacia lo pensado, no al pensamiento. ¿Qué es lo pensado y qué el pensamiento? Lo pensado refiere a lo que resulta positivamente, de forma cosificada y aprehensible, del proceso autorreflexivo de la conciencia⁷. Esto no quita que el movimiento dialéctico se limite a esto: el movimiento dialéctico, a través de este proceso autorreflexivo, nos sugiere la aparición de la diferencia. Así pues, el pensamiento para Adorno reúne lo pensado y la diferencia, que se escapa de lo pensado. Pensamiento, en ese sentido, es una dialéctica, pero una dialéctica negativa. Como lo plantea Rolf Tiedemann, para la dialéctica negativa, la cosa en sí misma es producto del pensamiento, es la no identidad por medio de la identidad (Tiedemann & Livingstone, 2008; la traducción es mía). Lo que la filosofía tradicional normalmente hace es asumir la dialéctica sujeto-objeto, en tanto estructura del ser, como si fuera un sujeto (yo trascendental). Adorno nos dice que «el análisis de la subjetividad apenas puede quebrar en sí clara y totalmente, la apariencia de que el sujeto trascendental sea el punto arquimédico» (1992, p. 183). Se asume el sujeto como un yo que es capaz de manipular el objeto;

⁷ Como vimos en el primer capítulo, el proceso autorreflexivo de la conciencia es trabajado inicialmente por Hegel; sin embargo, la diferencia radica en que, en el caso de Hegel, el sujeto, en el contradictorio camino hacia lo pensado, es capaz de someterse contextualmente a la totalidad del pensamiento (espíritu) por medio de la *Aufhebung* o superación; mientras que para Adorno el camino del pensamiento siempre incluye la diferencia, la negatividad: no hay totalidad posible. En este caso la negatividad no es lo otro de lo pensado; sino más bien una propiedad inseparable del pensamiento (Hegel, 1994, pp. 63-104).

sin embargo, al no reconocer esta dicotomía dialéctica, el objeto aparece como puesto por la conciencia. El objeto, desde la lectura de Adorno, participa activamente con el sujeto, y, en tal sentido, no tiene una actitud pasiva, sino que habla desde la diferencia, desde aquello del objeto mismo que se escapa y que no es susceptible de aprehensión por el sujeto. Esto hace que la relación sujeto-objeto sea dialéctica y no puramente ontológica.

2. No identidad e identidad: el problema de la síntesis positiva

Objetar que la crítica de la positiva negación de la negación impide cualquier movimiento dialéctico, dañando al nervio vital de la lógica hegeliana, indica una fe en autoridades que reduce la dialéctica a la forma en que Hegel interpretó su propio sistema. El contenido experimental de la dialéctica no reside en el principio, sino en la resistencia de lo otro contra la identidad; de ahí la fuerza de la dialéctica (Adorno, 1992, p. 159).

Siguiendo esta argumentación cabe preguntarse, ¿por qué no habría intersubjetividad en la propuesta de Adorno? Él considera la intersubjetividad como una herramienta para justificar una propuesta metafísica u ontológica o de filosofía de la conciencia complaciente con la filosofía tradicional y no con una teoría crítica. Esto sucede en cuanto se eleva al principio intersubjetivo como fundamento comunicativo, lo que genera consecuencias que pueden llegar a ser nefastas. En ese sentido, la búsqueda de un nosotros, que tácitamente busca ser abstraído para favorecer la construcción de un horizonte común, en términos de Gadamer, terminaría finalmente, por elevar el acuerdo intersubjetivo como el principio comunicativo por excelencia (1960). Un acuerdo que no deja de ser una formalidad puramente conceptual con fines prácticos y utilitarios. Ya que el acuerdo intersubjetivo es producto de una síntesis positiva se termina por justificar la racionalidad instrumental.

Si esto es así, ¿puede entonces plantearse la comunicabilidad de la experiencia del particular concreto a pesar de no fundamentarse en un principio como el de la intersubjetividad? Podemos afirmar que no podemos hablar propiamente de comunicación, como lo propio de las leyes de interacción entre hablantes, pues presupone una racionalidad discursiva; pero sí podemos hablar de una comunicabilidad de la experiencia para Adorno ajena a los parámetros de la lógica discursiva y por ende de un pensamiento sistemático. Esta experiencia es la capacidad de que los sujetos no solo se reconozcan racionalmente entre ellos y en sus acuerdos, sino que se reconozcan en su diferencia, y eso solo es posible fuera de los caminos propios de la lógica formal y la razón discursiva. La posibilidad de comunicar la experiencia del particular concreto o de la diferencia, en ese sentido, la planteamos dentro de un estadio interactivo mucho más amplio que el de la comunicación propiamente discursiva. La diferencia, esto es, el particular concreto, en cuanto experiencia empírica radical, presupone un encuentro interactivo que aparece en el encuentro más primario entre un sujeto y un objeto. Más bien, la comunicación dentro de la racionalidad discursiva resulta de la necesaria e innegable búsqueda de universalidad en sí misma de un sujeto particular. La comunicación discursiva es posible de ser aplicada cuando un individuo único, como sujeto particular, es capaz de representarse a sí mismo como un universal en relación con otro individuo.

¿Cómo se entiende esta relación entre individuos? Para entender esta experiencia, comunicable pero no comunicativa como un hecho netamente empírico desde Adorno (1992) mismo habría que profundizar por qué descartamos la intersubjetividad como posibilidad de fundamentar la diferencia. Para ello hemos analizado lo que este pensador entiende por síntesis positiva. Consideramos, entonces, lo que es en sí misma la identidad y cómo llegamos a ella.

La síntesis es la base de cualquier relación entre sujeto y objeto desde una perspectiva dialéctica, en la medida en que se entiende como el fundamento de la identidad. ¿Qué es la identidad? «Pensar quiere decir

identificar [...] ya la pura forma del pensamiento está intrínsecamente marcada por la apariencia de la identidad» (1992, p. 13). Sin embargo, el pensamiento no está exento de negaciones y, por ello mismo, de contradicciones. En la síntesis se busca restablecer cierto orden al considerar aquello que se perdió debido a la negación de una afirmación inicial. El espíritu hegeliano, dirigido por la tríada afirmación-negación-superación, al ser totalidad social, aspira permanentemente al Absoluto en tanto racionalidad dinámica. Con ello se termina por justificar un principio de identidad absoluta (p. 316). Esta razón hegeliana es «pantócrata»⁸ es una razón universal que se impone y, por eso mismo, limitada. La razón universal no es asumida como principio de reconocimiento de lo particular, sino como un mecanismo de abstracción (1992). Así pues, el trabajo de la síntesis responde a este uso universal de la razón, el cual responde a una lógica instrumental, la cual responde, a su vez, a la búsqueda de una propuesta sistemática.

⁸ Término utilizado por Adorno y que es aclarado en la siguiente cita en la introducción a la *Dialéctica negativa*: «El nombre de dialéctica comienza diciendo solo que los objetos son más que su concepto [...]. La conciencia de que la totalidad conceptual es una ilusión solo dispone de un recurso: romper inmanentemente, es decir, ad hominem, la apariencia de la identidad total. Pero puesto que esa totalidad se construye según la lógica, cuyo núcleo es el *non datum tertium*, todo lo que no se acomode a ella, todo lo que es cualitativamente distinto recibe el sello de lo contradictorio. La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción, dentro de la dialéctica mide lo heterogéneo por la idea de identidad. Cuando lo distinto choca contra su límite, se supera. La dialéctica nos ocupa de antemano un punto de vista. Hacia ella le empujan al pensamiento su inevitable insuficiencia, su culpabilidad frente a lo que piensa. Desde los críticos aristotélicos de Hegel se viene objetando contra la dialéctica, que reduce todo lo que cae en su molino a la forma puramente lógica de la contradicción, dejando de lado... toda la variedad de lo no contradictorio, de lo simplemente distinto [...]. Mientras la conciencia tenga que tender por su forma a la unidad, es decir, mientras mida lo que no le es idéntico con su pretensión de totalidad, lo distinto tendrá que parecer divergente, disonante, negativo. Esto es lo que la conciencia reprocha a la dialéctica como una contradicción. La esencia inmanente de la misma conciencia comunica a la contradicción el carácter de una ley ineludible y funesta. Identidad y contradicción del pensamiento están soldadas una a la otra. La totalidad de la contradicción no es más que la falsedad de la identificación total, tal y como se manifiesta en esta. Contradicción es no-identidad bajo el conjuro de la ley que afecta también a lo no-idéntico» (1992, pp. 13-14).

Hegel sugiere este contenido experimental de la dialéctica (1970). Sin embargo, la conciencia prioriza la necesidad de ir en pos de la identidad. Así pues, para Adorno «dialéctica significa objetivamente romper la imposición de identidad por medio de la energía acumulada en esa coacción y coagulada en sus objetivaciones» (1992, p. 160). Romper la imposición de la identidad no es negarla de plano: sencillamente es tratar de ir más allá de la tautología (p. 160). En ese sentido, la identidad no es principio de «ser» (lo que implica el fundamento de cualquier ontología), sino que la identidad es predicada más bien de lo diferente.

Para Hegel afirmar la identidad por medio de la síntesis, mejor entendida como «superación» o *Aufhebung*, es afirmar el devenir como proceso progresivo⁹. Sin embargo, Adorno hace el deslinde con Hegel y con su necesidad de síntesis: «Como conciencia de la diferencia a través de la identidad, la dialéctica es no solo un proceso progresivo, sino también regresivo. En este sentido la imagen del círculo la describe correctamente». La síntesis, en cuanto abstracción que busca restituir una identidad positiva, lo que básicamente logra es resaltar las contradicciones de una razón universal progresiva e impositiva. Mantenerse bajo el entendimiento sintético de la dialéctica en un sentido hegeliano es asumir un camino de indiferencia frente a la realidad social, es propiciar el mantenimiento del *status quo* con el uso de síntesis coaguladas (pp. 161-162).

Así pues, el sujeto que aprehende algo y asume su identidad lógica en cuanto objeto diferenciado tiende a darle una utilidad; cuando esto sucede lo aprehendido se posiciona dentro de un mundo particular, una totalidad de sentido práctico que Adorno denominaría «ideología». Con la ideología, lo aprehendido se vuelve entonces un objeto con una identidad positiva, reconocible. En esa misma línea, la ideología como consecuencia de una racionalidad práctica es el sentido que sostiene una lógica discursiva que justifica una racionalidad que impone universalidad.

⁹ Esto queda claro en el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 1994, pp. 7-9).

Todo aquello que es útil *ipso facto* está al servicio de una ideología incapacitada para actuar críticamente; y cuando esta busca ser reflexiva se promueve una lógica ilustrada que busca mantener el *statu quo*¹⁰ (p. 161). He aquí una de las críticas que Adorno le podría hacer a propuestas que se sostienen en la intersubjetividad, incluso la propuesta intersubjetiva de Habermas (1989) de tradición hegeliana.

Al respecto, Tugendhat presenta una crítica de la lógica discursiva habermasiana que nos resulta útil en este contexto y que cuestiona la justificación de una racionalidad que impone universalidad y que podemos resumir destacando algunos de sus núcleos. En primer lugar, la acción comunicativa presupone una disposición en el hablante a restringir la búsqueda de sus propios fines hasta no pasar por la prueba del consentimiento de los otros. En segundo lugar, para tener dicha actitud el hablante debe tener alguna razón y esta sería el sentirse parte de una comunidad con aquellas personas de quien espera el consentimiento. En tercer lugar, sentirse parte de una comunidad no es solamente aceptarlo de hecho sino haber realizado ya un juicio de valor: seguir siendo parte de dicha comunidad (la familia, los amigos, la sociedad o la humanidad) debe ser algo que uno considere como un fin por sí mismo. Esto se logra con la suspensión de los propios fines y con el acatamiento de las normas que rigen dicha comunidad. Finalmente, si la acción comunicativa depende de este tipo de actitud sería erróneo sostener que todas las relaciones sociales están constituidas por acciones comunicativas. Y esto es lo que dice Habermas, incluso yendo un paso más adelante, al afirmar que todas las relaciones sociales están constituidas por el uso del lenguaje. Lo que normalmente se entiende como condición necesaria es cambiado por Habermas en razón suficiente (Tugendhat, 1992, p. 436; la traducción es mía).

¹⁰ El sentido de esta frase ha sido desarrollado detalladamente en el libro *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer (1997).

Esto lleva a Tugendhat a plantear cuál sería la contribución que la propuesta habermasiana puede hacer a la teoría crítica: uno puede esperar que el teórico interesado en la función del lenguaje en la acción, las relaciones o los sistemas sociales analice los diversos tipos de dichos fenómenos y luego muestre de qué modo cuales aspectos del lenguaje son una condición necesaria de los mismos (1992). En vez de esto, parece existir, según este autor, una tendencia de síntesis en Habermas a desarrollar una teoría del lenguaje y prescindir de dicho análisis.

Volviendo a mi posición original, sostenemos que la síntesis justifica una dependencia hacia la racionalidad discursiva de carácter instrumental desde su lógica circular, ya sea progresiva o regresiva, tal y como hemos visto. Bajo este panorama la comunicación discursiva para Adorno no tiene sentido, tal y como Habermas presentó en su libro *El discurso filosófico de la modernidad* (1989)¹¹. Por esta razón y por todo lo expuesto anteriormente, afirmo, de modo consecuente, que, en vez de asumir el camino propuesto por Habermas, opto por la propuesta de Adorno, a mi parecer, más profunda, más auténtica.

Conclusiones

- La teoría crítica sirve como referente para entender que la filosofía es teoría y praxis, por ello, la forma en que es planteada una propuesta filosófica como metodología debe llevarnos necesariamente a una crítica certera a los presupuestos puramente teóricos de la filosofía tradicional.
- La noción de diferencia dentro de *Dialéctica negativa* (1992) nos sugiere los límites del concepto frente a la aparición del particular concreto. Este particular concreto nos remite a una experiencia empírica radical no conceptualizable, pero siempre a

¹¹ Revisar el capítulo 5 «Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e ilustración» (1989, pp. 135-162).

partir de una historia sedimentada: esto hace que la experiencia empírica radical sea dialéctica y no puramente ontológica.

- Adorno presenta una crítica férrea a los presupuestos de la lógica formal, esto es, al principio de identidad y de causalidad. La ideología no puede escapar de estos presupuestos y por ello no puede desprenderse de la racionalidad instrumental. Desde que aparece el concepto no hay forma de escapar a la racionalidad instrumental.
- Para el autor de la *Dialéctica negativa* las proposiciones como unidad de sentido pueden ser triviales en cuanto no es posible encerrar una totalidad de sentido: la trivialidad radicaría en la ocultación del particular concreto. La trivialidad, desde este punto de vista, no depende de la utilidad que pueda tener la proposición. Para Adorno la dialéctica negativa como método permite fundamentar la existencia de un particular concreto.
- El reconocimiento del particular concreto implica reconocer la particularidad radical de la experiencia humana. Esto implica desligarnos por completo de la idea de esbozar la presencia abstracta de un sujeto trascendental o «yo». Más bien, el particular concreto nos remite a un cuerpo empírico de aprehensión conceptual que comunica a otros una historia obviada por la racionalidad discursiva, que ha sido tradicionalmente liderada por la filosofía de la identidad.
- La diferencia, como «lo otro» de la racionalidad discursiva a partir de la aparición del particular concreto, destruye cualquier posibilidad de entablar un acercamiento intersubjetivo. La intersubjetividad, ya sea desde el punto de vista epistemológico o comunicativo, es cómplice con los mecanismos paradójicamente irracionales de la racionalidad discursiva.

- El reconocimiento del particular concreto lleva a reconocer la particularidad radical de la experiencia humana. Esto implica desligarnos de la idea de esbozar la presencia abstracta de un sujeto trascendental o «yo», por más constituido que esté a través de la intersubjetividad. Más bien, el particular concreto nos remite a un cuerpo empírico en el que las experiencias fundantes no susceptibles de aprehensión conceptual comunican a otros una historia obviada por la racionalidad discursiva que ha estado tradicionalmente liderada por la filosofía de la identidad.

Bibliografía

- Adorno, Theodor (1992[1970]). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Adorno, Theodor (1998). *Gesammelte Schriften*. Darmstadt: Lizenzausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft.
- Adorno, Theodor (2003). *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor (2008). *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course 1965/1966*. Cambridge: Polity Press.
- Adorno, Theodor & Max Horkheimer (1969). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt: Fischer.
- Adorno, Theodor & Max Horkheimer (1997). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Buck-Morss, Susan (1981). *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México DF: Siglo XXI.
- Escalante, Soledad (2012). *Intersubjektivität und Anerkennung. Hegels Ansatz (1802-07) und seine kritische Auslegung bei Honneth (1992)*. Frankfurt: Peter Lang.
- Gadamer, Hans-Georg (1960). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tubinga: Mohr.
- Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1994[1970]). *Fenomenología del Espíritu*. México DF: FCE.
- Honneth, Axel (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (1997[1992]). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel (2006). *Schlüsseltexthe der Kritischen Theorie*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Honneth, Axel (2007). *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2009). *Patologías de la razón: historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: Katz.
- Ingram, David (ed.) (2010). *Critical Theory to Structuralism. Philosophy, Politics, and the Human Sciences*. Durham: Acumen.
- Jay, Martin (1984). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Jay, Martin (1988). *Adorno*. Madrid: Siglo XXI.
- Kant, Immanuel (1976). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburgo: Meiner.
- Kompridis, Nikolas (2006). *Critique and Disclosure. Critical Theory between Past and Future*. Cambridge: MIT.
- Lemm, Vanessa & Juan Ormeño Karzulovic (eds.) (2009). *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre «Fenomenología del espíritu» y otros textos*. Santiago: Universidad Diego Portales.
- Pinkard, Terry (1994). *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tiedemann, Rolf & Edmund Jephcott (eds.) (2001). *Metaphysics. Concepts and Problems. Theodor W. Adorno (1965)*. California: Stanford University Press.
- Tiedemann, Rolf & Rodney Livingstone (ed. y trad.) (2008). *Lectures on Negative Dialectics. Theodor W. Adorno (1965/1966)*. Malden: Polity Press.

- Tugendhat, Ernst (1992). *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Wiggershaus, Rolf (1994). *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*. Cambridge: Polity Press.
- Winter, Rainer & Peter W. Zima. (eds.) (2007). *Kritische Theorie heute*. Bielefeld: Transcript.

Narrativas y *metánoia*. El proceso de cambio de perspectiva basado en transiciones

Gonzalo Gamio

Pontificia Universidad Católica del Perú
Universidad Antonio Ruiz de Montoya

1. La idea de *metánoia*. La importancia de las narrativas en los procesos de crisis epistemológicas

El concepto de *metánoia* es relevante en una serie de disciplinas que van desde la teología hasta la ética. La traducción de esta expresión es controvertida. A veces se traduce como «conversión». Viene del griego *metá*, «más allá» o «cambio», y *noús*, «pensamiento», «entendimiento», en tanto la «mente» es sindicada como la sede de la actividad intelectual, pero también de la percepción y de los sentimientos. En el Evangelio —más precisamente en Mateo 3, 2—, en el contexto de la historia de Juan el Bautista, el texto se refiere a «una voz que grita en el desierto» y que dice «*metanóieite*», es decir, «cambia tu modo de pensar y de sentir». En el *Eutidemo* de Platón se usa el verbo *metanoo* (279c) para referirse al «cambio de perspectiva» que promueve la filosofía a partir del ejercicio de una vida examinada.

El cambio de perspectiva es una actividad común en la escena académica, pero —más allá de ella— es una experiencia propia de la vida cotidiana y se hace presente en sus diferentes facetas. No en vano la *metánoia* es la clave del concepto de experiencia en la *Fenomenología*

del espíritu de Hegel. Estamos hablando de aquellas situaciones en las que nos vemos forzados a ajustar nuestra capacidad de percepción y de juicio para modificar nuestras interpretaciones sobre lo que vivimos, para asumir una nueva visión de las cosas. Qué ocurre en estos casos y cómo describirlos son los asuntos que voy a examinar aquí¹. Voy a seguir en este ensayo algunas de las ideas que Alasdair MacIntyre y Charles Taylor sobre este tema.

MacIntyre formula la cuestión de la necesidad de un «cambio de perspectiva» a partir de lo que describe como una «crisis epistemológica», una situación en la que la relación entre «lo que es» y «lo que parece ser» se torna problemática. En ocasiones, ciertas creencias o interpretaciones acerca de mis acciones y las tuyas me permiten inferir cosas importantes sobre mi propia conducta, la tuya o la conducta de los otros. No obstante, en determinadas circunstancias, estas creencias son puestas en cuestión o son refutadas por el curso de las elecciones y las acciones de los protagonistas de tales contextos. Estas crisis me llevan a modificar mis interpretaciones y a asumir otras que se ajusten mejor a descripciones estrictas de la (nueva) situación.

Entender los alcances de la crisis implica enmarcar las situaciones en una narración (MacIntyre, 1977, pp. 453-472 y 1987). Las experiencias de crisis nos llevan a reexaminar nuestras interpretaciones acerca de nuestras acciones y entorno. Situaciones y pensamientos nuevos nos impelen a reconstruir los relatos que daban cuenta de nuestras antiguas experiencias. Incluso el proceso de la duda y el sentido de incertidumbre —que acompañan las situaciones de crisis— tienen una estructura narrativa (como otras tantas acciones y descripciones de estados mentales).

Luego de la experiencia de desconcierto que suscita el agotamiento de los recursos narrativos propios de las interpretaciones anteriores, la persona enfrenta el desafío de reescribir la narración que da cuenta

¹ Me he basado parcialmente en algunas ideas desarrolladas con mayor extensión en mi investigación doctoral sobre este tema (Gamio, 2012, en particular el capítulo II).

de la acción (o de la totalidad de la propia existencia) desde las exigencias de la situación actual. Las crisis ponen en entredicho la trama habitual de nuestras vidas —el curso de nuestras decisiones y vínculos más apreciados— y pueden ser discutidas en los términos de un conflicto entre narrativas rivales. Se trata de examinar el paso de una narrativa anterior —que ya no puede dar razón de lo que sucede o se experimenta— a una narrativa que puede hacer inteligible de una mejor manera lo que ahora afrontamos. Cada narrativa recoge críticamente circunstancias biográficas, metas, vínculos interhumanos y valoraciones profundas que constituyen el material con el que forjamos nuestra identidad en el transcurso de la vida.

2. Transiciones y conflictos de narrativas

El *locus* hermenéutico de la discusión

Una crisis epistemológica expone el declive de una narrativa explicativa de la acción —merced a su contraste con la experiencia o las incoherencias internas al propio relato—, así como la aparición y la consolidación de una nueva narrativa que da cuenta, de un modo más eficaz, de los «nudos» de la experiencia. La cuestión planteada es cómo entender el cambio de perspectiva, la *metánoia*. A juicio de MacIntyre y Taylor, la clave residiría en construir una explicación razonable de la «transición de una narrativa a la otra». El agente descubre un nuevo modo de formular y expresar las cosas que vive, su relación con su entorno, su relación con bienes que en otro tiempo juzgaba menos importantes para la vida. Un nuevo relato —una nueva constelación de valores, creencias y (auto)interpretaciones— comienza a tomar forma como potencial articulador de la «conducción» de las prácticas y de las decisiones del agente.

La idea es construir una narrativa más amplia sobre la transición de la narrativa A hacia la narrativa B, de modo que el paso de una a otra suponga para el agente una solución de «progreso» en materia

de esclarecimiento de la experiencia, de la relación con el entorno o de la dirección respecto de los bienes. Esto supone encontrar potenciales respuestas a las preguntas que la narrativa A dejó sin contestar o la reducción de la confusión, etcétera. Se trata, pues, de des-ocultar dimensiones —antes inarticuladas— de nuestra experiencia. Es el tránsito hacia una nueva narrativa, a alguna clase de «ganancia» en el logro de lucidez en la comprensión del problema o los problemas que constituyen la crisis. Una narrativa es racionalmente «eficaz» —vale decir, competente— en la medida en que consigue «clarificar nuestra visión» (Taylor, 2010, p. 494), esto es, extender el terreno de la conciencia crítica de un modo que la narrativa anterior no podía lograr. En otras palabras, la transición inversa —el pasaje de B hacia A— no puede ser vista sino en términos de «declive».

Cuando señalamos que la narrativa B es «superior» a la narrativa A no estamos afirmando que B tenga alguna forma de «acceso» a una suerte de «verdad definitiva». Consideramos que una interpretación o juicio son «verdaderos» en la medida en que estos son expresión de aquello que MacIntyre describe como el «mejor argumento desarrollado hasta hoy», en tanto cumple con los estándares de justificación racional públicamente admitidos y es lógicamente consistente. Se trata de un argumento que ha sido examinado en un proceso de debate racional público. Siempre será posible que la vigencia de este argumento se vea conmovida en el futuro por la aparición de un nuevo argumento que exija la reapertura de la discusión racional.

La «verdad» es concebida en términos de la construcción de consensos racionales y provisionales. El trabajo sobre este concepto necesita de una actitud falibilista, en el sentido en que la promovían y la difundían los pragmatistas, en particular Dewey y James. La idea básica es que en la discusión racional los participantes debemos defender hasta las últimas consecuencias los argumentos que hemos desarrollado en el espacio público —sea este cívico o académico—, pero, si en el camino reconocemos que el razonamiento de un interlocutor es más

esclarecedor y consistente que el nuestro, tenemos que estar dispuestos a cambiar de punto de vista, es decir, afrontar un proceso de *metánoia*. Debemos considerar honestamente la posibilidad de que nuestro argumento sea refutado. De otro modo, no estoy realmente comprometido con la vivencia del diálogo y la composición, así como con el examen racional de los relatos.

El incremento de la comprensión y el esclarecimiento de la práctica a la que está orientada constituyen las pautas de plausibilidad en el contexto de un conflicto de narrativas. Nótese que se trata de «pautas hermenéuticas internas» y no de «criterios»; no se pretende resolver la crisis «desde fuera», desde algún parámetro externo extranarrativo. Por ello, el argumento de las transiciones se hace mucho más claro en contextos de la exploración crítica, sea biográfica o histórica. Experimento el agotamiento de las interpretaciones anteriores, a la vez que consigo echar luces sobre los enigmas y confusiones que ellas dejaron sin resolver desde la perspectiva de nuevas interpretaciones.

No consideramos las narrativas al rivalizarlas, en abstracto, una frente a la otra, sino en el seno de una vida concreta, en el contexto de un proceso existencial de esclarecimiento práctico —o en el devenir de una comunidad política o académica que discute sobre políticas públicas o examina teorías, si pensamos en procesos más complejos—. No nos situamos en un supuesto espacio abstracto que reproduzca una hipotética «situación ideal de neutralidad» desde la cual supuestamente podríamos apelar a «criterios». No existe tal situación. Incluso el conato de apelación a una «razón desvinculada» se sirve de recursos narrativos que supuestamente le brindan algún tipo de razonabilidad.

3. Examen de relatos y esclarecimiento de la identidad

La acción encuentra inteligibilidad en el desarrollo de una narrativa perspicaz y consistente acerca de sus propósitos, así como su despliegue en el terreno de la práctica, en estrecha conexión hermenéutica

con los contextos que la circundan y con los vínculos sociales que ella constituye. Si las acciones contribuyen a forjar —a través de la adquisición de hábitos— «un modo de vida», entonces ellas se convierten en factores medulares de la formación del juicio y del carácter. La propia identidad está constituida por aquello que elegimos y hacemos en el curso de una vida entera.

Hablamos de identidad cuando planteamos directamente la pregunta «¿Quién soy yo?», concebida en términos de qué prácticas, convicciones y articulaciones de valor nos definen como agentes humanos únicos e irrepetibles. Dar cuenta de mi condición de agente implica contar una historia, hilvanar una narración que ponga de manifiesto las conexiones significativas entre los hábitos, los fines y las relaciones sociales que le otorgan una dirección a mi vida en el espacio y el tiempo de los asuntos humanos. En un sentido importante, hemos elegido adquirir esos hábitos, trazarnos esos fines y cultivar esos vínculos sociales. Ellos hacen —en buena medida— que nuestra vida merezca la pena y sea fuente de valor para nosotros. No obstante, también es cierto que «des-cubrimos» tales bienes a través del encuentro con otros agentes humanos, en medio del curso de la vida y, por tanto, en medio de la historia que relatábamos. La presencia de estas personas —los «otros significativos» en la terminología de Mead y del propio Taylor— contribuyen a darle nuevos giros narrativos, a menudo imprevistos, a nuestra historia. Incluso podríamos decir que somos coautores —y no solo autores— de nuestra narrativa vital.

Escribimos el relato de nuestra existencia retrospectivamente, con la incorporación de los conflictos y las nuevas situaciones que vivimos como giros más o menos dramáticos al interior de la narración. Sostener que las acciones de los otros son importantes —incluso con frecuencia cruciales— en el desarrollo de la historia de nuestra identidad no equivale a señalar que ellas nos imponen inexorablemente sentidos que anulan nuestra libertad. La composición de nuestra narrativa vital es una actividad que entraña discernimiento; se trata de una

tarea reflexiva. Por supuesto, la vida presenta con frecuencia situaciones que no elegimos —circunstancias externas completamente ajenas a nuestra voluntad—; accidentes, enfermedades, eventos imprevistos, sean estos adversos o benéficos. Los griegos los referían al ámbito de influencia de la *tyché*, la fortuna. Sin embargo, podemos decidir cómo enfrentar en la práctica tales situaciones, y, por tanto, podemos decidir razonablemente su sentido y alcances en la narración de nuestra identidad en tanto observemos lúcidamente su impacto en nuestra vida.

Esta reflexión sobre aquello que aporta lo fáctico y aquello que incorpora la razón práctica constituye la trama de la narrativa vital que elaboramos a lo largo de nuestra existencia. Las «grandes coordenadas» de la historia del yo son formuladas y examinadas a través de un proceso de deliberación práctica. Damos forma a nuestras metas y esclarecemos nuestros modos de valorar ciertos deseos y acciones a través de la interacción y el debate. Taylor lo describe con especial agudeza en *Fuentes del yo*:

Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte desde el cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, *es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura* (1996, p. 43; las cursivas son mías).

Estas formas de orientación son fruto de la deliberación intersubjetiva, no son expresión de una actividad solitaria. La narración identitaria se construye en diálogo. Taylor indica que «el yo solo existe dentro de [...] la urdimbre de la interlocución» (1996, p. 52). Esta es una idea clásica en los debates en la filosofía práctica —en el terreno académico nos lleva al desarrollo de la dialéctica del reconocimiento en la fenomenología del espíritu hegeliana— que no solo nos previene contra la ilusión del individualismo como esquema ontológico-práctico, sino también nos persuade contra la objeción del autoengaño.

Esta observación indica que la visión narrativa de la identidad puede exponer a los agentes a los peligros del autoengaño. El individuo puede construirse una autoimagen sesgada y autoindulgente, una imagen falsa que protegería al yo de consideraciones críticas que pudieran reconducir su camino en pos de los bienes. Esta cuestionable narración podría convertirse en un instrumento nefasto que podría promover la evasión de conflictos que el agente debería confrontar en el proceso deliberativo. Esta objeción tiene una dimensión, digamos, cognitiva, al aludir a la potencial proclividad de la composición de narrativas a encubrir u omitir interpretaciones y experiencias relevantes para una explicación exhaustiva de los asuntos prácticos. Tiene, además, una dimensión ética, en tanto acusa al modelo narrativo de propiciar una cierta ceguera o debilidad de carácter que impide al agente lidiar con problemas prácticos de singular intensidad.

Siendo la composición y la evaluación de narrativas una capacidad humana —asociada a la capacidad de agencia o de razón práctica— esta puede ejercitarse bien o mal, justa o injustamente, de manera eficaz o de modo negligente. Siempre será posible debilitarla, degradarla o echarla a perder. La observación crítica señala un peligro real, pero no deja espacio para una reflexión sobre el cuidado excelente de la capacidad narrativa. Estamos hablando de la disposición deliberativa y perceptiva a elaborar un relato riguroso y fidedigno sobre la propia vida, uno que des-oculte opciones significativas para la elección y la acción. Ella está explícitamente abierta a la corrección y a la crítica.

La construcción narrativa, como se ha sostenido, es una práctica social. El agente puede verse interpelado por un interlocutor lúcido, de modo que su relato se vea cuestionado y conminado a reformularse sustancialmente. Los griegos nos hablaban de la *anagnórisis*, el reconocimiento de elementos cruciales de la identidad del agente descubiertos a través de sucesos o mensajes no provocados por el propio individuo. Es el caso descrito en la *Odisea* VIII. Allí, Ulises —entonces huésped

en la corte de Alcinoos— se reconoce conmovedoramente en el relato cantado por el aedo Demódoco:

Eso entonces cantaba el cantor famoso. Y Odiseo tomando con sus robustas manos su gran manto purpúreo lo alzó sobre su cabeza y se cubrió sus hermosas facciones. Porque se avergonzaba de derramar sus lágrimas desde sus cejas. Cuando cesaba su canto el divino aedo, enjugándose el llanto retiraba el manto de su cabeza y alzando el vaso de doble copa hacía libaciones a los dioses. Pero cuando de nuevo comenzaba el aedo y le incitaban a cantar los príncipes de los feacios, puesto que se deleitaban con sus palabras, de nuevo Odiseo cubriéndose la cabeza rompía en sollozos (Homero, 2004, pp. 84-86).

Ulises no había revelado su nombre y linaje ante el rey ni ante otra persona. El aedo evocó en su canto una antigua desavenencia entre Ulises y Aquiles —propiciada deliberadamente por Agamenón— durante la guerra de Troya. El hijo de Laertes identifica en el relato los hechos, pero también se identifica en sus acciones y afectos. No solo encontró en el canto de Demódoco una ocasión para la rememoración; se encontró retratado en los versos del aedo. Por eso rompe en llanto frente a ese modo sorprendente y sentido de presentar la verdad. Por eso en el canto IX de la *Odisea*, Ulises expone su identidad al prudente Alcinoos.

Pero a ti tu ánimo te incita a preguntar por mis quejumbrosos pesares, a fin de que aún más me acongoje y solloce. ¿Qué voy a contarte al principio, y luego, y qué al final? Pues muchos pesares me infligieron los dioses del cielo. Voy ahora a decirte primero mi nombre, para que también vosotros lo conozcáis, y yo, en el futuro, si escapo al día desastroso, sea huésped vuestro aunque habite en mi hogar muy lejano (2004, pp. 12-18).

En los acontecimientos que siguieron en la obra, Ulises narra al rey los sucesos de la guerra, su infortunada enemistad con Poseidón y los olímpicos, su anhelo de redención espiritual, así como sus esfuerzos por volver a su Ítaca natal.

La *anagnórisis* constituye un proceso de interpelación interno al trabajo narrativo. También se trata de un proceso que induce a los agentes que lo enfrentan a la experiencia de la *metánoia*. Los pasajes de *Odisea* VIII manifiestan la capacidad correctiva que tienen los relatos cuando son sometidos a discusión. Fenómenos como la *anagnórisis* ponen en cuestión y someten a prueba interpretaciones importantes acerca de cómo pensamos y actuamos, e incluso nos interrogan acerca de las formas de orientación implícita o explícitamente bosquejadas en nuestras narraciones iniciales, lo que nos prepara para construir relatos nuevos y más complejos respecto de quiénes somos.

Bibliografía

- Gamio, Gonzalo (2012). *Deliberación práctica y vida buena. Un estudio sobre la ética de Charles Taylor*. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.
- Homero (2004). *Odisea*. Madrid: Alianza.
- MacIntyre, Alasdair (1977). Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science. *The Monist*, 60(4), 453-472.
- MacIntyre, Alasdair (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Platón (2003). *Eutidemo*. En *Diálogos*. Volumen II. Madrid: Gredos.
- Taylor, Charles (1996). *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Charles (2010). *Hegel*. Barcelona: Anthropos.

¿Verdad o método? En torno al llamado gadameriano de ir «más allá del control de la metodología científica»

Cecilia Monteagudo

Pontificia Universidad Católica del Perú

Este artículo busca atisbar las motivaciones que están detrás del llamado que hace Hans-Georg Gadamer (1900-2002) de ir «más allá del control de la metodología científica» para repensar el fenómeno de la comprensión y la verdad. Se trata de un tema polémico que tiene que ver tanto con la recepción de su obra capital publicada en 1960, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (1977)¹, como con la impronta dialógica de su hermenéutica filosófica. Sin duda, dado el peso institucional y cultural que tiene el método, resulta desafiante la intención de Gadamer de repensar la verdad buscando inspiración en experiencias extrametódicas como el arte y en el ejercicio de interpretación que realizan las ciencias del espíritu (ciencias del hombre y la sociedad). Pero, ¿está Gadamer contra el método?, ¿tiene todavía algún sentido esta lucha contra el metodologismo en el contexto de la teoría de la ciencia poskuhniana o en lo que incluso algunos llaman el giro hermenéutico de la epistemología? (Moya, 2006, pp. 97-133). Estas son las preguntas que intentaré responder en este texto.

¹ Esta obra dio lugar a una serie de malentendidos y posteriores aclaraciones por parte del autor. Cada vez que la mencionemos en el texto lo haremos con las siglas *VM*.

Ahora bien, para este propósito, no desatendemos el contexto histórico en el que se dieron estos planteamientos, ni tampoco el carácter del metodologismo dogmático al que se enfrentaba Gadamer. Tampoco ignoramos, como lo dice Javier Recas, que el propósito antimetodológico de la hermenéutica gadameriana, por mucho que no presuponga recusación alguna a la metodología científica, ha derivado de facto en un antiobjetivismo que dificulta su acercamiento a las ciencias. Por ello, no le falta algo de razón cuando concluye en la línea de otras voces críticas (Apel, Ricœur), que la hermenéutica no debería ser tan refractaria a los procedimientos de la ciencia, sino, más bien, mediar su labor con ellos y desde ellos (2006, p. 147).

Tomando en cuenta lo anterior, nos limitaremos a rescatar algunos aspectos todavía vigentes de la crítica gadameriana al metodologismo, que se articulan con la apertura a la pluralidad y al diálogo al que nos invita su filosofía. En este sentido, mi artículo estará dividido en tres partes. Una primera se ocupará de la composición de *VM*, tema relevante para entender la crítica antes mencionada, una segunda expondrá los principales argumentos gadamerianos contra el metodologismo y una tercera presentará la concepción que Gadamer tiene del arte como correctivo frente a la unilateralidad del metodologismo.

1. Breves anotaciones sobre *Verdad y método*. *Fundamentos de una hermenéutica filosófica*

Se trata de una obra de madurez que por diversas razones históricas y autobiográficas se publica casi tres décadas después de una primera que correspondió a su tesis de habilitación dedicada a la ética platónica y publicada en 1931.

Como lo señala Jean Grondin, biógrafo y estudioso de su obra (1999), el resultado de estos años de reflexión anteriores a *VM* solo se conoció en la década de 1950 como pequeñas publicaciones en torno a la cuestión de la verdad en las ciencias del espíritu y como conferencias

sobre «el problema de la conciencia histórica» dadas en la Universidad de Lovaina, en 1957 (Gadamer, 1993)². Estas últimas constituyen, sin duda, uno de los antecedentes más orgánicos de la composición de *VM*.

Respecto a este punto, si bien muchos reconocieron en *VM* la exposición de una teoría hermenéutica, visto el texto en su conjunto, este se muestra, en cuanto a su composición, como una obra muy compleja y heterogénea, compuesta de múltiples investigaciones filosóficas e históricas que transitan sobre tres grandes temas: el arte, las ciencias del espíritu (la historia) y el lenguaje. A lo que hay que añadir una toma de posición inicial en la cual queda anunciada la tarea de una renovación conceptual, capaz de hacer justicia al carácter ontológico de la comprensión, a su historicidad radical y a la unidad de nuestra «vida en el lenguaje».

La heterogeneidad de los temas tratados en *VM* llevó, sin duda, a muchos lectores a sospechar de una falta de unidad en la obra, cuando no de la exposición de una teoría hermenéutica deficitaria de sistematicidad. Sin embargo, respecto a estas sospechas, Gadamer no se quedó indiferente. Por el contrario, los diversos prólogos a las nuevas ediciones de *VM*³, los múltiples textos autobiográficos y ensayos que publicó hasta los últimos años de su vida dan cuenta de lo proyectado por él en la composición de la obra⁴.

² Los artículos mencionados se encuentran reunidos en el volumen *Verdad y Método II*. Respecto a las conferencias, estas se publicaron primero en francés, en 1958. En español dichas conferencias tienen el título *El problema de la conciencia histórica*.

³ *VM* tuvo seis ediciones en vida de Gadamer. Para la segunda edición y la tercera escribió prólogos que hoy se consignan junto con un epílogo y otros anexos en el tomo dos de las obras reunidas en alemán. La traducción al español, de 1977, consigna los prólogos señalados, el epílogo, unos excursos y un artículo bajo el título «Hermenéutica e historicismo».

⁴ Ciertamente, tratándose también de la única que escribió con una intención sistemática, sus aclaraciones y precisiones posteriores resultaron centrales para la discusión a la que ha dado lugar su pensamiento filosófico en la reflexión contemporánea.

En suma, siguiendo a Grondin, se puede tener una perspectiva unitaria de la obra, pero si se asume que la temática filosófica de las ciencias del espíritu constituyó el punto de partida y la llave de acceso a la problemática hermenéutica general. Es decir, los tres grandes temas de *VM*, el arte, las ciencias del espíritu y el lenguaje, no harían otra cosa que mostrar la evolución que experimenta el propio Gadamer desde una hermenéutica científico-espiritual a una hermenéutica filosófica. En este sentido, será por efecto del propio despliegue conceptual de la reflexión gadameriana que se deja atrás el limitado problema epistemológico de las ciencias del espíritu para abrirse al fenómeno universal de la lingüística histórica de toda experiencia hermenéutica. En esto consistiría, pues, el giro ontológico que precede a los tres últimos capítulos de la obra.

Todo lo anterior se condice a su vez con lo declarado por Gadamer sobre el título principal de la obra, el mismo que habría sido sugerido por el editor de la versión impresa en 1960. En realidad, si bien todos esperaban que su obra llevase una mención a la hermenéutica filosófica, originalmente Gadamer pensó en el título «Comprender y acontecer». Dicho título fue rechazado por su similitud con un libro de Bultmann, *Creer y comprender*, editado por la misma época. Resonancias de esta primera versión de título reaparecen en la «Introducción» de *VM*, cuando Gadamer también señala que una finalidad principal de su obra es «hacer patente cuánto acontecer es operante en todo comprender» (1977, p. 25).

Finalmente, el título de *Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica* dio nombre a esta obra de madurez, que en mi concepto se mantuvo siempre ligada al «problema de la conciencia histórica». Hecho que en el texto de las «Conferencias», de 1957, lo llevó a concluir que el privilegio de tener conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones es un reto al que el hombre moderno no puede sustraerse y que, por lo demás, lejos de llevarnos a la actitud evasiva de recluirnos en los límites tranquilizadores

de una tradición exclusiva y excluyente, debería, por el contrario, conducirnos a indagar por las posibilidades que se abren a la razón con mira a la multiplicidad de puntos de vista relativos (1993, pp. 41-41).

Así pues, si bien la referencia anterior incide más en las consecuencias epistemológicas de asumir el reto de la historicidad, la obra gadameriana tardía, desde su énfasis en la lingüística de la existencia, mostrará claramente la articulación de dichas consecuencias con las de carácter ético-político y calificará el tema de la diversidad de lenguas y concepciones del mundo como el tema político por excelencia y por el que deberemos responder ante la historia de la humanidad (1998, p. 111). En este artículo no me ocuparé de esta línea de reflexión.

2. La hermenéutica filosófica y la lucha contra el metodologismo

En relación con el acápite anterior, es indudable, entonces, que el proyecto gadameriano de una hermenéutica filosófica, capaz de hacer justicia a la historicidad de toda nuestra experiencia del mundo, no puede entenderse sin destacar la confrontación crítica que libra Gadamer con el metodologismo y objetivismo presente en la práctica científica de su época⁵. Por otro lado, dicha confrontación, que es común a varias corrientes filosóficas del siglo XX, tanto en su versión continental como anglosajona, en este pensador se vincula, a su vez, como ya se ha mencionado, con la problemática filosófica de las ciencias del espíritu y los remanentes positivistas que, a su juicio, subsisten,

⁵ Por «objetivismo» consideramos la visión que se desprende del dualismo fiscalista de la ciencia moderna, el cual concibe al sujeto cognoscente como separado del mundo, al mismo tiempo que considera la actividad cognoscente desarraigada de los contextos vitales y culturales del sujeto que la practica. Sin duda, para Gadamer, en coincidencia con Husserl, el objetivismo se retrotrae al origen de la ciencia moderna en la física de Galileo, que asume desde una perspectiva ontológica lo que es solo una hipótesis metodológica de un «en sí» matemático de la naturaleza independiente de la subjetividad. Para ambos autores, el modelo galileano se reproduce en toda la práctica científica moderna hasta los debates de fines del siglo XIX.

en la manera en que la Escuela Histórica Alemana y la hermenéutica de Dilthey abordaron el problema de la conciencia histórica. Ambas posiciones representan para Gadamer formas de un historicismo objetivista.

Así, desde los primeros párrafos introductorios de *VM*, Gadamer no duda en afirmar que su investigación toma pie en una «actitud de resistencia» frente a la pretensión de universalidad de la metodología científica y frente a la reducción de la filosofía a mera teoría de la ciencia. En esta misma línea, en un artículo posterior también sostiene que su hermenéutica filosófica, al afrontar el «fenómeno de la comprensión» como algo que atañe a toda nuestra experiencia del mundo y praxis vital (incluida la de la ciencia), quiere «hacer ver» que el sujeto cognoscente está indisolublemente unido a lo que se le muestra y descubre como dotado de sentido (1992, p. 372).

Desde esta perspectiva, este «hacer ver» de la hermenéutica filosófica, tendrá el efecto de emanciparnos de la hegemonía del enfoque epistemológico sobre la comprensión y con ello rehabilitar las dimensiones de nuestra finitud e historicidad, precisamente veladas y soslayadas por dicho enfoque. En otras palabras, la hermenéutica de Gadamer, buscará reflexionar sobre las condiciones no epistemológicas de la epistemología. Con lo cual, lejos de imponer una restricción para el conocimiento, posibilita un replanteamiento de la acepción técnica del moderno concepto de ciencia. Esto significa que a partir de esta reflexión hermenéutica la ciencia deberá entenderse como un fenómeno derivado de una dimensión ontológica, la misma que está afectada por la historicidad y la multiplicidad de puntos de vista.

Pero este giro ontológico de clara inspiración heideggeriana, que hace del juicio teórico de la ciencia una forma derivada de la interpretación, en Gadamer también se articula con la recepción que tiene de la noción husserliana de «mundo de la vida», como olvidado fundamento de la ciencia moderna y dimensión previa de toda configuración racional. Dicha articulación se mostrará relevante no solo para desmontar el puesto hegemónico de la ciencia, al poder presentarla ahora como

una entre otras hipótesis prácticas dentro del «mundo de la vida», sino que también incide en la pluralidad que caracteriza a esta dimensión previa, horizonte de toda nuestra praxis vital. En este sentido, afirma Gadamer:

Por su esencia el mundo de la vida equivale a una pluralidad de horizontes, y con ello a un conjunto altamente diferenciado en el que sin duda encuentra también su lugar la pretensión de validez objetiva, la cual sin embargo está desprovista ya de su monopolio. Poco a poco se va revelando que la pluralidad de las lenguas humanas es una de las formas en que se articula la pluralidad de los mundos de vida (1995, p. 150).

En esta misma línea de impronta fenomenológica, Gadamer no duda en afirmar que la lucha contra el objetivismo representa el cuestionamiento más radical a la visión de «lo dado», que consolida la perspectiva moderna de la ciencia, como «ciencia desde ningún lugar»⁶. De lo que se sigue, según el hermeneuta, que la idea de una verdad desligada del punto de vista del sujeto cognoscente no es más que una quimera que debemos destruir y, por el contrario, corresponde, más bien, entender que el condicionamiento no es una tara del conocimiento, sino un momento de la verdad misma (1992, p. 46). En tal sentido, la profundización en el carácter histórico-contextual de nuestras conceptualizaciones teóricas, así como en el ámbito precientífico que las sostiene, representa una consecuencia natural de esa lucha y de la intención que anima a *VM* de hacer comprensible el «fenómeno de la comprensión» en todo su alcance⁷.

⁶ La expresión remite al texto de Nagel, *The View from Nowhere* (1986) y al positivismo que este suscribe.

⁷ Resulta muy pertinente para este tema la siguiente cita gadameriana: «Una vez más. ¿Qué es lo dado? Solo quién no responda a esta pregunta con la frase: aquello que se puede medir, solo quién permanezca abierto a este tipo de preguntas, solo ese sabrá lo que es la filosofía hermenéutica» (Gadamer, 1995, p. 152).

A lo anterior cabe agregar que, prescindiendo de la radicalidad de Heidegger, la hermenéutica filosófica también se confronta con la concepción del ser como pura presencia. Por ello, al mismo tiempo que Gadamer se inserta en el movimiento filosófico del siglo XX que ha superado la orientación unilateral hacia el *factum* de la ciencia, al que siguen siendo proclives el neokantismo y positivismo de su época, también cuestiona aquellas tesis de la tradición metafísica negadoras de nuestra historicidad. Todo ello, sin embargo, con el reconocimiento de que, sin la herencia de la metafísica, hoy vivida como un cuestionamiento sobre los límites y posibilidades de nuestra existencia histórica, no sería posible ganar la libertad frente a la ciencia y preguntarnos por el lugar que ella debe ocupar en nuestro presente⁸.

Desde esta perspectiva, el proyecto de una rehabilitación de la conciencia histórica, tal como se despliega en *VM*, no marca rupturas radicales ni se configura al modo de una construcción desde principios, sino como la tarea de «ganar una nueva relación con los conceptos» que ella necesita y, de este modo, entender el universo de la comprensión (nuestra vida interpretante) mejor de lo que parece posible bajo el concepto de conocimiento de la ciencia moderna» (1977, p. 26).

Por todo lo anterior, podemos comprender, entonces, por qué la hermenéutica filosófica de Gadamer intenta ser ella misma también un aporte relevante para la teoría de la ciencia. Pues, como lo dice en el «Epílogo» de *VM*, con su reflexión descubre en la ciencia condiciones

⁸ Sobre la imposibilidad de superar en sentido estricto a la metafísica, valga una cita de Gadamer muy ilustrativa: «En plena conciencia de nuestra finitud seguiremos estando expuestos a las preguntas que se formulan acerca de nosotros. Caen sobre nosotros, y también sobre cada individuo en las horas de mayor silencio, partiendo de aquello en lo que todos nos reconocemos a nosotros mismos [...]. Nos encontramos en el arte a pesar de todo el utilitarismo social. Nos encontramos a nosotros en el desafío de la religión, que pervive en la era de la ciencia. Nos encontramos igualmente a nosotros mismos en el pensar. Son las preguntas a las que denominamos filosóficas y que nos mueven sin cesar en la actitud adoptada frente a nuestra tradición filosófica. De ellas, verdaderamente no se puede mantener alejado ningún ser pensante» (2001a, p. 319).

de verdad que no están dentro de la lógica de la investigación científica, sino que la preceden (1977, p. 642). Y esto es algo que concierne tanto al campo de las ciencias del espíritu como al de las ciencias naturales. De este modo, el punto de confrontación de Gadamer será con el estrechamiento perspectivista que trae cierto pensamiento metodológico, que desde el principio está orientado por referencia a la justeza metodológica de su procedimiento y es incapaz de volver críticamente sobre sí mismo.

Lo último nos conduce a la ambigüedad presente en el título de la principal obra gadameriana, pues *VM* expresa para un ser finito e histórico una tensión que la obra ha buscado agudizar, en palabras del propio Gadamer, con una intención polémica (1977, p. 646). Y es que no es tanto la metodología de las ciencias lo que hay que corregir, sino su autoconciencia reflexiva y la colonización que ha llevado a cabo de los diversos campos del «mundo de la vida». Por ello, Gadamer afirma en su famosa «Autopresentación», de 1977, que «la filosofía debe exigir de la ciencia y del método que reconozcan su particularidad en el conjunto de la existencia humana y de su racionalidad» (1992, p. 391).

Consecuentemente con lo anterior, Gadamer también es enfático en señalar que, aun cuando pretende que su reflexión sea relevante para la teoría de la ciencia, no debe malentenderse la finalidad de su filosofía y la rehabilitación de la conciencia histórica que le es inherente, reduciéndolas a ser una iluminación reflexiva del procedimiento de las ciencias. Por el contrario, habría que entender a la hermenéutica filosófica fundamentalmente como una forma de autoconocimiento que nos muestra, tanto nuestra experiencia histórica del mundo y de la vida articulada con el lenguaje, como las potencialidades dialógicas que este tiene para una convivencia pacífica y razonable en medio de la pluralidad de los mundos de vida. Todo lo cual, sin duda, tendrá que entenderse como una actividad que hay que emprender cada vez desde una crítica renovada del pensamiento (1977, p. 654).

Ahora bien, pese a lo dicho antes, también hay que reconocer, que a la luz de la distancia histórica que nos separa de la publicación de *VM*, varios aspectos de la crítica de Gadamer al metodologismo ya no resultan ajenos a ciertas corrientes de la teoría de la ciencia contemporánea. Al punto que, como dice Moya, por efecto de los aportes de Kuhn, Feyerabend, Laudan, Latour y otros habríamos asistido en el campo metacientífico a la sustitución del concepto de teoría científica por el de tradiciones de investigación y a la denuncia del paradigma moderno del pensador solitario por el modelo conversacional. Con ello, se habría logrado, como en Gadamer, rehabilitar nociones que la concepción estándar de epistemología había sacrificado con su noción de crítica. Pero todo ello, sostiene este autor, al precio de la deflatación o casi abandono de las nociones epistémicas de verdad y objetividad, y de una caída en el «textualismo», sordo a la comprensión de la razón y el lenguaje como productos bioevolutivos y al carácter intervencionista del conocimiento como previo a su carácter lingüístico y representativo (2006, pp. 100-115).

No desarrollaremos aquí esta crítica que, sin duda, en alguno de sus aspectos alcanza al propio Gadamer, pero sí hacemos referencia a ella para introducir brevemente un último punto de su cuestionamiento al metodologismo que no suele tomarse en cuenta cuando se quiere establecer analogías con el también llamado giro historicista de la teoría de la ciencia. Me refiero a la recuperación de la pregunta por la verdad en el arte, que Gadamer también emprende como una estrategia para que la conciencia científica reconozca sus límites y con ello sea posible una mejor autocomprensión del hombre y su mundo en la era de la ciencia (1977, pp. 23-24). Dejamos de lado aquí la otra fuente de inspiración para Gadamer, ya mencionada, como es la experiencia de la verdad en el ejercicio de interpretación que realizan las ciencias del espíritu.

3. El arte como un correctivo frente a la unilateralidad del metodologismo

En este momento de nuestra historia, el significado filosófico del arte reside principalmente en la circunstancia de que son las ciencias, sobre todo las naturales, las que determinan el modo de pensar de la filosofía. Así cada recuerdo del arte es un correctivo a ese carácter unilateral de la orientación moderna del mundo (Gadamer, 2001b, s.p.).

La cita precedente aparece como epígrafe a un conjunto de textos sobre estética posteriores a *VM* reunidos en español bajo el título *Estética y hermenéutica*. Sin embargo, creo que ilustra de manera ejemplar la funcionalidad que tiene la reflexión sobre el arte en el contexto argumentativo de *VM*, independientemente de que podamos hablar de una estética en Gadamer. Asimismo, declaraciones del autor en un texto de la década de 1990 confirman que la elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte, si bien puede verse al servicio de la expansión de este problema en la ciencia del espíritu, constituye más fundamentalmente punto de partida para alcanzar el significado universal de la lingüisticidad de la existencia y en último término del giro ontológico con el que concluye la obra (2001b, p. 287).

Del vasto campo temático que representa este tema en la filosofía de Gadamer, y que pasa por un debate con la estética moderna, nos concentraremos únicamente en este papel correctivo que adquiere el arte de cara a rehabilitar una ontología capaz de hacer justicia a la historicidad de la existencia humana y a la pluralidad que define su relación con el mundo.

Desde esta perspectiva, cuando Gadamer introduce la noción de «juego» para describir el modo de ser del arte, en tanto experiencia hermenéutica de sentido, en realidad nos está dando un modelo para esclarecer la facticidad e historicidad de nuestra vida interpretante. Desde este paradigma, la existencia humana se muestra como el lugar donde «acontece» el sentido y donde la comprensión no es nunca

un comportamiento subjetivo respecto a un objeto dado, sino que ella misma pertenece a la historia «efectual», esto es, al ser de lo que se comprende (1977, p. 14). Ciertamente la hermenéutica gadameriana también recurre a otros modelos (la «interpretación de textos», la «traducción» y la «ética aristotélica», entre otros), pero la relevancia del modelo del «juego» es tal que no solo aparece como uno de los que mejor hacen justicia al «acontecer que hay en toda experiencia hermenéutica»⁹, sino que, asimismo, provoca el «descentramiento del sujeto» de la experiencia estética y a la larga el de toda experiencia hermenéutica.

En otras palabras, en esta aproximación gadameriana, como lo describe Marrades, la obra de arte no se presenta como un objeto frente al cual se sitúa una conciencia reflexionante, sino que la obra de arte tiene su verdadero ser en el hecho de que se convierte en una experiencia que modifica al que la experimenta. Por ello, tanto el arte como el «juego» no son propiamente actividades sino modos de experiencia que designan un tipo de relación cognitiva con el mundo, por cuya mediación el yo queda modificado. A lo que hay que agregar que en el arte se trata de un representarse que remite siempre a otro, el espectador, que ocupa el lugar del jugador, para quién está el contenido de sentido de la obra y en cuya experiencia ella sigue aconteciendo (2006, pp. 71-74).

En esta línea de interpretación, además de concebir el «juego» del arte como un modelo de experiencia hermenéutica en el que se re-presenta¹⁰ el mundo de una manera inédita, Gadamer también recupera la noción de *mimesis* («imitación») aristotélica en el horizonte de una conciencia histórica que está dispuesta no solo a asumir el devenir sino también la pluralidad de formas en que puede aparecer el mundo para

⁹ En Gadamer la noción de experiencia hermenéutica es equivalente a las nociones de comprensión e interpretación, así hablamos del fenómeno de la comprensión o de la interpretación para referirnos a toda experiencia hermenéutica.

¹⁰ Aquí usamos la palabra «re-presentación» como traducción del término alemán *Darstellung* tal como lo sugieren varios autores entre los cuales María Antonia Gonzáles Valerio que citaremos más adelante.

el hombre. En tal sentido, el arte, al mismo tiempo, que puede actuar como correctivo frente al carácter unilateral de la orientación científico moderna del mundo, posee también para este pensador, lo que él llama una «valencia ontológica». Es decir, el arte representa en un sentido radical una forma de «incremento del ser» y una indicación de que las cosas pueden ser siempre de un modo diferente¹¹.

Ahora bien, junto a la noción de «juego» las de «re-presentación» (*Darstellung*), «fiesta» y «símbolo» completan la caracterización que Gadamer tiene del arte como una experiencia hermenéutica a cabalidad, pues siempre nos dice algo y su pretensión de verdad radica precisamente en ser una declaración (*Die Kunst als Aussage*). Para él dicha condición no hace del arte una frase enunciativa y, sin embargo, es la que más dice. En otras palabras, como en el mito o la leyenda, que retienen lo que dicen y a la vez lo brindan, el carácter *alethiológico* del arte no consiste solamente en el desvelamiento de lo oculto sino también en el hecho de que como declaración hablará una y otra vez, como una luz que emerge en cada ocasión, y en ello consiste, precisamente, su verdad. Así, desde la perspectiva gadameriana, siguiendo una expresión de Goethe, puede afirmarse que la obra de arte está ahí, y es «tan verdadera, tan siendo» (Gadamer, 2001b, pp. 290-297).

En la misma línea de interpretación, cuando Gadamer retoma al final de su obra la ejemplaridad de la experiencia del arte para aclarar el «fenómeno de la comprensión», lo hace bajo la convicción de que el modo de ser de la obra de arte es un modo ejemplar de re-presentación (*Darstellung*) del ser en general, que ilumina la re-presentación que en cada caso se da en el lenguaje en el que vivimos. En este sentido, el despliegue conceptual al que da lugar su reflexión sobre la experiencia del arte no debe entenderse principalmente como la configuración de una teoría del arte, sino como una aportación de naturaleza ontológica

¹¹ «El arte comienza justamente allí donde se puede hacer algo también de un modo diferente» (Gadamer, 2001b, p. 131).

que apunta a la comprensión del ser del comprender, que es al mismo tiempo un acontecer en el lenguaje (1977, p. 185).

De todo lo anterior se sigue, pues, que en la reflexión gadameriana el problema del arte no es solo punto de partida sino fuente de inspiración permanente y, en ese sentido, lejos de toda resonancia hegeliana, hay que interpretar su enunciado de que «la estética debe subsumirse en la hermenéutica» (p. 217)¹². Así también, como lo afirma Javier Domínguez, sin desconocer los aspectos propiamente sensibles del arte que se relacionan con el goce estético, no es una metáfora para Gadamer decir, que el arte es un lenguaje, pues la obra de arte tiene efectivamente algo que decirnos y, en cuanto tal, pertenece al conjunto de todo aquello que tenemos que comprender y que constituye nuestro universo hermenéutico (1999, pp. 12-13). En este sentido, en la perspectiva de este autor, la hermenéutica filosófica de Gadamer se ha beneficiado de la experiencia del arte, entendida como «declaración» e «incremento del ser», para forjar su propia concepción del lenguaje y su articulación esencial con la comprensión, el ser y su verdad¹³.

Por todo lo anterior, puede afirmarse que el ahondamiento en la noción de «juego» le permitirá a Gadamer radicalizar su crítica al subjetivismo del arte y con ello preparar el camino para el descentramiento del sujeto, que terminará siendo medular en su crítica al metodologismo. Propósito que completa con la segunda y tercera parte de *VM* dedicadas a tematizar la historicidad y la lingüisticidad de la existencia.

En esta línea valga la pena acotar algo más sobre esta propuesta estética. Y es que la singularidad del juego del arte frente a cualquier otro

¹² En su otra obra *Estética y hermenéutica* la expresión se traduce «la hermenéutica contiene a la estética» (2001b, p. 59).

¹³ En esta misma perspectiva, la filósofa mexicana María Antonia González también sostiene en su libro *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*, que la comprensión del proyecto hermenéutico no se entiende si no se incorpora la dimensión estética. No obstante, también afirma que la caracterización de la obra de arte hecha por Gadamer tampoco puede ser adecuadamente comprendida sin su articulación con la ontología hermenéutica (2005, pp. 15-22).

radicaría, para Gadamer, que en la experiencia del arte se da la «transformación del juego en una conformación» (*Verwandlung ins Gebilde*), es decir, aquí el «juego» no es solo *energía*, resolución y puro cumplimiento, sino también un *ergon*, un objeto que ha adquirido consistencia propia y que se independiza de los jugadores (ya sea que se trate del artista, del espectador o de aquel que la representa ante una audiencia), y que consiste en la pura manifestación de lo que ellos juegan.

De lo anterior se sigue, entonces, que el concepto de «transformación» se propone caracterizar esa forma de ser autónoma y superior que adquiere la conformación de una obra artística. Es decir, lo que se «re-presenta» en la obra de arte es un mundo transformado, que una vez liberado de un enfoque subjetivista habría que entender desde el sentido de la *mimesis* aristotélica antes mencionada (Gadamer, 1977, p. 157). Como tal, aquello que acontece en el juego de la experiencia del arte es un proceso de reconocimiento, porque en la «re-presentación» del arte emerge siempre lo que ya conocíamos, pero ahora lo experimentamos bajo una luz que lo extrae de todo azar y de las variaciones de las circunstancias y que permite reconocerlo como algo (1977, p. 158).

En conexión con este punto, Gianni Vattimo, en su aproximación a la estética gadameriana, señala que, en realidad, una vez puesto en crisis el concepto de genio, la «imitación» (*mimesis*) vuelve a ser el único término para Gadamer, no solo para determinar las relaciones entre el arte y la naturaleza sino también para definir en general el estatus ontológico de la obra de arte. Porque «imitación», nos dice Vattimo, como ya lo entendía Aristóteles, no es copia y reproducción de la realidad, sino transposición de la realidad misma en su verdad (1993, pp. 179-180).

Por otro lado, en la *re-presentación* del arte, como experiencia de reconocimiento de un nuevo orden que resiste a la caducidad de lo habitual y familiar, acontece también para Gadamer de modo paradigmático lo que todos hacemos al existir: construcción permanente del mundo, un volver a ordenar lo que se nos desmorona (2001b, p. 93).

De lo anterior, se sigue, asimismo, que la re-presentación que acontece en toda obra de arte es un momento estructural, universal y ontológico de lo estético y en ningún caso un acontecer vivencial que suceda solo en el momento de la creación artística y que al receptor de la obra únicamente le quede repetirlo¹⁴. Por el contrario, para Gadamer, partiendo desde el paradigma del «juego», el carácter esencial de la obra de arte radica en que ella es un acceso a la re-presentación del ser que podemos ejecutar en cada encuentro con la obra (1977, p. 211). En otros términos, toda obra deja al que la recibe un espacio de juego que tiene que rellenar y por ello, su identidad se halla enlazada con la variedad y la diferencia (1991, pp. 73-74)¹⁵.

Llegado a este punto, puedo concluir este artículo señalando que el arte no solo representa para Gadamer un correctivo frente a la unilateralidad del metodologismo objetivista sino también el recuerdo de que las cosas pueden ser siempre de un modo diferente. Y frente a este doble efecto que, según Gadamer, produce el arte, quizás quedemos en mejor disposición, para indagar por las posibilidades que se abren a la razón en relación con la multiplicidad de puntos de vista relativos (1993, p. 42).

Bibliografía

- Domínguez, Javier (1991). El arte como lenguaje. *Areté*, III(1), 4-22.
- Gadamer, Hans-Georg (1977). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (1991). *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona: Paidós.

¹⁴ Esto refiere claramente a las hermenéuticas reproductivas y que hacen de la empatía un recurso central para la reproducción de las vivencias del artista.

¹⁵ Por cierto esta peculiar temporalidad de la obra de arte que habla, al mismo tiempo, de unidad en medio de la diversidad que trae cada nueva interpretación seguirá siendo desarrollada por Gadamer en este libro desde los conceptos de «fiesta» y «celebración» que ya no trataremos aquí.

- Gadamer, Hans-Georg (1992). *Hermenéutica* (1969). La verdad en las ciencias del espíritu (1953). Autopresentación de Hans-Georg Gadamer (1977). *Verdad y método II* (pp. 43-50, 363-402). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (1993). Los problemas epistemológicos de las ciencias humanas. *El problema de la conciencia histórica* (pp. 41-54). Madrid: Tecnos.
- Gadamer, Hans-Georg (1995). La hermenéutica y la escuela de Dilthey. En *El giro hermenéutico* (pp. 131-152). Madrid: Cátedra.
- Gadamer, Hans-Georg (1998). La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo. En *Arte y verdad de la palabra* (pp. 111-130). Barcelona: Paidós.
- Gadamer, Hans-Georg (2001a). La herencia de Hegel. En *Antología* (capítulo 13). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (2001b). Palabra e imagen (tan verdadero tan siendo). El juego del arte. Arte e Imitación. En *Estética y hermenéutica* (pp. 279-308). Madrid: Tecnos.
- González, María Antonia (2005). *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*. Barcelona: Herder.
- Grondin, Jean (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Marrades, Julián (2006). Experiencia y verdad en la hermenéutica de Gadamer. Algunos problemas. En Jacobo Muñoz y Ángel Manuel Faerna (eds.), *Caminos de la hermenéutica* (pp. 71-95). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Moya, Eugenio (2006). Tradición y verdad. Límites del giro hermenéutico de la epistemología. En Jacobo Muñoz y Ángel Manuel Faerna (eds.), *Caminos de la hermenéutica* (pp. 97-136). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nagel, Thomas (1986). *The View from Nowhere*. Nueva York: Oxford: University Press.
- Recas Bayón, Javier (2006). Hermenéutica crítica: seis modelos. En Jacobo Muñoz y Ángel Manuel Faerna (eds.), *Caminos de la hermenéutica* (pp. 137-176). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Vattimo, Gianni (1993). *Poesía y ontología*. Valencia: Servicio de Publicaciones Universidad de Valencia.

CUARTA PARTE
FILOSOFÍA Y LÓGICA

Los métodos formales y el principio de tolerancia en la filosofía¹

Miguel León

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

En este artículo defiendo la idea de que los métodos formales (lógica y matemáticas) aplicados a la filosofía cumplen un rol conforme a los valores epistémicos de claridad y distinción. Aun así, no agotan ni reducen la discusión filosófica a una mera cuestión formal, sino que, siendo una cuestión previa, la potencian y enriquecen. Asimismo, los métodos formales fundamentan el principio de tolerancia en la filosofía, el cual formularé en este artículo.

1. La relación fluida entre la filosofía y las matemáticas

Si siguiéramos una estricta división del conocimiento, como fuera planteada por Wilhelm Dilthey (1833-1911), parece que debemos concluir que ciertas áreas del conocimiento no tienen ninguna interacción entre sí. Sin embargo, esta visión no resiste ninguna crítica,

¹ Este artículo se ha inspirado en las clases de filosofía del lenguaje del ciclo 2012-I brindado por Pablo Quintanilla, en la Facultad de Filosofía de la PUCP. Agradezco especialmente a los doctores Óscar Trelles y Ramón García-Cobián, quienes leyeron este trabajo e hicieron importantes acotaciones que mejoraron su resultado. Sin perjuicio de ello, los errores y omisiones del mismo son mi responsabilidad.

pues el planteamiento del gran filósofo historicista obedece a un contexto histórico². En efecto, si revisamos el estudio de la física antes de Galileo, este se centraba básicamente en el estudio de Aristóteles. Aquella era una forma válida de estudiar la física, propia de su contexto, en la que las matemáticas no representaban ningún rol. Tal actitud constituía el paradigma en ese momento de estudiar la física sin empleo de herramientas formales (ni de acudir a la experimentación).

Posteriormente, el inicio del estudio de la física empleando las matemáticas fue un gran cambio que iba acorde con el ideal de claridad y distinción³. Este ideal decía que, para que nuestro conocimiento sea adecuado e intuitivo⁴ (Leibniz, 1989[1684]), este debe ser claro y distinto. Claro en el sentido en que nos lo explica Gottfried Leibniz (1646-1716), que nos sea posible reconocer las cosas, lo cual implica tener buenas definiciones. Y distinto en el sentido que nos permita distinguir una cosa de otra.

La tarea de llevar a cabo estos ideales epistémicos no solo importa a la ciencia sino también, y, en primer lugar, a la filosofía. Es en esto último en lo que no puede haber una limitación de contenido, pero sí una condición de rigor. Parafraseando a Rudolf Carnap (1891-1970)⁵,

² Es sabido que Dilthey postuló la división del conocimiento entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, y que ello se entendió como compartimentos estancos. Sin embargo, también señaló que hay relaciones entre ambas áreas del conocimiento. No me ocuparé de este asunto con mayor detalle pues desborda la intención de este artículo.

³ Estas nociones fueron trabajadas antes por René Descartes (1596-1650), para quien tener una idea clara de una cosa es no poder adscribir ciertas propiedades si no es a esa cosa de dicha clase y tener una idea distinta es no estar en absoluto en la necesidad de adscribir a la cosa otras propiedades. No es esta la postura que sigo, sino la de Leibniz, lo cual explico más adelante.

⁴ En este artículo no discutiremos las nociones de «adecuado» e «intuitivo», que exceden los alcances del mismo.

⁵ En el caso de la lógica, Carnap señala lo siguiente: «*En la lógica no hay moral*. Todos tienen la libertad de construir su propia lógica, i.e., su propia forma de lenguaje, como se desee. Todo lo que se le pide a aquel que lo haga, si desea discutirlo, es que debe establecer sus métodos claramente, y brindarnos reglas sintácticas en lugar de argumentos filosóficos» (1937, p. 52).

definimos el principio de tolerancia en el siguiente sentido: «Todos están en libertad de construir su propia filosofía, como se desee. Todo lo que se requiere es que, si desea discutirlo, lo haga empleando conceptos claros y distintos»⁶.

Por otro lado, de acuerdo con Leibniz, la claridad y distinción, son valores que nos llevan, en el mejor de los casos, a un conocimiento de mayor nivel (el adecuado e intuitivo) (1989, p. 291). Son, pues, condición necesaria, aunque no suficiente.

Por el principio de tolerancia en la filosofía, potencialmente puede lograrse un elevado conocimiento de diversos temas, no solo de los tratados por las ciencias, sino en temas como ética, metafísica, la razón, etcétera. Esta posibilidad es ciertamente viabilizada por estos valores epistémicos instrumentales, claridad y distinción. Además, dichos valores posibilitan el diálogo de nuestras propuestas con nuestros interlocutores.

Igualmente, importa la evaluación del lenguaje en el que nos expresamos. Una de las razones por las que la ciencia se expresa en un lenguaje matemático es que en ella se ha trabajado mucho el tema de la claridad y distinción. La semántica de las matemáticas (el significado de sus conceptos) es unívoca e independiente del contexto. Y lo mismo sucede con la lógica. Esto permite a la ciencia no incurrir fácilmente en contradicciones, lo que sí sucedería si empleara el lenguaje natural (por ejemplo, la paradoja del mentiroso)⁷.

Por otro lado, considerar que las matemáticas son un lenguaje no tiene una finalidad reduccionista. Es sabido que las matemáticas emplean sus propios símbolos, con reglas para la formación de fórmulas o proposiciones, axiomas, teoremas⁸ y reglas de inferencia para obtener teoremas. Una de las ideas centrales de las matemáticas es la noción de verdad y que

⁶ Una versión anterior del principio de tolerancia en la filosofía puede encontrarse en (Kant, 2002, p. 25, BXXVII), con las previsiones que exponemos en el segundo apartado.

⁷ Tarski ya advirtió que mientras nos expresemos en un lenguaje natural inevitablemente incurrimos en contradicciones (1983, p. 165).

⁸ Proposiciones que son consecuencia lógica de los axiomas.

ella se logra mediante la prueba o demostración, a tal punto que la verdad matemática es la prueba misma⁹. Esta situación ha sido posible solo con el empleo de conceptos y mecanismos claros y distintos. Asimismo, la claridad y la distinción han permitido la comunicación del conocimiento mediante la prueba. Formalmente, la prueba es una serie finita de proposiciones de las cuales cada una es un axioma o se sigue de algunas proposiciones previas a ella (por aplicación de las reglas de inferencia) y la última línea es la proposición que se demuestra. Este mecanismo puede ser seguido por toda persona que conozca el lenguaje de las matemáticas, con independencia de su autor y de su concepción filosófica ulterior.

Por ejemplo, cuando se formularon las geometrías no euclidianas en el siglo XIX, estas no negaron toda la geometría sino solo un axioma. Pero ello fue suficiente para generar toda una revolución¹⁰.

⁹ Esto no es correcto del todo, como puede observarse en el primer teorema de incompleción de Gödel (dada una teoría fuerte, hay proposiciones verdaderas de esta para las cuales no es posible decidir su probabilidad; esto es, probado que p o probado que $\neg p$). En todo caso, sí es correcto para la lógica de primer orden, como lo probó este mismo autor en 1929.

¹⁰ Veamos esto con más detalle. Presentamos los axiomas de la geometría de Euclides (trabajo con la versión de Aleksandrov, 1963, pp. 123-124). Los conceptos primitivos son «línea recta», «punto» y «movimiento», los cuales no son materia de definición. Los axiomas se dividen en cinco grupos y son:

Axiomas de incidencia

- Solo una línea recta pasa a través de dos puntos cualesquiera.
- Sobre cada línea recta existen por lo menos dos puntos.
- Existen por lo menos tres puntos que no están en una línea recta.

Axiomas de orden

- De tres puntos cualesquiera sobre una línea recta solo una está entre las otras dos.
- Si A y B son dos puntos de una línea recta, entonces hay por lo menos un punto C en la línea tal que B está entre A y C.
- Una línea recta divide a un plano en dos planos medios.

Axiomas de movimiento

- Un movimiento lleva las líneas rectas hacia líneas rectas.
- Dos movimientos efectuados uno tras otro son equivalentes a un movimiento simple.

El gran cambio consistió en que solo se modificó el axioma V por otro y se mantuvieron los demás. Mientras que en la geometría de Euclides no se permite sino la existencia de una paralela, Lobačevskiĭ postuló en cambio un nuevo axioma V', que dice:

V'. Axioma de las paralelas (Lobačevskiĭ).

1. Por lo menos dos líneas rectas pueden pasar por un punto dado que no esté en la línea y que no interseque la línea.

Contra lo esperado —que tal cambio diera lugar a una falsedad o contradicción, toda vez que se consideraban evidentes y verdaderos los axiomas de la geometría euclidiana—, se probó que dicha teoría era consistente. Esto motivó un gran cambio en la concepción de lo que eran los axiomas, pues desde Euclides, e incluso podemos verlo en Gottlob Frege (1848-1925), primaba la idea de que los axiomas eran verdaderos. Sin embargo, con el advenimiento de las geometrías no euclidianas, cuyos sistemas son consistentes (esto es, no incurrir en contradicción), aun cuando negaban la geometría euclidiana, no podían ser consideradas falsas. Ello dio lugar a concebir que los axiomas no son verdaderos ni falsos¹¹.

-
- Sean A, A' y a, a' dos puntos y dos medias líneas que salen de estos, y α, α' dos medios planos limitados por las líneas a, a' ; entonces existe un único movimiento que lleva de A hacia A' , a a a' y α a α' .

Axioma de continuidad

- Sea X_1, X_2, X_3, \dots unos puntos situados sobre una línea recta tal que cada punto siguiente está a la derecha del precedente y hay un punto A que está a la derecha de todos ellos. Entonces, existe un punto B que también yace a la derecha de todos los puntos X_1, X_2, X_3, \dots tal que el punto X_n está arbitrariamente cerca a este.

Axioma de las paralelas (Euclides)

- Solo una línea recta puede pasar sobre un punto dado que no se interseque con una línea recta dada.

¹¹ Esta nueva concepción fue formulada por Moritz Pasch en su obra *Vorlesungen über neuere Geometrie (Lecciones sobre geometría moderna)*, de 1882. David Hilbert toma dicha concepción de Pasch y la hace suya, forma parte esencial de su programa axiomático, y así procede a separar el concepto de «fórmula matemática» con la de «significado» o «sentido» (Torretti, 1998, p. 72).

La geometría que se deriva de los axiomas I, II, III, IV y V' es diferente a la de Euclides. Un hecho en especial es que «la geometría euclídea es justamente un caso especial de la geometría de Lobačevskiĭ», de modo que la nueva geometría incluye a la antigua. Esto sucede porque, en dominios suficientemente pequeños, la geometría de Lobačevskiĭ difiere en muy poco de la euclídea. Mientras que, en dominios de escala astronómica, la geometría euclídea no es lo suficientemente precisa, cosa que sí cumple la geometría de Lobačevskiĭ (Aleksandrov, 1963, pp. 112-113).

Así, tenemos dos sistemas geométricos (el de Euclides y el de Lobačevskiĭ). Ambos son claros y distintos, pues ninguno contiene contradicción. El gran debate que suscitó la postulación de las geometrías no euclidianas estuvo en el nivel superior de su adecuación e intuición. En otras palabras, la claridad y distinción permitían que los resultados de ambas geometrías sean entendibles para la sociedad (esto es, la comunidad científica), para luego entrar a discutir la adecuación de este conocimiento. Cabe indicar que los mismos autores que postularon las geometrías no euclidianas inicialmente las llamaron «geometrías imaginarias». Esto quiere decir que, aun cuando no parecían ser adecuadas (e intuitivas), eran consistentes (claras y distintas)¹².

Asimismo, este ejemplo muestra que, aun cuando obtengamos un conocimiento claro y distinto, ello no agota la tarea filosófica, sino que da inicio a la parte más importante y rica, a saber, la evaluación de la calidad epistémica del conocimiento obtenido y que, indica Leibniz, debe ser adecuado e intuitivo. Así, las geometrías no euclidianas solo se aceptaron cuando se hicieron posibles interpretaciones «reales»¹³

¹² Hemos de dejar en claro que esta es una versión actual de lo ocurrido en el siglo XIX con el descubrimiento de las geometrías no euclidianas. No pretendemos hacer una revisión histórica y filosófica de ese momento.

¹³ Estas interpretaciones buscaban brindar un «modelo» dentro de la geometría euclídea, de modo que las nuevas geometrías no euclidianas fueran verdaderas (Borceux, 2014, p. 245). Lo interesante del concepto de modelo es que hace que los axiomas sean verdaderos.

por parte de los matemáticos, entre ellos, el italiano Eugenio Beltrami (1835-1900), el alemán Felix Klein (1849-1925) y el francés Henri Poincaré (1854-1912).

Este aspecto resulta sumamente importante, en especial para la filosofía, pues no hay tal cosa como un reduccionismo de la filosofía a las matemáticas y la lógica. Y ello es así por dos razones: uno, la claridad y distinción son valores epistémicos de orden inferior con respecto al nivel superior del conocimiento (Leibniz, 1989[1684]) y, por ende, son una primera etapa del proceso filosófico. Dos, la evaluación del resultado obtenido está «fuera» de las consideraciones formales empleadas en el nivel inferior.

Por otro lado, hemos de tener en cuenta que, a pesar de que el razonamiento formal no es lo perfecto que se pensó en un inicio (David Hilbert y sus seguidores), actualmente constituye una ejemplificación de los ideales epistémicos de claridad y distinción.

Debe reconocerse que los límites del pensamiento formal (matemáticas y lógica) son consecuencia directa de su mismo planteamiento. El periodo llamado formalismo clásico fue criticado por Frege principalmente en los siguientes puntos: a) la falta de distinción entre signo y objeto, b) el requerimiento de la consistencia y c) la diferencia entre enunciado y meta enunciado; temas que actualmente han sido incluidos en una versión actualizada del formalismo (Simons, 2009, p. 296). Los puntos críticos antes indicados dieron lugar a los teoremas de incompleción de Kurt Gödel, quien, en 1931, señaló: hay verdades matemáticas que no son decidibles¹⁴ (primer teorema) y que la consistencia de una teoría no puede demostrarse a partir de ella misma (segundo teorema)¹⁵. Asimismo, las teorías matemáticas no describen

¹⁴ En otras palabras, no existe un mecanismo finito que permite saber si tiene una prueba o si no lo tiene.

¹⁵ En palabras más simples, hay verdades que no podemos demostrar (primer teorema) y nuestro conocimiento no es seguro (segundo teorema).

únicamente la realidad para la que fueron propuestas, sino que permiten otras interpretaciones no estándares (Bernays, 1967, p. 191).

Por otro lado, el empleo de un lenguaje formal en filosofía no es directo, como pudiera parecer a primera vista. Siguiendo a Sven Ove Hansson (2000), dicha tarea se hace en dos etapas. La primera es el paso del lenguaje común a un lenguaje filosófico organizado. La segunda etapa es el paso del lenguaje filosófico organizado a un lenguaje lógico o matemático.

En la primera etapa se discute y analiza el significado de los términos del lenguaje común. Se toman decisiones de cómo ha de entenderse cierta expresión, habida cuenta de la alta dependencia del contexto de las expresiones lingüísticas en el lenguaje común.

En la segunda etapa se decide por algún lenguaje formal, con el fin de conocer las consecuencias formales de nuestras propuestas filosóficas. Dicha tarea no tiene un resultado único. En este punto ocurre la selección de los axiomas, tarea que no está libre de sesgos y preferencias¹⁶. Veamos un ejemplo¹⁷.

Tratemos de formalizar el concepto de «contradicción». En el lenguaje común podemos encontrar expresiones como «Tan humano como la contradicción»¹⁸ y podemos decir oraciones como «La sociedad es contradictoria». Todo esto siempre en el contexto del lenguaje común. No asumiremos aquí la tarea de presentar un lenguaje filosófico organizado, sino que acudiremos a uno existente. Para ello acudimos a la filosofía de Friedrich Hegel (1770-1831), en la presentación que de ella hace Thagard (1982). Como es sabido, Hegel postuló la triada

¹⁶ Según el lógico e historiador de la lógica Jean van Heijenoort, no hay criterios que guíen la selección de los axiomas, más allá de los estéticos (Miró Quesada Cantuarias, 1976, p. 136).

¹⁷ Hansson contiene un ejemplo interesante sobre el concepto del lenguaje común «permitido» (2000, pp. 164-165). En este lugar ofrecemos otro ejemplo.

¹⁸ Procede de la letra de la canción popular «A todo pulmón» de Alejandro Lerner, la parte en concreto dice: «Defender mi ideología / buena o mala pero mía / tan humana como la contradicción».

dialéctica: tesis, antítesis y síntesis. Asimismo, explica que el error de nuestras concepciones del mundo (o marcos conceptuales) reside en la incompletitud y la abstracción, lo cual puede ser reconocido por las contradicciones que ellas generan. El filósofo debe ocuparse, sostiene, de esclarecer las contradicciones latentes en las concepciones parciales o abstractas, y enfatizarlas y elaborarlas de tal forma que puedan construirse concepciones menos parciales y menos abstractas que retengan lo que era verdadero en las originales:

A través de tales operaciones de supresión e incorporación, el progreso avanza hacia el Absoluto. La negación en cada fase es necesitada por la fase de las «contradicciones» internas lo que muestra que el Absoluto aún no ha sido alcanzado.

[...] Sin embargo, el instrumento sintáctico parece insuficiente para capturar el aspecto de la incorporación de la negación. Más aún, debemos explicar las propiedades de la negación de la negación, que como Hegel enfatiza, «no es una neutralización». La ley proposicional de la doble negación no aplica a la dialéctica, dado que una segunda operación de la negación da lugar a una nueva fase, mayor y más compleja. La noción del Absoluto, como término del proceso de la negación sucesiva también parece inaccesible a un tratamiento sintáctico (1982, p. 399).

Hecha esta elucidación filosófica de la dinámica de la contradicción en Hegel, vemos que el concepto de contradicción está íntimamente ligado con el de negación, el cual tiene dos sentidos: supresión e incorporación, sin poder entenderse como una «neutralización». Sobre este resultado filosófico, lo que sigue es la segunda fase: formalizar la concepción hegeliana de contradicción. Al respecto, hemos de indicar que es acertada la crítica de Engels, en su *Anti Dühring*, de que la lógica clásica no resulta adecuada para una formalización de la contradicción hegeliana (1987, pp. 120-134), aspecto que igualmente es indicado por Thagard, como acabamos de ver. Por ende, resulta más apropiado

emplear la teoría estándar de conjuntos, o simplemente teoría de conjuntos, como en efecto lo hace (1982). De modo que, en el lenguaje formal de la teoría de conjuntos, la contradicción no se representa como en la lógica clásica, a saber:

$$p \wedge \neg p$$

En otras palabras, salimos del lenguaje de la lógica proposicional y pasamos a otro, uno conjuntista, y en este representamos la contradicción del siguiente modo¹⁹:

Sean dos teorías (en sentido lato) M_i y M_j , donde cada una de ellas hace referencia a un específico estado de cosas (una parte de la realidad o mundo²⁰). Cada uno de estos estados de cosas es el dominio de cosas al que se aplica cada teoría respectivamente, y que llamamos I_i y I_j . Es decir, I_i es el dominio o parte de la realidad que se trata de explicar mediante M_i e I_j es el dominio o parte de la realidad que se trata de explicar mediante M_j .

Como vemos, cada teoría M refiere a una parte del mundo (dominio) I . Ahora, cuando consideramos una teoría con su respectivo dominio, a esto le llamamos «marco conceptual», el cual designamos como S y así tenemos que S_i es el marco conceptual que corresponde a la teoría M_i y al dominio de cosas I_i . S_j es el marco conceptual que se corresponde a la teoría M_j y al dominio de cosas I_j . Todo ello se representa formalmente como:

$$S_i := \langle M_i, I_i \rangle$$

$$S_j := \langle M_j, I_j \rangle$$

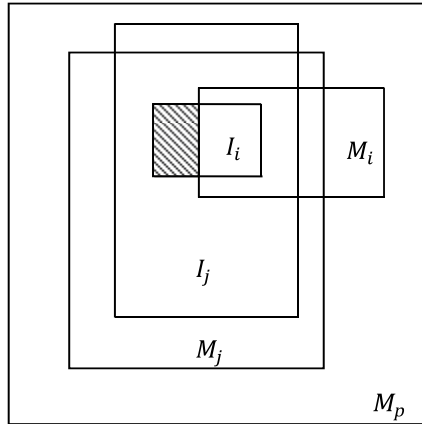
¹⁹ Seguimos aquí a Thagard (1982, p. 401), con algunas adaptaciones para hacer más entendible su propuesta, sin pérdida de precisión. Esta reconstrucción del concepto de contradicción emplea las herramientas formales del estructuralismo científico propuesto por Joseph Sneed, Wolfgang Stegmüller y sus colaboradores. Sobre una presentación de esta concepción filosófica ver Moulines (1996), entre otros.

²⁰ En esta parte, mundo es un presupuesto ontológico que no entramos a discutir.

Dicho lo anterior, decimos (es decir, definimos) que S_j es una negación dialéctica de S_i si y solo si:

- 1) $I_i \subset I_j$, que quiere decir que la parte de la «realidad» a la que se aplica la teoría M_i está incluida en la parte de la realidad a la que se aplica M_j . En otras palabras, la teoría M_j explica más fenómenos de la realidad que M_i .
- 2) $M_i \not\subset M_j$, quiere decir que la teoría M_i no está incluida en M_j . Por ende, se tratan de dos teorías diferentes.
- 3) $(I_i \cap \bar{M}_i) \subset M_j$, quiere decir que aquello que se supone que debe explicar la teoría M_i , pero que en efecto no lo hace, sí es explicado por la segunda teoría M_j .

Gráficamente, esta situación se representa en la siguiente figura:



Fuente: Thagard (1982, p. 401).

Por tanto, «conjuntistamente», la contradicción es la divergencia entre dos concepciones o marcos conceptuales que entran en conflicto entre sí (lo que está representado patentemente por la parte achurada, rayada, en la figura anterior). Asimismo, una de ellas (la que contiene M_j)

explica cosas que la otra (M_i) no explica. Y, de este modo, se entiende que S_j sea la «negación» (conjuntista y dialéctica) de S_i. Lo cual resulta una representación adecuada de la contradicción de acuerdo con la filosofía de Hegel.

2. La relación fluida entre los lenguajes formales y la filosofía

En los libros de texto se define la finalidad de la lógica como la de evaluar la corrección de cualquier argumento, lo que es hecho mediante la lógica clásica. De este modo, las formas de razonamiento que no calzan son tenidas como tipos de razonamiento incorrecto o falacias, a pesar de su aparente plausibilidad.

Subyacente a esta concepción de la tarea de la lógica, está la idea de que esta tiene un estatus mayor frente a la razón. Esta tradición o paradigma puede ser encontrada en Immanuel Kant (1724-1804), quien en la segunda edición de su *Crítica a la razón pura* señaló: «Puedo, en cambio, *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible» (2002, p. 25, BXXVII).

Actualmente, la relación entre el lenguaje formal y la razón es fluida y de un ajuste mutuo y progresivo (Bôcher, 1905, pp. 119-120, Bunge, 1996, p. 68, Gabbay & Woods, 2008, entre otros). Esta es la lección dada por el descubrimiento de las lógicas divergentes a lo largo del siglo pasado y en lo que va del presente. Así, cuando debemos evaluar la corrección de un razonamiento, la lógica clásica no es la única opción (Miró Quesada Cantuarias, 2004), sino que hay un grupo de lógicas alternativas, cada una con un conjunto de aspectos especiales que deben ser evaluadas de acuerdo con nuestros fines, esto es, las características de un razonamiento específico que deseamos enfatizar, idealizar y analizar.

En consecuencia, ya no es atendible la tesis de que el lenguaje formal sea un tribunal superior, ante el cual la razón deba ser juzgada.

Los lenguajes formales (lógica y matemáticas) no son el tribunal de la razón. Sino que la relación entre ellos es bilateral, ambos interactúan mutuamente sin ningún estatus de superioridad²¹.

3. El principio de tolerancia y la contradicción

La propuesta de Kant de la tolerancia de la filosofía sujeta únicamente al límite de no contradecirnos, claramente hace referencia al principio clásico de no contradicción. Como es sabido, para el gran filósofo, la lógica era un producto terminado, básicamente con los trabajos de Aristóteles (1998, BVIII).

No es nuestro ánimo rehabilitar a Kant, sino que haremos algunas consideraciones sobre el concepto de contradicción. Como vimos, en filosofía este concepto no es unívoco. Aun cuando haya referencias a la lógica aristotélica, ello no implica un uso formal de este concepto.

Por otro lado, la lógica ha desarrollado caminos en la línea de una flexibilización de las consecuencias del concepto de contradicción. Esto se manifiesta mediante el tratamiento que han recibido las paradojas a lo largo del siglo XX. Podemos considerar las paradojas como una expresión de: a) la violación del principio de no contradicción y b) la trivialización de una teoría por efecto del principio de explosión²².

²¹ No obstante, esta situación hace surgir la importante cuestión acerca de la razón. Empero, este no es el lugar para tratar este tema. Siguiendo a Miró Quesada Cantuarias, por ahora diremos que el lenguaje formal es como las bridas que impiden que el caballo de la razón se desboque (1963).

²² Este principio, también conocido como *ex contradictione (sequitur) quodlibet, ex falso (sequitur) quodlibet* o principio de Pseudo-Escoto, señala que de la contradicción se sigue cualquier cosa. Lo cual simbólicamente se escribe: $p \wedge \neg p \Rightarrow q$. Es decir que si partimos de una contradicción, entonces podemos inferir (válida y sintácticamente) cualquier proposición, lo cual trivializa nuestro argumento. Nótese que el principio de explosión no invalida la inferencia sino que sintácticamente la permite.

Así, hemos de mencionar el caso de la paradoja de sorites, por la cual se indica cómo en forma progresiva aparece una pila de granos, desde el punto inicial en que en un granero vacío colocamos el primer grano (frente a lo cual decimos que no hay una pila de granos), hasta el punto final en que hay una gran cantidad de granos y vemos una pila de granos. Este argumento expone la dificultad del manejo formal de la vaguedad. Esto actualmente se hace con la lógica difusa (que se basa en la lógica multivaluada) y viola el principio clásico de bivalencia o tercio excluido. Con este cambio, ahora ya se puede dar cuenta de los argumentos con términos vagos sin incurrir en contradicción²³. De este modo, se ha evitado incurrir en contradicción, sin alterar el principio de no contradicción²⁴.

Por otro lado, el surgimiento de la lógica paraconsistente trabaja directamente sobre el principio de no contradicción. Así se tiene un sistema \mathcal{L} en el que se distinguen dos tipos de negación: \neg , \sim , entonces \mathcal{L} puede ser paraconsistente para la primera, por ejemplo, \neg , y no así para la otra, \sim (Da Costa & Lewin, 2013, p. 187). De este modo, se limitan los efectos del principio de explosión. Incluso, se tiene que paradojas como la conocida paradoja de Russell dejan de serlo, pues sus efectos trivializantes (que con toda fuerza ocurren en la lógica clásica) son controlados con una lógica paraconsistente²⁵.

²³ Nótese que estamos ante una estrategia de solución de las paradojas, llamada «estrategia del rechazo-del-razonamiento» (Cook, 2013, p. 20), por la cual se procede a cambiar las reglas de la lógica clásica y se emplea una lógica no clásica, en este caso, la lógica difusa.

²⁴ Por mor de la claridad, la contradicción es decir de algo que es y que no es al mismo tiempo, y tiene las forma $p \wedge \neg p$; mientras que el principio de no contradicción es la prohibición de decir algo contradictorio y tiene la forma $\neg(p \wedge \neg p)$.

²⁵ Nuevamente estamos ante la estrategia del rechazo-del-razonamiento, antes señalado. En este caso se procede a cambiar las reglas de la lógica clásica y se emplea una lógica no clásica: la lógica paraconsistente.

La lógica no monotónica, igualmente, es un mecanismo para controlar las contradicciones y, por ende, la trivialización. Aquí se reformula el principio clásico de monotonía y se escribe así:

$$((\Sigma \subseteq \Delta) \wedge (\Sigma \vdash \Gamma)) \Rightarrow (\Delta \vdash \Gamma)$$

Donde: Σ , Δ , Σ son conjuntos de premisas, Γ es el conjunto de la conclusión y \vdash es la relación de consecuencia lógica y que puede leerse como «se sigue», así que la fórmula se lee: «si las premisas Σ están incluidas en el conjunto de premisas Δ y de Σ se sigue Γ , entonces de Δ se sigue Γ ».

Intuitivamente, la fórmula anterior se entiende del siguiente modo: «no importa qué más aprendamos, debemos concluir siempre lo mismo». Para ojos del filósofo, esta afirmación será contraintuitiva e inadecuada (en el sentido de Leibniz), pues es natural que a medida que aprendemos más cosas nuestras conclusiones puedan cambiar. A esto último es lo que llamo «no monotonía»²⁶. El dilema de Jean-Paul Sartre (1905-1980)²⁷ ha encontrado una solución en una variante de esta lógica conocida como la lógica deóntica no monotónica (Horty, 1997), que representa un modo más de dar solución a una paradoja (en este caso de orden ético), al trabajar igualmente con el concepto de contradicción y evitar las consecuencias del principio de explosión con la manipulación del concepto de «consecuencia lógica»²⁸.

²⁶ Este concepto formal sirve para dar cuenta del sentido de varias expresiones como: «derrotable», «falible», «anulable», «retractable», «transitorio», «removible», «no concluyente», «provisional».

²⁷ Este dilema dice: un estudiante francés, durante la Segunda Guerra Mundial, quien tenía razones de patriotismo y venganza (pues su hermano había sido asesinado por el ejército nazi), debía dejar su casa y alistarse en el ejército francés, pero también sentía, por razones de simpatía y devoción personal, que debía estar en casa para cuidar a su madre (Sartre, 1966, pp. 35-37).

²⁸ Una vez más, estamos frente a la estrategia del rechazo-del-razonamiento. Se procede a cambiar las reglas de la lógica clásica y se emplea, en su lugar, una lógica no clásica: la lógica deóntica no monotónica.

Como vemos, la contradicción, junto con el principio de explosión, es la fuente de la trivialización de una teoría, y ha sido una preocupación especial en la filosofía. Sin embargo, una lección del siglo XX es que el desarrollo de la lógica ha encontrado nuevas formas de razonamiento, de modo que aun cuando se mantenga el concepto de contradicción, se morigeren los efectos trivializantes de la explosión.

Entendidas así las cosas, podemos estar de acuerdo con el *dictum* kantiano: «puedo pensar lo que quiera, siempre que no me contradiga». En este *dictum* el término «contradicción» no tiene el significado original aristotélico (como Kant lo entendía), sino el significado que tiene en la lógica actual.

4. Ventajas y desventajas del lenguaje formal

El empleo del lenguaje formal no representa solo ventajas, sino que antes de su uso debe evaluarse y tenerse en cuenta ciertos riesgos que revisamos a continuación. Empecemos por los riesgos (seguimos en parte a Hansson, 2000).

- Un primer riesgo es la sobresimplificación del problema filosófico, ya que, para trabajar un modelo formal, debe tenerse un número mínimo de conceptos primitivos, lo cual puede negar aspectos de la realidad no tomados en cuenta por el modelo.
- En segundo lugar, puede incurrirse en una falsa idea de unificación de conceptos. Por ejemplo, en lógica deóntica tenemos el predicado monádico \bigcirc , lo cual genera la pérdida de las diferencias entre predicados con diferente intensidad (como, por ejemplo, «deberías», «tienes que», «estás obligado», etcétera).
- En tercer lugar, puede incurrirse en una falsa concepción básica. Debido a razones de conveniencia o elegancia matemática, ciertos conceptos son elegidos como primitivos. Ello sucede así en la lógica deóntica estándar, en la que el concepto primitivo

es «obligado», \bigcirc , lo cual puede dar lugar al equívoco pensar de que el deber es el *prius* lógico de la ética y el derecho. Ello no es cierto, pues la elección del «deber» como concepto primitivo es meramente convencional.

- En cuarto lugar, algunas formalizaciones pueden hacer uso de construcciones *ad hoc* que no tienen una clara interpretación intuitiva, lo cual genera problemas innecesarios.
- En quinto y último lugar, la formalización puede conducir a una indebida focalización en problemas que son meros artefactos del modelo formal y que no tienen ningún valor filosófico. Sobre este punto, Leibniz puso el ejemplo del chiliágono, que es un polígono de mil lados cuya representación gráfica no se distingue del círculo a simple vista. En este contexto, la idea de lado puede ser comprensible para cualquiera, pero cae fuera de consideración para el caso del chiliágono, que es, pues, un concepto simbólico o ciego (1989, p. 292).

Estas son generalmente las desventajas de la formalización y deben ser entendidas como riesgos que se deben evitar cuando se los introduzcan en los trabajos filosóficos.

Ahora, indicaremos las ventajas de la formalización en la filosofía.

- En primer lugar, la formalización incentiva a la economía del empleo de definiciones y deducciones. Es conocido que los trabajos formales suelen ser más reducidos que los trabajos discursivos. Y ello precisamente se debe al empleo de la formalización.
- En segundo lugar, la formalización hace que las asunciones sean explícitas. Esto resulta mucho más difícil de lograr cuando el discurso es informal. Es sabido que las asunciones implícitas pueden ocultar sesgos de ciertas posturas filosóficas. De esta forma, las discusiones y evaluaciones sobre las propuestas, que ignoran tales supuestos, pueden ser hasta estériles.

- En tercer lugar, la formalización soporta estructuras delicadas, algo que sería mucho más difícil con un lenguaje informal. Por ejemplo, la concepción de la verdad de Alfred Tarski, tan importante para la filosofía, no hubiera sido posible sin un empleo adecuado de la lógica. Igualmente, la demostración de que el conocimiento es incompleto, dada por el primer teorema de incompleción de Gödel, no puede hacerse sin el empleo del lenguaje formal.
- En cuarto lugar, la formalización estimula la compleción de los razonamientos. Es decir que, nos permite, en forma «natural», extraer las consecuencias de las asunciones de las que partimos y, así, hasta incluso detectar eventuales contradicciones.

Los riesgos y las ventajas de la formalización, como se puede ver, no son razones para el uso ciego del lenguaje formal y tampoco para su rechazo. Ciertamente, en cada caso se deben evaluar los aspectos antes señalados y proceder con el uso del lenguaje formal cuando las ventajas sean mayores que los riesgos.

5. El *modicum*²⁹ formal para la filosofía

Este tema, que más importa desde un punto de vista pedagógico, recientemente ha recibido propuestas de alcance para toda la filosofía. A inicios de este siglo, el filósofo peruano Francisco Miró Quesada Cantuarias (2004), luego de analizar la relación entre la metafísica y las lógicas no clásicas³⁰, señaló que para la filosofía de Platón puede aplicarse la lógica difusa; para la filosofía de Plotino, la lógica difusa y la paraconsistente; para la dialéctica de Hegel, la lógica paraconsistente.

²⁹ Por el término *modicum* nos referimos a las herramientas formales suficientes para hacer filosofía, y no a lo mínimo o más pequeño.

³⁰ Llamamos lógica no clásica al sistema lógico que no cumple con por lo menos uno de los principios clásico: identidad, bivalencia o tercio excluso y no contradicción.

Con lo cual, según este pensador, la filosofía (en concreto, la metafísica) necesita a las lógicas no clásicas (2004, p. 37).

Por su parte, el filósofo y lógico polaco, Joseph M. Bocheński, hace varias décadas, expuso su propuesta en un texto en el que proponía la lógica y las probabilidades, entre otras, junto con herramientas no formales (como la fenomenología), para el estudio e investigación en filosofía (1965[1954]).

Recientemente se han hecho propuestas muy interesantes: Steinhart (2009), Papineau (2012) y Tennant (2015). Si analizamos estas propuestas en forma conjunta, las herramientas formales para la filosofía son: teoría de conjuntos, computabilidad, teoría de juegos, teoría de modelos, teoría de la probabilidad, teoría de la prueba, lógicas no clásicas, los teoremas de incompleción de Gödel, la teoría semántica de la verdad de Tarski, entre otras.

Lo anterior hace referencia al contenido o tipo de lenguaje formal; no obstante, también importa advertir que la cuestión se encamina por la profundidad de las herramientas formales cuando hablamos de su aplicación a la filosofía. Y esto depende de la materia y las finalidades del autor en concreto. Por ejemplo, para el estudio de la filosofía de la física, las herramientas formales son: geometría diferencial, geometría simpléctica, álgebra lineal, cálculo diferencial, análisis funcional, teoría de la representación, ecuaciones diferenciales (parciales y ordinarias), operadores algebraicos, teoría de grupos, teoría de categorías (Halvorson, 2010).

De esta manera, si bien por el contenido existen propuestas sobre cuáles son las herramientas formales para la filosofía, la profundidad del conocimiento de dichas herramientas dependerá de la materia en particular.

6. Apéndice: ¿Es « $5 + 7 = 12$ » un juicio sintético a priori?

En lo que sigue presentamos un análisis formal del famoso problema kantiano de si las matemáticas son juicios sintéticos a priori. Veremos, en concreto, el igualmente famoso problema de si el juicio « $5 + 7 = 12$ » es un juicio sintético a priori.

Sea \mathbb{N} el conjunto de los números naturales, $\{0, 1, 2, 3, \dots\}$. Definamos la suma como una función, f , que a cualquier par ordenado de $\mathbb{N} \times \mathbb{N}$ le asigna un elemento de \mathbb{N} . Esto quiere decir que tomamos dos elementos del conjunto de los números naturales (\mathbb{N}), por ejemplo, 5 y 7^{31} , y por «mandato» de la función f al par ordenado $(5, 7)$ se le hace corresponder un elemento también natural, esto es de \mathbb{N} , y en este caso 12.

Kant señaló que la proposición « $5 + 7 = 12$ » es un juicio sintético a priori, es decir que para conocer su verdad no tenemos que recurrir a la experiencia (por ello se dice a priori) y que el predicado no está contenido³² en el sujeto (por ello se dice sintético). En otras palabras, $12 \notin 5 + 7$ se puede entender como: «la extensión de 12 no está incluido en la extensión de $5 + 7$ ».

Por otro lado, un resultado muy conocido en la teoría estándar de conjuntos (en adelante, teoría de conjuntos) es la definición de número natural y, con ella, la de suma. Así, tenemos que los números naturales pueden ser expresados de la siguiente manera:

$$0 = \emptyset$$

$$1 = \{0\} = \{\emptyset\}$$

$$2 = \{0, 1\} = \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$$

$$3 = \{0, 1, 2\} = \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$$

³¹ *Grosso modo*, par ordenado en $\mathbb{N} \times \mathbb{N}$ puede entenderse como dos números naturales, por ejemplo 5,7.

³² Hacemos una interpretación conjuntista del término «contener» y que explicamos más adelante.

Y así sucesivamente. Por otro lado, se dice que un conjunto está incluido en otro, es decir, $B \subseteq A$ si y solo si todo elemento de B pertenece a A, esto es:

$$\forall x (x \in B \rightarrow x \in A)$$

Por ejemplo, 2 está incluido en 3, como fácilmente puede observarse arriba. Así las cosas, cuando se dice $1 + 2$, esta es una operación de suma y, conforme con lo antes definido, tal operación nos da 3. $1+2$ se entiende igual a 3 como resultado de emplear la inducción matemática, lo cual constituye un juicio analítico.

Asimismo, conjuntistamente, ambos ($1 + 2$ y 3) tienen la misma extensión, pues tienen los mismos elementos. Lo interesante del caso es que puede decirse que $1 + 2$ está incluido en 3 y viceversa, que 3 está incluido en $1 + 2$, pues en este caso la definición de inclusión se cumple en ambos sentidos.

Ahora, veamos la representación conjuntista de 5, 7 y 12.

$$5 = \{0, 1, 2, 3, 4\}$$

$$7 = \{0, 1, 2, 3, 4, 5, 6\}$$

$$12 = \{0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11\}$$

$5 + 7 = 12$ es tautológico, si se tiene en cuenta la definición conjunto-teórica de suma, pues en esta se usa el axioma de inducción aritmética (también llamado de inducción matemática, de inducción finita). Así, puede afirmarse que se trata de un juicio analítico, pues el predicado («es doce») no añade nada que no estuviera ya en el sujeto («la suma de cinco y siete»)³³.

Un límite de este razonamiento es que entendemos la distinción analítico / sintético en términos extensionales, lo cual es explícito en la formulación conjuntista. Asimismo, la formalización empleada resulta ser clara y distinta, pues emplea definiciones exactas y no conllevan a contradicción.

³³ Esta observación se la debemos en forma muy especial al doctor Ramón García-Cobián, quien no solo nos acotó un error, sino que nos mostró la forma de solucionarlo.

Bibliografía

- Aleksandrov, Aleksandr Danílovich (1963). Non-Euclidean Geometry [traducción de K. Hirsch]. En Aleksandr Aleksandrov, Andréi Kolmogorov y Mikhail Lavrentyev (eds.), *Mathematics. Its Content, Methods, and Meaning*. Volumen III (pp. 97-189). Cambridge: MIT.
- Bernays, Paul (1967). Scope and Limits of Axiomatics. En Mario Bunge (ed.), *Studies in the Foundations Methodology and Philosophy of Science*. Volumen I: *Delaware Seminar in the Foundations of Physics* (pp. 188-191). Nueva York: Springer-Verlag.
- Bocheński, Joseph M. (1965[1954]). *The Methods of Contemporary Thought*. Traducción de P. Caws. Dordrecht: D. Reidel Publishing.
- Bôcher, Maxime (1905). The Fundamental Conceptions and Methods of Mathematics. *Bulletin of the American Mathematical Society*, XI, 115-35.
- Borceux, Francis (2014). *Geometric Trilogiy*. Volumen I: *An Axiomatic Approach to Geometry*. Berlín: Springer.
- Bunge, Mario (1996). *Intuición y razón*. Segunda edición, revisada y ampliada. Buenos Aires: Sudamericana.
- Carnap, Rudolf (1937). *Logical Syntax of Language*. Traducción de A. Smeaton. Londres: Routledge.
- Cook, Roy T. (2013). *Paradoxes*. Malden: Polity.
- Da Costa, Newton C. & Renato A. Lewin (2013). Lógica paraconsistente. En Carlos E. Alchourrón, José M. Méndez y Raúl Orayen (eds.), *Lógica* (pp. 185-204). Madrid: Trotta.
- Engels, Federico (1987[1894]). *Anti-Dübring*. Nueva York: International Publishers.
- Gabbay, Dov & John Woods (2008). Resource-Origins of Nonmonotonicity. *Studia Logica*, 8(1). Special Issue: Psychologism in Logic?, 85-112.
- Halvorson, Hans (2010). *Mathematics for Philosophers (of Physics)*. https://www.princeton.edu/~hhalvors/teaching/math_core.html. Fecha de consulta: 5 de noviembre de 2015.
- Hansson, Sven Ove (2000). Formalization in Philosophy. *The Bulletin of Symbolic Logic*, 6(2), 162-175.

- Horty, John F. (1997). Nonmonotonic Foundations for Deontic Logic. En Donald Nute (ed.), *Defeasible Deontic Logic* (pp. 17-44). Dordrecht: Springer.
- Kant, Immanuel (1998[1789]). *Critique of Pure Reason*. Segunda edición. Traducción de Paul Guyer y Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (2002[1789]). *Crítica de la razón pura*. Edición y traducción de Pedro Ribas. Madrid: Santillana.
- Leibniz, Gottfried W. (1989[1684]). Meditations on Knowledge, Truth and Ideas. En Gottfried W. Leibniz y Leroy E. Loemker (eds.), *Philosophical Papers and Letter*. Traducción de Leroy E. Loemker (pp. 291-295). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Maddy, Penelope (2017). *What Do Philosophers Do? Skepticism and the Practice of Philosophy*. Nueva York: Oxford University Press.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco (1963). *Apuntes para una teoría de la razón*. Lima: UNMSM.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco (1976). Jean van Heijenoort, el desarrollo de la teoría de la cuantificación. *Crítica*, 8(24), 134-138.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco (2004). Does Metaphysics Need a Non-Classical Logic? En Paul Weingartner (ed.), *Alternative Logics. Do Sciences Need Them?* (pp. 27-39). Berlín: Springer.
- Moulines, C. Ulises (1996). Structuralism: The basic ideas. En Wolfgang Balzer y C. Ulises Moulines (eds.), *Structuralist Theory of Science. Focal Issues, New Results* (pp. 1-13). Berlín: de Gruyter.
- Papineau, David (2012). *Philosophical Devices. Proofs, Probabilities, Possibilities, and Sets*. Oxford: Oxford University Press.
- Sartre, Jean-Paul (1966[1946]). Existentialism is a Humanism. Traducción de Philip Mairet. Londres: Methuen & Co.
- Simons, Peter (2009). Formalism. En Andrew Irvine (ed.), *Philosophy of Mathematics* (pp. 291-310). Ámsterdam: North Holland-Elsevier.
- Steinhart, Eric (2009). *More Precisely. The Math You Need to Do Philosophy*. Ontario: Broadview Press.

- Tarski, Alfred (1983[1931]). The Concept of Truth in Formalized Languages. En Alfred Tarski y John Corcoran (eds.), *Logic, Semantics, Metamathematics. Papers from 1923 to 1938*. Traducción de J.H. Hoodger (pp. 152-278). Indiana: Hackett Publishing Company.
- Tennant, Neil (2015). *Introducing Philosophy. God, Mind, World, and Logic*. Oxon: Routledge.
- Thagard, Paul (1982). Hegel, Science, and Set Theory. *Erkenntnis*, 18(3), 397-410.
- Torretti, Roberto (1998). *El paraíso de cantor. la tradición conjuntista en la filosofía matemática*. Santiago: Editorial Universitaria-Universidad Nacional Andrés Bello.

La lógica como condición necesaria de las metodologías

Luis Piscoya

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

*La filosofía de la ciencia sin la historia de la ciencia es vacía;
la historia de la ciencia sin la filosofía de la ciencia es ciega.*

Kant, citado por Imre Lakatos, *Historia de la ciencia
y sus reconstrucciones racionales.*

Este artículo se propone probar que metodologías filosóficas denominadas en la literatura actual inductivistas, deductivistas, falsacionistas, hermenéuticas y fenomenológicas, entre otras, comparten un origen común con los métodos científicos y tienen como condición necesaria a la lógica, cuya fortaleza radica en el principio de consistencia como frontera de la racionalidad, lo que incluye a las llamadas lógicas paraconsistentes.

1. El origen común del método científico y del método filosófico

En *Metafísica*, Aristóteles califica a Thales como el «padre de la filosofía» (I, 3, 983b20). En esta misma línea, Victor Katz, en su libro *A History of Mathematics: An Introduction*, registra una tradición que afirma

que en la entrada de la Academia de Platón decía: «No entre aquí un ignorante de geometría» (1993, p. 48). Por su parte, Smith presenta una frase de Platón recogida por Plutarco en su obra *Convivialium disputationum*: «Dios geometriza eternamente» (1958, p. 88).

Estas referencias nos permiten probar el origen común del método científico y del filosófico: la matemática, representada, en este caso, por la geometría. Asimismo, nos permiten asociar la lógica de Diodorus Cronus y de Aristóteles con los *Elementos* de Euclides. Finalmente, todos estos hechos ponen de relieve a la contradicción como límite de la racionalidad filosófica y matemática a través de ejemplos paradigmáticos como la demostración euclidiana de la infinitud del conjunto de los números primos.

De otra parte, si consideramos que Diofanto, Eratóstenes y Arquímedes fueron alejandrinos del siglo III a.C. y que fueron educados en el entorno inmediato de la biblioteca fundada por el discípulo más poderoso del Estagirita, cabe preguntarse: ¿No son los métodos científicos y filosóficos herederos de la racionalidad aristotélica, representada por su lógica y regida por el principio de no contradicción, denominado genéricamente «principio de consistencia»? Mi respuesta es afirmativa.

2. El método como estrategia consistente

Conjeturo que la metodología ligada a la filosofía desde sus orígenes milesios puede ser entendida como el conjunto de las estrategias consistentes para construir argumentos que, por sus contenidos explicativos, esclarecedores y su estructura probatoria de la verdad, pueden ser calificados de portadores de sabiduría o filosofía por la amplitud de su temática y su distancia de los asuntos particulares y de los quehaceres prácticos y eminentemente utilitarios.

3. La consistencia lógica como condición necesaria pero no suficiente

El rigor lógico de la metodología es condición necesaria pero no suficiente, porque en las ciencias factuales se requiere la definición de conceptos y la interpretación de prescripciones relacionados con la verdad, la libertad, la justicia, la objetividad, la tolerancia, la intersubjetividad, así como la aplicación de métodos y herramientas experimentales intelectuales o manuales, como, por ejemplo, un ordenador o un autómata.

El hecho de que la consistencia se haya convertido en la fortaleza de la validez demostrativa de la filosofía y de la matemática —estatuto que se ha consolidado a través de la revolución cartesiana, pasando por Kant, Boole, Frege, Russell, Gödel— ha inspirado el título de mi artículo y mis hipótesis. Por ello, a continuación, abordaré los sentidos semántico y sintáctico en los que actualmente se define la consistencia lógica.

4. Definición semántica de consistencia

El principio de consistencia no se limita solamente a una fórmula en lenguaje proposicional o predicativo, como lo representan, por ejemplo, las fórmulas $\neg(A \wedge \neg A)$ y $\neg[(\forall x) P(x) \wedge (\exists x) \neg P(x)]$, sino que también es un concepto con definición semántica rigurosa:

Un conjunto de enunciados, formalizados en el lenguaje de la lógica predicativa estándar de primer orden, es consistente si satisface una interpretación que dote de significado a cada una de sus fórmulas, de tal manera que todas ellas sean calificables como verdaderas.

Una definición alternativa es calificar a un conjunto de fórmulas de primer orden de consistente en el caso de que la fórmula ϕ sea interpretable como verdadera, sí y solo sí $\neg\phi$ no es interpretable como verdadera.

El Teorema de Löwenheim-Skolem, de 1915, probó que para todo conjunto finito de enunciados con las características antes descritas existe también una interpretación constituida por un subconjunto de la primera y que el nuevo dominio guarda una correspondencia biunívoca con el conjunto de los números naturales. Posteriormente, en 1920, Thoralf Skolem extendió este teorema a conjuntos infinitos usando el axioma de selección y luego, en 1922, encontró un artificio para prescindir de él (1999, p. 519).

5. Definiciones sintácticas de consistencia

Las definiciones sintácticas de la consistencia lógica de un conjunto de sentencias presentan mayor variedad e incluyen las propuestas de cálculos paraconsistentes que se proponen evadir al principio clásico de no contradicción y las consecuencias válidas de la lógica predicativa estándar que proscriben al concepto clásico de inconsistencia. El representante de esta tendencia teórica es Newton da Costa.

La consistencia absoluta, propuesta por Russell, se aplica a un conjunto W de enunciados, formalizados en el lenguaje de la lógica estándar de primer orden, si es construible una fórmula bien formada (FBF) que no figure entre sus axiomas, pero que no sea deducible desde W .

La consistencia clásica o simple es aplicable a un conjunto W de enunciados formalizados en el lenguaje predicativo estándar de primer orden cuando está probado que carece totalmente de enunciado alguno de la forma $A \wedge \neg A$, lo que hace inviable la aplicación del *modus ponens* a la fórmula válida $(A \wedge \neg A) \rightarrow B$ conocida como la regla de Scoto, la cual es deducible en toda teoría lógica estándar.

La consistencia Omega (ω) (Gödel) se aplica a un conjunto de enunciados W formalizados en el lenguaje lógico de primer orden cuando existe un predicado P que es aplicable a cada elemento X de W , sin limitación alguna, pero no es posible deducir $(\forall x) P(x)$ ni tampoco $(\exists x) \neg P(x)$.

6. Las lógicas paraconsistentes no evaden el principio de consistencia

En el caso de los cálculos paraconsistentes de Da Costa, en lenguaje de la lógica de primer orden, no prescinden del principio clásico de consistencia como se cree, sino que solo lo modifican en su escritura graduando la fortaleza del signo de negación. De este modo, el signo de negación de la lógica estándar tiene un grado n , que varía entre 0 y el primer ordinal transfinito de Cantor, esto es: $0 \leq n \leq \omega$. Bajo esta limitación, la escritura de $\neg A$ en lenguaje lógico de primer orden es la estándar pero su grado es 0. Ahora bien, podemos representarla como $\neg^{(0)} A = \neg A$, si asumimos el cálculo C_0 como paraconsistente. En el cálculo C_n paraconsistente la negación requerida para producir contradicción y trivializar es: $\neg^{(n)} A = [A \wedge \neg A \wedge \neg^{(n-1)} A]$. Su creador, Newton da Costa, interpreta el valor numérico de n como el grado de la fortaleza de la respectiva negación. De este modo, la forma de la contradicción para el cálculo C_n la representa la fórmula $A \wedge \neg^{(n)} A$.

Asimismo, dicha fórmula está probada por el Teorema de incompleción de Gödel sobre proposiciones indecidibles y la consistencia absoluta de la aritmética de Peano, axiomatizada en el lenguaje de *Principia mathematica*, cuando establece como resultado al menos las dos siguientes fórmulas no deducibles: $\neg AP \vdash \Gamma$ y $\neg AP \vdash \neg \Gamma$.

La consistencia absoluta no implica la consistencia simple, pero sí se cumple la implicación recíproca. Estas propiedades le han dejado a da Costa proponer cálculos simplemente inconsistentes, pero absolutamente consistentes. Sin embargo, el hecho de que los sistemas paraconsistentes de este pensador no evadan el tradicional principio de John Duns Scoto se prueba deduciendo, dentro de su sistema, la fórmula $[A \wedge \neg^{(n-1)} A]$. Esta fórmula trivializa todo sistema C_n para el valor de $(^n) 0 \leq n \leq \omega$, la misma que es equivalente $[(A \wedge \neg A) \wedge \neg^{(n-1)} A]$. A su vez, esta última es equivalente que la fórmula $[A \wedge \neg A \wedge \neg^{(n-1)} A]$, la cual acepta, de manera visible con el primer

conjuntivo, la contradicción para el sistema estándar C_0 y la rechaza en el segundo conjuntivo para todo C_n . De este modo, queda formalmente probado que los sistemas de Da Costa no evaden el principio clásico de no contradicción sino solamente lo gradúan en una escala que los capacita para trivializar cada uno de ellos en un proceso recursivo.

En la medida en que, como hemos demostrado, los cálculos C_n de Da Costa conservan la contradicción gradual a través de la fórmula conjuntiva $A \wedge \neg^{(n-1)} A$, conservan igualmente la demostración por reducción al absurdo (RAA) aplicando el siguiente procedimiento a cualquier cálculo paraconsistente C_n , tal que $0 \leq n \leq \omega$, para rechazar la hipótesis A .

$$\Gamma, A \vdash B^{(n-1)}$$

$$\Gamma, A \vdash B$$

$$\Gamma, A \vdash \neg^{(n-1)} \beta^{(n-1)}$$

$$\Gamma \vdash \neg^{(n-1)} A$$

El resultado anterior prueba que los cálculos de Da Costa no comparten el rechazo de la prueba por RAA de los intuicionistas radicales (Heyting y Brouwer) y tampoco debilita la tesis que defendemos en este artículo.

7. Conclusiones

- Es claro que toda teoría filosófica o científica seria es incompatible con toda refutación que niega la verdad de sus tesis o de sus fundamentos, lo que prueba que toda metodología filosófica o científica significativa en el desarrollo del conocimiento asume de manera explícita o tácita que todo debate o contrastación de puntos de vista presupone, al menos, la consistencia absoluta de sus proposiciones para aproximarse a la sabiduría y alejarse de la trivialidad caótica y deshumanizante.

- No debe perderse de vista que la consistencia absoluta es condición necesaria pero no suficiente para el desarrollo del conocimiento y, a su vez, que la consistencia simple es condición suficiente para la consistencia absoluta y condición necesaria para la confiabilidad del conocimiento y de la seguridad jurídica, aunque no condición suficiente.
- De la conclusión anterior se deduce que los sistemas lógicos herederos del concepto de consistencia aristotélica son más fuertes que los paraconsistentes, los cuales son solo absolutamente consistentes y, por tanto, no aseguran la confiabilidad de la comunicación científica y afectan la seguridad jurídica.
- De la tercera conclusión y de lo argumentado en este artículo se deduce claramente que las lógicas paraconsistentes no son extensiones de primer orden de los desarrollos del *Principia mathematica* sino debilitamientos de dicho sistema. Evidentemente se encuentran en la misma situación las tendencias conocidas como no monotónicas y los intuicionistas seguidores de Brouwer y Heyting, en la medida en que postulan la invalidez de axiomas o teoremas de dicho sistema.
- La hipótesis defendida en este artículo no es solamente plausible desde la perspectiva de los desarrollos de la epistemología contemporánea rigurosa sino también desde puntos de vista como el de las tesis de la fenomenología sostenidas por Edmund Husserl, en su vasta obra filosófica, la cual tuvo como uno de sus objetivos mostrar la objetividad y la relevancia de la lógica en la metodología filosófica y científica. Sin embargo, en los hechos se ha tendido a ligar la fenomenología de Husserl con el existencialismo de Heidegger, Sartre, Merleau Ponty, entre otros, con lo que se ha silenciado, por ejemplo, la notable influencia de Husserl en la obra de Frege y Wittgenstein. Damos fundamento a esta conclusión refiriéndonos a la tesis de Husserl, quien,

frente al psicologismo, probó de manera concluyente que los conceptos lógicos no son estados mentales sino intuiciones que permiten captar la semántica de una simbología que se regula por una sintaxis con nomología autónoma, como es el caso de la matemática y de la gramática de los lenguajes naturales. Ilustran esta conclusión los reveladores títulos de las obras que Husserl publicó sobre la gravitación de la lógica en la metodología filosófica y científica: *Logik der Bedeutungskategorien: Begriff, Satz, Schluss usw* (1890-1901); *Über den Begriff der Zahl* (1887), *Logischen Untersuchungen: Prolegomena zur reinen Logik* (1900), *Formale und transzendente Logik* (1929).

8. Apéndice probatorio

Añadimos a lo argumentado opiniones y citas formuladas en el *Diccionario de filosofía*, de José Ferrater Mora (1994), las mismas que mencionan como fuentes de información a dos discípulos muy cercanos a Husserl. Se refiere, en primer lugar, a Eugen Fink en lo concerniente a la periodización de las obras de Husserl, las cuales segmenta en tres periodos que están demarcados por los dos volúmenes de las *Investigaciones lógicas* y por *Ideas*. Para tipificar el tercer periodo toma como referencia a la *Lógica formal y trascendental*, tomando como fuente a Herbert Spiegelberg, reconocido como segundo discípulo allegado a Husserl.

He anexado este hecho porque corrobora mi hipótesis, cuyo sentido es, por extensión, probar que quienes consideran a la lógica como instrumento de análisis exclusivo de la corriente filosófica fundada por el Manifiesto del Círculo de Viena y de sus seguidores incurrir en un error. Aquellos pasan por alto que todo filósofo de magnitud histórica como Pitágoras, Platón, Aristóteles, Occam, Descartes, Leibniz, Kant, Husserl, Frege, Wittgenstein, Russell, Popper, entre muchos, se ha dedicado en gran medida a las ciencias formales como parte de su actividad filosófica y ha hecho notables aportes a la lógica y a la filosofía de la matemática.

Bibliografía

- Aristóteles (1948). *The Basic Works of Aristotle*. Nueva York: Random House.
- Audi, Robert (ed.) (1999). *The Cambridge of Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferrater Mora, José (1994). *Diccionario de filosofía*. Pensilvania: Penn State University.
- Katz, Victor (1993). *History of Mathematics: An Introduction*. Massachusetts: Addison Wesley.
- Lakatos, Imre (2011). *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Madrid: Tecnos.
- Smith, David (1958). *History of Mathematics*. Nueva York: Dover.

QUINTA PARTE
FILOSOFÍA EN DIÁLOGO CON OTRAS DISCIPLINAS

El cine como «encuentro moral» Reflexiones sobre la enseñanza de la ética

Adriana Añi

Pontificia Universidad Católica del Perú

Llamo «imagen» a lo que se apoya aún sobre la experiencia de la visión y «visual» a la verificación óptica de un procedimiento de poder —ya sea tecnológico, político, publicitario o militar—, procedimiento que solo suscita comentarios claros y transparentes. Evidentemente, lo visual concierne al nervio óptico, pero, aun así, no es una imagen. Pienso que la condición sine qua non para que haya imagen es la alteridad.

Serge Daney, «Antes y después de la imagen»

1. Ética y pedagogía: algunas dificultades

En este artículo exploro la idea de que el cine puede ser considerado como una valiosa forma de enseñanza de la ética. La propuesta no es estrictamente metodológica: se inicia con una preocupación de ese tipo, pero desemboca en una reflexión filosófica acerca de los vínculos entre la ética y el cine. Al final, sugiero algunas razones por las cuales se sostiene que la experiencia de mirar y conversar sobre cine puede contribuir a mejorar la enseñanza de la ética.

Nuestro planteamiento se sostiene en varios presupuestos; el primero de ellos se relaciona con lo que debemos entender por «ética». Se dice que el término se refiere, en primer lugar, a la forma de vida moral propia de un individuo o grupo, la cual involucra creencias, conductas y valoraciones que no tienen por qué ser explícitas o tematizadas. En segundo lugar, «ética» también alude a las concepciones racionales, los productos de un proceso de reflexión sobre la vida moral (Giusti, 2008, p. 16). Estas últimas no necesariamente tienen que ser producto del ejercicio filosófico tal como se lo entiende en la tradición occidental. En este artículo uso el término «ética» para referirme a aquellas concepciones que derivan del ejercicio de una disciplina filosófica específicamente concernida con el bien en la vida humana. Así, el apriorismo moral kantiano o el existencialismo sartreano serían ejemplos de estas realizaciones que devienen canónicas y por eso son objeto de transmisión cultural. En tercer lugar, «ética» también es el nombre de la disciplina filosófica consistente en el «ejercicio» mismo del pensar aplicado al objeto moral. En cuarto y último lugar, «ética» es el nombre aplicado a la «materia» escolar que es parte del currículum.

Ahora bien, el punto es que la ética en los dos primeros sentidos mencionados es aquello que ofrece criterios para la elección, decisión y acción moral de individuos y grupos. Esto significa que tener ética (esto es, contar con una pauta de discriminación valorativa) es algo tan crucial en la vida humana que difícilmente pensamos que alguien carezca de ella: todos somos competentes en ética (2008, p. 18). Y, no obstante, parece válido el razonamiento aristotélico según el cual los estudios de ética nos permiten dar en el blanco que perseguimos —la vida feliz— de modo más fácil que si no emprendemos la investigación. Se considera, así, que llevar los criterios valorativos aceptados y los presupuestos de la acción a la tematización y reflexión racional nos preparará mejor para una vida buena. Irónicamente, ese no siempre es el resultado de un curso de ética.

El segundo de nuestros supuestos es que una buena enseñanza de la ética no limita sus objetivos a transmitir el conocimiento de las concepciones morales. Tampoco se restringe a entrenar al alumno en el ejercicio de competencias analíticas y críticas, de modo que las aplique a las concepciones éticas. La enseñanza de la ética es entorpecida cuando reducimos su contenido a los sentidos dos y cuatro, como si se tratara solo de una «materia» que hay que enseñar (sin importar mucho su origen en el pensar vivo y sus efectos en la práctica real) y cuyo contenido son las distintas concepciones filosófico-morales que pueblan la historia del pensamiento occidental. Al perderse la dinámica viva del pensar y el contexto existencial del que procede desaparece la finalidad práctica de la ética: elucidar la vida con el fin de elegir y actuar mejor. La ética deviene, así, un paquete de información teórica que es transmitida, recibida y ulteriormente olvidada. Tal forma de tratarla es ajena al sentido de la formación humanista. De este modo, solo se desarrollan mínimamente competencias intelectuales y se propicia la perversión de la auténtica memoria, degradándola como «memorización». Es comprensible, en una situación semejante, que el aprendizaje deje de ser significativo para el estudiante¹. Lo que estamos diciendo se explica porque nuestra propuesta es guiada por una pauta, ya conocida por Aristóteles, según la cual se estudia la ética no para saber qué es el bien o la felicidad, sino para vivir bien y ser feliz (*Ética nicomáquea* 1194a20; 1179a35)².

En tercer lugar, partimos de una percepción que surge de la práctica efectiva de la docencia. Nos referimos a la extrañeza y hasta rechazo que puede suscitar el lenguaje abstracto de la filosofía. Asumimos que en parte ello se debe a condiciones histórico-culturales que hacen

¹ Por «significativo» entendemos un saber con el cual el individuo esté subjetivamente involucrado y le permita mejorar sus interacciones prácticas.

² El Estagirita manifiesta con claridad el carácter práctico de la ética: «[...] con respecto a la virtud no basta con conocerla, sino que hemos de procurar tenerla y practicarla, o intentar llegar a ser buenos de alguna otra manera» (1179b).

que el trabajo teórico, de por sí difícil, sea poco atractivo para los jóvenes estudiantes. Consideramos específicamente dos hechos: la primacía de una cultura del entretenimiento y el predominio de las técnicas informáticas en crecientes ámbitos de la vida cotidiana. Normalmente, un curso teórico de Ética como mínimo se propone que el alumno adquiera un repertorio de teorías éticas: sistemas conceptuales más o menos consistentes abiertos a la comprensión y crítica. El estudiante confrontado con el discurso de la *Ética nicomáquea* o de la *Crítica de la razón práctica* bien podría responder con una línea de música popular: «eso no me dice nada a mí sobre mi vida»³. Ese desinterés no procede solo de un déficit pedagógico, sino que es agravado por el influjo de la cultura hedonista, facilista e inmedatista a causa de la cual ya no se está dispuesto a sufrir el *pónos* de la filosofía ni a asumir el trabajo del concepto.

Para la mentalidad del actual estudiante promedio, «teoría» y «pensar» son palabras que producen rechazo, lo cual puede comprenderse a partir de algunas características propias de la cultura contemporánea, alejada cada vez más del reposo y silencio en el cual la subjetividad de antaño se formaba con la lectura de libros y la reflexión. La subjetividad ha devenido crecientemente audiovisual y dinámica, menos densa y más plástica, abierta a la deconstrucción o dispuesta a cambiar y reparar

³ «[...] *It says nothing to me about my life* [...]» (Morrissey & Marr, 1986). Obviamente la impresión de inutilidad por parte del estudiante es errónea. Está ligada a la denominada «crisis de las humanidades». Pero los clásicos de las humanidades siguen apelando a preocupaciones fundamentales del ser humano y continúan brindando soluciones susceptibles de recreación y ulterior elaboración. Por ello es prudente no adoptar posturas dogmáticas acerca de la posibilidad de un encuentro hermenéutico entre producciones culturales de distintos géneros y épocas. Tal vez la salida de la crisis depende, en parte, de que seamos capaces de hacer dialogar a los clásicos de las humanidades con las nuevas narrativas, iconografías y filmografías. En todo caso no deberíamos tener reservas a priori acerca de la profundidad con que un cómic o una película pueden tratar el tema, por ejemplo, de *Edipo Rey*, ni sobre su poder de interpelar la conciencia moral.

al yo con ayuda de multitud de intercambios comunicativos⁴. La exigencia de pensamiento teórico resulta poco atractiva ante esta nueva subjetividad seducida por lo lúdico y lo visual⁵. Es este «horror a la teoría», manifestado por el estudiante promedio el que plantea la necesidad de manejar el problema del aburrimiento que aquel siente ante la exposición teórica de la materia ético-filosófica. La sugerencia heideggeriana de que «el pensar está fuera de orden» nos parece plenamente vigente y, por ello, creemos necesario quebrar los prejuicios que impiden ver, como lo hacían los griegos, que las cosas difíciles pueden ser en realidad las más bellas y valiosas. En efecto, los jóvenes han desarrollado nuevas modalidades de aprendizaje a partir de su creciente familiaridad con los productos culturales de los *mass media*, la iconografía de los videojuegos y las nuevas tecnologías cibernéticas. Según los optimistas, los medios digitales tienen un gran potencial participativo, de modo que cualquiera que esté conectado a Internet y sea digitalmente alfabeto puede «ser un reportero, comentarista político, crítico cultural o productor de medios». Se genera así una «[...] cultura participativa que crea, comparte, se involucra cívicamente de modo responsable [...]» (James y otros, 2009, p. 19).

⁴ Para el siglo XX «la identidad ya no es un todo estable, sino que en ella aparecen fisuras, divisiones, dudas y esto incide en los recorridos del sujeto, cada vez menos lineales, más inestables, más inclinados al cuestionamiento, a la permanente confrontación con la alteridad. Es más, la cultura mediática, el cine, ofrecen una variedad de representaciones sociales que permiten múltiples identificaciones, aunque efímeras y cambiantes, en sintonía con la sensibilidad del momento» (Imbert, 2010, p. 15). Este afecto por el cambio y la inestabilidad es visible en el *copy and paste*, que se ha vuelto prácticamente el *modus operandi* de muchas de las interacciones comunicativas de los jóvenes en las redes sociales y consiste en la habilidad para combinar más que textos, imágenes de la vida cotidiana, *mass media* e íconos culturales con grandes dosis de ironía, como por ejemplo en los *memes*.

⁵ Como puede deducirse del epígrafe y de lo comentado más abajo, aquí sostenemos la diferencia conceptual entre lo visual y lo imaginario. Lo «visual» pertenece a la cultura de los medios y de la aceleración de la información. Corresponde a lo que Godard denomina irónicamente, en su *Alphaville*, «*la civilization de la lumière*» y se caracteriza por «*la mort dans la conversation*», la fragmentación del discurso y, por tanto, la pérdida del sentido.

Gracias a la convivencia con las modernas tecnologías, el estudiante actual tiene una forma de aprender y enseñar autónoma, creativa, dinámica y lúdica, que contrasta con la verticalidad y unidireccionalidad de la enseñanza magistral tradicional⁶.

Es en este contexto que el cine se nos presenta como una forma de cooperar con la enseñanza y el aprendizaje de la ética. Con ello no nos referimos solo al hecho de que la narrativa cinematográfica le ofrece al estudiante «casos» con los que ejercitar su dominio de los conceptos y teorías éticas. Sugerimos que el mirar, reflexionar y dialogar sobre cine es una experiencia moral y estética valiosa en sí misma y además está dotada de gran potencial para la formación personal⁷.

2. *Methodós*: en busca de un camino para el aprendizaje de la ética

A la vista del contexto brevemente señalado, lo que se busca es un nuevo camino pedagógico que supere la frialdad de la mera abstracción teórica y el desarraigo existencial de los conceptos y propicie una relación con estos que sea más bien involucrada, encarnada, lúdica y creativa. Para lograrlo, mucho antes del *boom* de las tecnologías cibernéticas se ha recurrido a formas más llamativas y seductoras que el discurso

⁶ Una experiencia de aula es muy reveladora: no es infrecuente que los maestros se sientan perturbados al ver que los alumnos están operando con sus dispositivos electrónicos (*iPods*, celulares, *laptops*) en clase y piensen que están sumergidos en videojuegos o distraídos con el *chat*. No obstante, a veces, los estudiantes, más bien, se encuentran explorando por su propia cuenta el tema de clase y lo hacen con mayor interés porque son ellos quienes dirigen la investigación.

⁷ Del cine se ha esperado mucho y de todo: desde ser un vehículo neutral de registro de la «realidad externa», hasta ser un instrumento de la pedagogía revolucionaria, como en el *kinokismo* de Vertog. En relación a nuestro tema, es ilustrativa la historia relatada por el escritor cinéfilo Alberto Fuguet, según la cual el crítico David Gilmour, al encontrarse con el problema de un hijo descarriado, decide retirarlo de la escuela y dedicarse a mirar «películas» con él y conversar sobre ellas. Lo que logró fue un auténtico y exitoso proceso de formación moral en la persona de su hijo (2012, p. 14).

filosófico, como la novela, la poesía o el mismo cine. Centrándonos en este último, se puede constatar que hay consenso entre los estudiosos de la pedagogía respecto de su valor como medio para promover el interés en los temas de ética filosófica y para ofrecer un acceso encarnado y apasionado a los mismos⁸. Por lo demás, sería insensato no recurrir al repertorio de imágenes con las cuales los jóvenes contemporáneos han sido «alfabetizados» en la sociedad del espectáculo⁹.

Como se afirmó anteriormente, nuestro interés se centra más en el problema filosófico del encuentro entre ética y cine que en abordar a este último como mero «recurso pedagógico». Una película es una unidad estética compleja¹⁰. La propuesta de relacionar el cine con el discurso ético implica tener en cuenta precisamente esa dimensión, la cual se pierde si instrumentalizamos la obra, si la tratamos con escalpelo, extrayendo quirúrgicamente las partes que nos interesan para facilitar la comprensión de teorías o conceptos morales. En su clasificación de las formas de concebir la relación entre cine y filosofía Goodenough

⁸ Hay una buena cantidad de literatura sobre el cine como recurso pedagógico en las aulas de ética y filosofía. Un ejemplo es el libro de Wanda Teays (2012). La apreciación suele ser positiva respecto del valor pedagógico del cine. Por ejemplo, Ott afirma, citando a Ostwald: «*Film, like other narrative forms, is indeed an appropriate medium for teaching Ethics*» (2003, p. 94). Ott ofrece razones para esa confianza: a) El cine pone en escena situaciones y personajes concretos, lo cual permite superar la dificultad de los argumentos abstractos; b) la experiencia de «ver en común» es participativa, por tanto, rompe las barreras del temor y genera confianza para atreverse a dialogar; c) el sentirse cómodos con el material fílmico empodera a los estudiantes que se embarcan más fácilmente en la actividad crítica; d) al ser las películas parte de su cultura, los estudiantes las sienten suyas y por eso buscan responsablemente llegar a resultados serios a partir del debate en clase (pp. 93-98).

⁹ Respecto de la filosofía y *a fortiori* la ética, véase Gill: «[...] *film is most likely the primary "literary" background of today's college and University students [...] so it is now becoming appropriate to explore philosophical issues connected with film. Indeed, for those who are interested in teaching philosophy in a way that brings it home to contemporary students, such explorations are more than appropriate; they are necessary*» (1977, p. 222).

¹⁰ Es necesario considerar al menos tres dimensiones en una película: la perceptual, la dramática y la metafórica (p. 222).

considera que la más frecuente utilidad que se atribuye al producto cinematográfico es ilustrativa¹¹. Nuestra propuesta es más ambiciosa, pues consiste en hacer que un discurso netamente logocéntrico y textual como el de la ética filosófica se encuentre con la narrativa de la imagen cinematográfica. En otras palabras, promovemos en principio una especie de «conversación hermenéutica» en el sentido rortyano y pretendemos que esta experiencia sea en sí misma moral y poseedora de un gran potencial formativo¹². Al presionar hacia una confluencia de ética y cine esperamos, entonces, no solo asegurar un acceso más fácil a las teorías éticas, sino ganar una «nueva» comprensión de la ética misma en tanto experiencia moral personal. En ese sentido, el llamado que se hace aquí al cine no busca «facilitar» el entendimiento de los conceptos éticos por medio de ejemplos o estudios de casos sino, más bien, complicar al estudiante al invitarlo a «pensar con imágenes»¹³.

La hipótesis subyacente a mi planteamiento es que el diálogo entre ética y cine, en el cual el estudiante es el mediador, no solo les permite un acceso encarnado a las teorías morales sino que dicho encuentro tiene un valor sustantivo por sí mismo: no se trata de usar un instrumento que acelere la comprensión intelectual de una teoría, sino de formar una sabiduría moral a través de la experiencia del encuentro con la alteridad que la imagería y narrativa cinematográficas traen consigo. Efectivamente, el cine es «otra cosa» distinta de la filosofía y,

¹¹ La relación entre cine y filosofía (*a fortiori* entre cine y ética) puede clasificarse en tres tipos: a) el cine ilustra una posición o teoría filosófica; b) la película trata sobre la filosofía; c) la película en sí «hace» filosofía (Goodenough, 2005, pp. 3-10).

¹² «*Hermeneutics sees the relations between various discourses as those of strands in a possible conversation, a conversation which presupposes no disciplinary matrix which unites the speakers, but where the hope of agreement is never lost so long as the conversation lasts. This hope is not a hope for the discovery of antecedently existing common ground, but simply hope for agreement, or, at least, exciting and fruitful disagreement*» (Rorty, 1979, p. 358).

¹³ Por lo demás, el hecho de agregar el «trabajo de la imagen» al ya de por sí difícil «trabajo del concepto» va de acuerdo a un sentido común «aristotélico», según el cual razón y emoción no tienen que enfrentarse ni separarse para lograr una comprensión adecuada de la realidad ética, así como para conseguir el equilibrio en la vida moral.

por tanto, de la ética filosófica. Pero el cine, como experiencia de un ojo que mira «lo real» y presenta sus imágenes a otras miradas es un juego cuya estructura general es, precisamente, el «encuentro» con lo diverso y con lo otro. Si entendemos además que la alteridad que nos llega a través de la imagen cinematográfica no es ni una descripción neutra de lo real ni algo que pueda ser traducido a nuestro lenguaje sino, más bien, lo «otro» que el yo, comprenderemos que tal imagen tiene el poder no solo de conmovernos sino de descentrarnos e interpelarnos, con lo que produce una situación de viraje de la ética desde el Ser hacia el acontecer, como veremos en las siguientes secciones. Por lo pronto —y sin que esto se oponga a la «orientación práctica de la investigación ética» que reconocemos inspirándonos en Aristóteles— sugerimos que el cine puede entenderse como una forma de desarrollar el programa filosófico aristotélico de modo «distinto» al seguido por la tradición que comenzó el Estagirita. En efecto, Aristóteles deja en el pensamiento occidental la impronta de la filosofía como algo cuya génesis es amor a los sentidos, en especial a la vista. La visión por él aludida es impulsada por un deseo de saber¹⁴. Se trata aquí de un enlace entre lo perceptual y lo cognitivo. Lo que educa a ese anhelo y lo eleva desde el placer de los sentidos hacia la suprema *theoría* es un deseo de conocimiento, de *epistēmē*. El afecto humano a los sentidos (αἰσθησέων ἀγάπησις) es explicado aquí en virtud del puro placer estético (*aisthēsis*) y de la utilidad que proporcionan. Pero Aristóteles destaca y reitera que el más amado es el sentido de la vista¹⁵. Y la causa de esa *agapēsis* es que la visión nos presenta multitud de diferencias. No obstante, dado que lo que rige es deseo «de saber», se emprende el camino de abstracción científica, el cual alcanza su máxima expresión como ontología

¹⁴ Todos los hombres desean (ὁρέγονται) por naturaleza saber (εἰδέναι) (*Metafísica*, 980a21).

¹⁵ «μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων»: amamos la vista más que los otros sentidos; «τὸ ὄραν αἰρούμεθα ἀντι πάντων ὡς εἶπεῖν τῶν ἄλλων»: preferimos la visión en vez de los otros sentidos (*Metafísica*, 980a).

—la cual cabe interpretar como reducción intelectual de la diversidad de seres a conceptos universales—¹⁶.

Según lo dicho, Aristóteles explica el amor a la vista en razón de que nos muestra las diferencias sensibles y estas, a su vez, son objeto de deleite y de deseo cognitivo. Por ello mismo será el predominio de este último el que marcará para Occidente la ruta del camino científico, lo cual trae como consecuencia el alejamiento respecto de las diferencias individuales al subsumirlas en la universalidad de los conceptos¹⁷. Difícilmente, entonces, Aristóteles podría ser considerado, como sugiere Peter Wollen, el «primer teórico del cine» (2001)¹⁸. Tomando como referencia ese camino de ascenso desde la sensación hasta la *epistēmē*, parece obvio que el cine se ubica más bien en las antípodas de la ciencia. Por tanto, tal vez sea acertado entender al cine como el «otro camino»: el que se hace cargo del deseo de la alteridad y la diferencia de los seres contingentes que debieron ser dejados atrás por el afán epistémico. Entonces, no nos dejemos engañar por la mención aristotélica a la vista (ὄμμα, τὸ ὄραον) —función fisiológico-perceptual— que no es lo mismo que «mirar». Lo que inaugura Aristóteles es un *methodós* que parte de las singularidades perceptuales para reducirlas inexorablemente a las categorías universales y abstractas de la *theoría*, supremo acto de la *epistēmē*. Por ello, si el cine es «el discurso de la luz», ciertamente no lo es en el sentido aristotélico de la palabra. O mejor, el discurso aristotélico de la luz,

¹⁶ Los sentidos quedan descartados como fuente de conocimiento: «ἔτι δὲ τῶν αἰσθήσεων οὐδεμίαν ἡγούμεθα εἶναι σοφίαν» y la causa es que no dan razón. No obstante, se reconoce a los sentidos como fuente de placer y utilidad práctica (*Metafísica*, 981b).

¹⁷ Por el contrario, lo abstracto es lo más difícil de entender por estar alejado de los sentidos. Pero es más elevado, noble y cognoscible (*Metafísica*, 982a).

¹⁸ En realidad Wollen no relaciona a Aristóteles con el cine a partir de lo visual, sino de lo narrativo. Concretamente, afirma que la estructura que el Estagirita atribuye a la tragedia es similar a la de la narrativa cinematográfica. En ambos casos (tragedia y cine) se trata de formas de distanciarnos de lo real, de la contingencia o del horror que sorprende a los humanos, de modo que podamos manejarlos y aprender de la experiencia (2001, pp. 102-104).

a saber, el de la ciencia y de la *theoría*, de la contemplación de principios universales y necesarios, no es el origen directo de la tradición cinematográfica, a no ser por medio de un desvío o rebelión. El discurso de la luz aristotélico es noético, no solar¹⁹. Es fotología y la fotología es logocentrismo, lo cual conduce a la muerte de la imagen y de la alteridad²⁰.

Dada esta situación, resulta curioso que el cine atraiga especialmente a los filósofos. Siempre puede surgir la sospecha de que es el deseo de regocijar la mirada en las diferencias sensibles lo que explica la cinefilia de aquellos. Es como si acudieran a la sala de cine para satisfacer el anhelo estético negado por su exigencia teórica de fundamentos y totalidad. Pero la cuestión es más compleja que eso. No se trata meramente de compensar la falta de *aisthesis* a causa de la abstracción, se trata de algo más y algo nuevo.

La corriente dominante en la historia de la filosofía ha sido el camino de la *theoría*, la contemplación intelectual y el objeto favorito de esa contemplación, el Ser (lo idéntico, lo total). Ahora bien, cuando la filosofía del Ser se ha mostrado, en su esencia íntima, como voluntad de poder, tecno-holo-cracia, nihilismo o como «filosofía de la guerra», entonces ha surgido una reconsideración del camino, tanto inmanente como extrínseca al terreno propio de la filosofía²¹. Efectivamente, el cine

¹⁹ No sugerimos que Aristóteles desconozca otras formas de sabiduría como, por ejemplo, la patética. Precisamente porque admite formas distintas, como la experiencia trágica del teatro, es que el crítico Wollen puede ver en él al padre del cine. Entiéndase, entonces, que aquí apuntamos solo a una dimensión del pensamiento aristotélico, a saber, la cognitivista y noética.

²⁰ Daney ha señalado este punto claramente: «El cine está [...] vinculado con la tradición metafísica occidental, tradición del ver y de la visión, cuya vocación foto-lógica parece realizar. ¿Qué es la foto-logía? [sic] [...] llamamos foto-logía a esa obstinación en confundir visión y conocimiento, en hacer del último la ganancia de la primera y de la primera la garantía del último» (2004, p. 18).

²¹ El rostro del ser que se muestra a sí mismo en la guerra está fijado en el concepto de totalidad, que domina a la filosofía occidental. Cuando reina la totalidad, los individuos son sometidos al dominio de fuerzas desconocidas por ellos mismos (Lévinas, 1979, p. 21). Si esta es la situación, se comprende la necesidad de descubrir un camino alternativo.

se involucra con problemas gnoseológicos y morales. En el primer caso, el cine no consuela al filósofo brindándole las sensaciones perdidas, el cine le ofrece la imagen cinematográfica. Esta última no necesariamente es «imagen de...», sino que reclama su autonomía y, por tanto, pone en tela de juicio el problema de la realidad y de la representación²². Así pues, el cine no es, como se dice ingenuamente, «el placer de los sentidos», sino más bien el dolor (*pónos*) que acontece cuando el pensamiento es puesto en movimiento. Pero no se olvide de que se trata de pensamiento con imágenes y no de mero logocentrismo.

En el segundo caso, el cine responde al contexto moralmente catastrófico del siglo XX. Lo que está en juego es la necesidad de dar imagen a la atrocidad invisibilizada proveniente de los sueños totalitarios de la razón. Es en ese contexto de problemas que el cine ha adquirido su lugar «reflexionando» sobre los desastres enraizados en la filosofía del Ser y recuperando el valor de la alteridad²³. Se entiende por qué, entonces, Serge Daney opinaba que «el verdadero cine» nace con *Hiroshima mon amour*, de Resnais. Del mismo modo que un personaje de esa película se planteaba indirectamente el dilema de la memoria al preguntar: ¿quedarse o dejar Hiroshima?, el cine se hacía cargo del problema consistente es saber si era correcto darle imagen al horror o no hacerlo (1992). Efectivamente, la cuestión es que espectacularizar la muerte en los campos de concentración o en otros lugares del terror podría

²² Una explicación levinasiana diría que la «necesidad» de recuperar las sensaciones es egocéntrica e instrumental e implica un trato objetivante hacia los seres. En cambio, el «deseo» de la imagen cinematográfica no se refiere a algo disponible e instrumentalizable. Uno se libera de la «necesidad», pero no del deseo, este se goza por sí mismo, aunque nunca pueda satisfacerse totalmente —o precisamente por ello—. Eso explicaría por qué uno no se cansaría de «mirar cine», aunque si puede hastiarse tanto de «ver películas» como de los placeres sensibles en general.

²³ En esa línea opina Wollen: «El cine refleja [...] nuestro propio sangriento y trágico siglo. [...] Como la tragedia griega, el cine se ha hecho continuamente eco de la violencia y el terror de nuestro siglo. Al mismo tiempo, se ha distanciado de ellos» (2001, p. 102).

ser calificado como abyecto, pero, por otro lado, no visibilizar el mal resultaría inmoral. Entonces, el cine es pertinente no solo porque la vitalidad de la imagen da carne a la frialdad del concepto, sino porque es una respuesta moral a las consecuencias devastadoras del predominio de un concepto totalitario de la razón y de la filosofía, un concepto que ha regido la vida de Occidente hasta acercarla peligrosamente a su declinación.

Paradigmático respecto al tema mencionado es *El travelling de Kapò*, toma de una película sobre los campos de concentración nazis. La escena en cuestión permite observar cómo lo que aparenta ser un tecnicismo neutro del trabajo cinematográfico (el *travelling*) plantea una decisión y compromiso moral que Pontecorvo, el director, evade necia y vergonzosamente. El *topos* de la crítica al respecto es el comentario indignado de Jacques Rivette: «Observen, en *Kapò*, el plano en que Riva se suicida arrojándose sobre los alambres de púa electrificados: el hombre que en ese momento decide hacer un *travelling* hacia adelante para encuadrar el cadáver en contrapicado, teniendo el cuidado de inscribir exactamente la mano levantada en un ángulo del encuadre final, ese hombre merece el más profundo desprecio» (1961, p. 37).

Pontecorvo es abyecto porque busca la estética donde lo que cabe es un juicio moral cinematográfico. Resnais, por el contrario, juzga lo que muestra (p. 37). Como explica Rivette, no es cuestión de filmar lo atroz, pues a ello nos acostumbramos fácilmente: lo crucial es juzgarlo. Hay películas cuyas imágenes no llegan a ser espectacularmente atroces y, sin embargo, nunca nos terminamos de acostumbrar a ellas, no pierden su rasgo perturbador justamente porque involucran una toma de posición ante el mundo (p. 38).

A estas alturas debe quedar claro, entonces, que nuestra propuesta de girar de la ética filosófica hacia el cine no es arbitraria, sino que es comprensible en relación al devenir de la cosa misma, es decir, de un proceso interno a la filosofía occidental, enmarcado entre los extremos de lo estético y lo teórico. Ahora bien, la idea básica respecto

a nuestro tema es que la recuperación de la particularidad de las diferencias, la alteridad, resulta provechosa para la mejor enseñanza de la ética e incluso para una más adecuada comprensión de la experiencia moral. Si tomamos como referencia el marco aristotélico delineado, el «retorno a lo reprimido» equivaldría a recuperar la singularidad de la percepción sensible, pero eso, advertimos antes, es lo «visual», no lo «imaginario». Se trata, entonces, de recuperar el reino de la singularidad y contingencia por la vía de la imagen. Quizás el modo en que algunos venimos enseñando nuestra materia es demasiado deudor del sesgo teorético y logocéntrico y tanto el déficit de aprendizaje de la ética como de nuestra misma experiencia moral se debe en parte a ese lastre. Por esta razón es que en la siguiente sección paso revista brevemente a los avatares de la relación entre imagen y concepto y, *a fortiori*, entre cine y ética filosófica.

3. De la visión a la mirada: en busca de una ética de la alteridad

El cine sería, pues, el *methodós*, el camino elegido para un acceso «pedagógico» fructífero a la ética. Pero un camino no puede ser elegido arbitrariamente, debe responder a la cosa misma investigada. Tratando de respetar ese requerimiento examinaremos algunos desarrollos históricos iluminadores sobre el tema. Así pues, partimos de la hipótesis de que el cine no se ubica en la trayectoria de la filosofía marcada por Aristóteles a no ser que lo consideremos como desvío de la misma. Pues la vía aristotélica va desde la sensación hasta la *theoría*, en la que entra en juego el *lógos* y el *nous*. Por eso, decíamos que a pesar de que el Estagirita no es, como Platón, adversario de los sentidos y la imaginación, es padre de la metafísica, mas no del cine. Para ubicar mejor al cine en el contexto de la tensión entre *lógos* e *imago* tal vez sea más adecuado tomar otro referente. En efecto, nuestro problema tiene una dimensión histórico-filosófica documentada al menos desde Platón quien,

con su alegoría de la caverna, ponía en relación ambos términos para convertirse en el primer crítico de la imagen, de la educación eikásica y de sus agentes, los «hombres que piensan con imágenes»²⁴.

3.1. Platón y la iconofobia

Enfocada platónicamente, nuestra propuesta metódica (el encuentro con el cine) resultaría equivocada. Pero la calificación del procedimiento como pertinente o no depende de presupuestos rivales. Es interesante cómo la opción por un método de investigación y enseñanza puede introducirnos de frente en la sustancia del objeto temático y en su polémica interna. Con respecto a Platón, sabemos que asumió que la imagen (y la imagen de la imagen, la sombra) son realidades de tercer y cuarto rango²⁵. Platón atribuía a la imagen (*eikon*) un poder tan seductor como alienante. Dicho poder es de naturaleza estética: la belleza. Su efecto subjetivo es el placer y, objetivamente, el impedir que surja la conducta abstractiva y crítica de la razón²⁶. El antídoto contra

²⁴ En efecto, si bien hemos aludido a Aristóteles como originador de una tradición que opta por la *theoria* suprema y el alejamiento de la *aisthēsis*, sabemos que no rechazaba lo sensible de modo absoluto, menos aún la sensibilidad estética. A diferencia de Platón, el Estagirita consideraba que la imagen dramática tenía un poder de *catharsis* moral y cumplía una función pedagógica positiva.

²⁵ Al relacionar el contenido de la alegoría (*República*, 514a-515a) con el símil de la línea (511d- 511e) la idea queda más clara: tanto las imágenes (figuras modeladas) transportadas por hombres escondidos detrás de un muro como las sombras proyectadas por aquellas sobre el fondo de la caverna pertenecerían, según se deduce con ayuda de la división ontológico-epistémica sugerida por el símil de la línea, en el nivel ontológico de la realidad sensible (contingente, imperfecta, que deviene). Para Platón se trata de una realidad poco digna de crédito.

²⁶ La obra de Platón está llena de argumentos contra la persuasión poética en todas sus ramas (retórica, drama, pintura, música, etcétera). Un ejemplo muy ilustrativo, más irónico que argumental, lo encontramos en el diálogo *Menéxeno*, en el que Platón describe los efectos alienantes de la retórica demagógica parodiando el *Lógos Epitháphios* de Pericles y colocándolo en boca de Aspasia. Dice allí Sócrates a Menéxeno que los oradores hablan con palabras tan encantadoras elogiando a los ciudadanos que «[...] me siento colmado de nobleza cuando me alaban y los escucho cada vez inmóvil y hechizado,

ese efecto consiste en descubrir la distancia, introduciendo un *eros* intelectual, el deseo de saber que solo se satisface con la intelección del *hólos* inteligible y su principio supremo (*República*, 517b-d). Precisamente, es únicamente con la apelación a conceptos (ideas) matemáticos (símil de la línea) que se pueden establecer divisiones dialécticas claras y distintas, que muestren dos tipos de realidades, entre las cuales la eikásica es aquella en la cual no se puede confiar²⁷. En efecto, los atenienses no tenían cine, pero sí épica, teatro y retórica. Y es esa cultura de la imagen visual, verbal o dramática la que Platón consideraba peligrosamente seductora y necesitada de cuidado. Por ello formulaba objeciones epistemológicas, metafísicas y morales respecto de la cultura eikásica alegorizada con el relato de la caverna. Quienes la cultivaban eran los sofistas y los poetas, los pintores y escultores. Para él, la recuperación de la imagen solo podía hacerse desde la posición del sabio, quien estaba supuestamente facultado para discriminar, a partir de su contemplación de la verdad, el tipo de imágenes convenientes de las inadecuadas para la formación moral de los ciudadanos. Platón representaba, como bien describió Rorty, al «supervisor cultural», quien, sobre la base de su saber teórico pretendidamente superior, se arrogaba el derecho de decidir si la ciudad necesitaba o no imágenes, cuáles de ellas y con qué contenidos y fines. Así pues, encontramos en la *República* a un filósofo ejerciendo cómodamente el rol de censor: «[...] no solo tenemos que vigilar a los poetas y obligarles a representar en sus obras modelos

con la impresión de volverme inmediatamente más grande, más noble y más hermoso. Y esta majestad permanece en mí más de tres días. El discurso del orador y el sonido de su voz penetra en mis oídos con tal resonancia que apenas al cabo de cuatro o cinco días me acuerdo de mí mismo [...]» (*Menéxeno*, 234c-236a).

²⁷ Las imágenes son imitaciones, no verdadero ser. Véase, por ejemplo, la explicación de Platón en *República* 596a-597a, en donde usa el ejemplo del artesano que crea una cama o el pintor que la retrata: en ambos casos se trata de imágenes de lo real, no son verdaderas, son apariencias (*φαινόμενα*). Así, tanto el pintor como el poeta trágico son μιμητής y sus productos se encuentran tres posiciones lejos respecto de lo verdaderamente real (587e).

de buen carácter o a no divulgarlas entre nosotros, sino que también hay que ejercer inspección sobre los demás artistas e impedirles que copien la maldad, intemperancia, vileza o fealdad en sus imitaciones de seres vivos o en las edificaciones o en cualquier otro objeto de su arte» (*República*, 401b). Los productos artísticos y sus creadores son para él causa y reflejo de la calidad moral de los ciudadanos (Burnyeat, 1997, p. 221). La alegoría de la caverna, en la que distintos factores son fuente de engaño y error, resume el punto de vista platónico sobre el peligro de una educación ciudadana basada en imágenes. Es una sugerente coincidencia que la alegoría en cuestión sea tan «cinematográfica», en el sentido de que cuenta con los elementos básicos del cine: imágenes en movimiento, luz, proyección sobre un soporte y espectadores. Platón ha dejado su impronta respecto de la crítica de la imagen. En nuestro tiempo el cine de Hollywood, por ejemplo, ha sido criticado por su efecto alienante desde distintos frentes como el *kinokismo* revolucionario de Dziga Vertov, el «teatro épico» de Brecht, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt o la *nouvelle vague*. Salvo excepciones, estas críticas tienen la misma estructura y defecto que el modelo platónico, pues se articulan desde un fundamento ontológico o una perspectiva privilegiada, lo cual trae de vuelta la sombra de la dictadura del discurso único del sabio.

Vemos, pues, que Platón ha articulado un influyente paradigma de la querrela en cuestión. No desarrollaré aquí las razones por las cuales este filósofo se enfrenta a la *paidéia* eikásica, pero me interesa al menos destacar uno de sus argumentos: la imagen apela a la dimensión emotiva del alma, no a la racional. La imagen «habla» estéticamente, pero es intelectual, conceptualmente silenciosa. El deleite o displacer asociados a ella aseguran una simpatía o antipatía inmediata y dogmática con respecto a las imágenes, con lo cual son difíciles de desterrar a no ser por un disciplinado ejercicio de distanciamiento y, a partir de ello, de discriminación del valor cognitivo y moral de sus contenidos. Lograr esta capacidad requiere un proceso de reeducación mental solo realizable

bajo la pretensión de estar en posesión de un número determinado de verdades fijas e incuestionables ante las cuales todo debería inclinarse²⁸.

3.2. Badiou: cine, acontecer y alteridad

Lo arriba apuntado respecto de Platón es solo expresión de una tensión que al parecer es consustancial a la filosofía. En palabras de Badiou: «La filosofía no nació de manera simple: como muchos monstruos, nació dos veces» (2004a, p. 29). Su primera génesis fue con los sabios presocráticos, como poesía; la segunda, con Sócrates y Platón, como matemática, como exigencia de prueba, de sistema de argumentos (p. 30). La filosofía empezó como poesía y con ella lo que primero reinó fue la imagen, que se desligó gradualmente del mito²⁹. Se trataba, explica Badiou, de una palabra inaugural, instauradora de sentido, sagrada, válida en virtud de la persona que la pronunciaba. Esa era la figura del *sophós*, como lo eran Heráclito o Pitágoras. El *philosophós* del siglo V a.C., en cambio, se rebela contra esa impenetrabilidad del lenguaje mitopoético y contribuye a la segunda génesis de la filosofía con su exigencia de argumentación transparente y de pruebas públicamente contrastables³⁰. De este modo, se hizo tradicional este reparto, de forma

²⁸ Sería deseable ampliar la explicación pero va más allá del objetivo de este artículo. Burnyeat hace un buen estudio del problema: «[...] in book X we will meet a Platonic theory according to which the poetry and music of tragedy create their own kinds of cognitive illusion, which are just like visual illusions in the way they persist and maintain their hold on us despite the opposition of our better judgment. Eyes and ears offer painter and poet an entry through which their images can bypass our better judgment and infiltrate the soul» (1997, p. 226).

²⁹ El puro concepto se desliga solo poco a poco de la imagen, pues hay tensión y ambigüedad entre lo noético y lo patético. Como explica Jean-Pierre Vernant: «La filosofía se encuentra, al nacer, en una posición ambigua: por su manera y por su inspiración está emparentada a la vez con las iniciaciones de los misterios y las controversias del ágora, flota entre el espíritu de lo secreto propio de las sectas y la publicidad del debate contradictorio que caracterizaba a la actividad política» (1992, p. 71).

³⁰ Por supuesto, hay que asumir esa división como meramente didáctica, pues, como reconoce el mismo Badiou, la filosofía articula ambas orientaciones. Un maestro de ello

que «[...] la imagen estaba del lado de lo visible, del lado de la experiencia y de lo sensible, en cierto sentido del lado del cuerpo, mientras que el número estaba del lado de la intuición intelectual, de lado de la decisión axiomática del pensamiento y, en consecuencia, en el lenguaje de Platón, del lado de la Idea» (p. 32).

Así pues, cada rama de la filosofía, la patética y la noética, se apropió de su respectivo objeto temático. La filosofía poética se hace responsable del acontecer y la alteridad. La filosofía matemática monopoliza al Ser y la identidad. La una es dionisiaca, receptiva del devenir y la contingencia; la otra es apolínea, conmensuradora y estabilizadora, y ambas se critican recíprocamente. El filósofo, afincado en el paradigma matemático, critica al poeta su uso de imágenes seductoras y engañosas. Con todo, la tensión revela la existencia de relación y, gracias a ella, una serie de inversiones dialécticas han poblado la historia de la filosofía occidental con cada vez nuevos avatares de la polémica entre imagen y concepto. Así, lo que esta dinámica revela es que más que una separación radical se trata de descubrir las «operaciones de transformación», cómo lo otro se articula con lo mismo: «[...] no hay que entenderlo en forma de oposición [...]. No; en ese caso es lo mismo lo que debe alterarse» (p. 36). De aquí el famoso pasaje platónico del parricidio contra Parménides (*Parménides*, 241d). La pretensión de llevar el análisis al extremo, separándolo todo, incluyendo al ser del no ser, revela a un hombre poco educado y poco filosófico. Peor aún, acarrea la destrucción del discurso (259d-e). Es necesario introducir el no ser en el ser, y el resultado de esta mezcla es la alteridad y la diferencia: «ser cuadrado» es «no ser circular» (254b; 259a). Así, la negación relativa de un ser lo define en su diferencia. Paradójicamente, al introducir lo otro en el ser, la filosofía puede definirse como «pensamiento del otro».

era Platón. Así, «[...] la filosofía construye el argumento dialéctico según el modelo neutro de las matemáticas [...] y, al mismo tiempo, construye operaciones de seducción poética y artística recurriendo sistemáticamente a las imágenes, en juego con el teatro» (2004a, p. 31).

Por supuesto, al formular de ese modo la *koinonía*, la articulación de los grandes géneros, Platón maneja categorías lógico-metafísicas. Pero se trata de categorías que han modelado el pensamiento y la praxis de Occidente, y por eso es importante, en el plano práctico, tener en cuenta tanto el hecho de que periódicamente se da un giro hacia la alteridad como la observación de que desplazarse de un extremo a otro no resuelve problemas. Esto último depende de valorar la mezcla de los extremos en lugar de enfrentarlos y separarlos. También hay que considerar la situación producida cuando la *koinonía* de los géneros pasa del tranquilo espacio de la lógica al del devenir y de la interacción humana, pues allí la «violencia» contra el ser y «la intolerancia a las identidades» dejan de ser simples metáforas (2004a, p. 37).

Efectivamente, Badiou destaca cómo la imagen poética, que era propicia para evocar lo que acontece en su infinita variedad, y el concepto matemático, adecuado a la estabilidad de lo que permanece siempre idéntico a sí mismo, se enfrentan y se intervienen recíprocamente. El mismo Platón —destaca Badiou— dice que la introducción de la alteridad en la mismidad sucede «[...] en forma forzada, [...] tiene que haber una coacción, una fuerza, algo así como una violencia» (p. 36)³¹. También Hegel confiará en la fuerza de lo negativo como aquello que pone en movimiento la síntesis de extremos pues junto con Platón percibe que el ser y lo mismo deben escindirse y determinarse para dar paso a una complejidad de lo real inteligiblemente articulada. Pero estos filósofos son «matemáticos», tienden a la estabilidad conmensuradora, a la resolución definitiva del conflicto, es decir, al sistema total. De ahí que la polémica siga abierta y se insista en invocar a la imagen poética, la cual, concebida como fuerza desestabilizadora de los sistemas cristalizados, sirve tanto a la liberación de lo reprimido como es útil para «dar voz» a lo impensado o inaudito, a la alteridad radical

³¹ Platón usa el término βιάζω, βία, que se refieren a fuerza física, pero también construcción en general.

e inesperada. Así, la imagen rechazada por el intelectualismo ontológico se convierte en el vehículo privilegiado de la «acción» de subvertir el viejo orden logocéntrico. Y Platón lo sabía muy bien cuando afirmaba, por ello, que no hay nada más propenso a generar *paranomía* que la música. En la ciudad platónica perfecta desaparecería toda peligrosa dinámica estética y sería reemplazada por los estabilizadores íconos del bien. Por ello Platón aparece como el primer gestor de una política cultural «audiovisual» en el sentido de Daney.

En cuanto al cine, se puede decir a grandes rasgos que progresivamente fue desligándose de la impronta que había dejado en él su inicial fascinación con la fotografía. En efecto, la técnica fotográfica induce al cine a concebirse al principio como representacionista. El primer cine era pues «fotológico». La fotología es la filosofía del cine de representación, su núcleo es la persistente confusión entre visión y conocimiento³². Al perfeccionarse como cinematografía, es decir, como arte de la imagen en movimiento, el cine se alejará del logocentrismo, de la filosofía de la identidad y de la representación, cuyas consecuencias son devastadoras al traducirse en la práctica como opresión, persecución y aniquilación de todo aquello que no está a la altura de las representaciones «correctas». No es casual que el cine en el cual la imagen se ha liberado con respecto de «lo real»-visual se haga cargo de los horrores de la historia del siglo XX. El cine de la posguerra utiliza su energía imaginaria para afrontar el dilema de cómo dar forma a la muerte en campos de concentración, es decir, a lo que no debería ver la luz del sol, a lo que nunca debió tomar forma y que no obstante una vez acontecido, exige moralmente el reto de encontrar una imagen para ello. Podemos notar entonces que el nexo entre imagen y alteridad es múltiple, no solo porque la imagen del cine pretende lidiar con la alteridad que le sale al encuentro (como horror o bendición), sino porque

³² «Llamamos «foto-lógica» [sic] a esa obstinación en confundir visión y conocimiento, en hacer del último la ganancia de la primera y de la primera la garantía del último» (Daney, 2004, p. 18).

la imagen que adviene promete al espectador una alteridad a la cual este podrá responder en la medida en que esté educado en la «visión» (representacionista) o en la «mirada» (estética cinematográfica). La visión aspira a ser clara y distinta. La mirada no rehúye la ambigüedad. Con esto lo que pretendemos decir es que el cine es filosófico «a su manera». Es pensamiento con imágenes. Y estas, por escapar siempre a la fijación de algo representado, son promesa de alteridad y de libertad.

El cine, entonces, es pensamiento sobre la alteridad (Badiou, 2004b, p. 56). Es pensar a través de la mirada lo que se escapa a la visión, a la presencia, a la representación privilegiada del discurso dominante. Por eso el cine no puede ser simplemente filosofía, discurso de la luz noética³³. Es un pensamiento que nos sale al encuentro como imagen. Y por ello hallamos en él una ayuda esencial para la enseñanza de la ética. Badiou nos ofrece un argumento «aristotélico» que presentamos con reservas: el cine nos hace «conocer» lo otro. El cine contemporáneo nos presenta a la mirada pueblos y culturas diversos a los que de otro modo no tendríamos acceso: «El cine amplifica enormemente la posibilidad de pensar lo otro, de tal manera que, si la filosofía es pensamiento de lo otro, como dice Platón, entonces hay una relación entre la filosofía y el cine» (2004a, p. 56). Lo dicho tiene sentido, pero, al no profundizar la idea, reduce la diversidad a catálogo turístico. Además, lo que de verdad hay en la afirmación corre el riesgo ser mal interpretado si nos quedamos en nivel de lo meramente «visual». Suponemos que la relación entre cine y filosofía es todavía mucho más compleja que el tipo de relación cognitiva que la cita parece presuponer. Efectivamente, la diversidad mostrada por las imágenes-movimiento del cine no es simple «data» a la espera de nuestra «verificación óptica» ni información que recibimos pasivamente, menos todavía materia para ser categorizada

³³ Efectivamente, alguien puede objetar que si el cine pretende ser pensamiento, entonces debería echar mano del logos. Pero el cine no quiere ser logocéntrico, por ello no puede ser mera filosofía. El cine quiere ser una forma distinta de pensamiento: pensamiento con imágenes.

por a priori universales y necesarios. Hay que recordar, además, que la imagen cinematográfica no es equivalente a la psicológica, sino que tiene una realidad propia (la imagen-movimiento o tiempo). La imagen cinematográfica tiene el poder de interpelar, perturbar y hacer pensar³⁴. Lo hace por sí misma, por el poder estético de su hablar silencioso (la narrativa es secundaria). No es extraño que la imagen cinematográfica se preste a mostrar la diversidad y el acontecer pues, a diferencia de la filosofía que busca el concepto preciso y unívoco, la imagen del cine tiene algo de palimpsesto, se reescribe con cada nueva mirada. La imagen concentra «subtextos» ligados a los imaginarios sociales, es decir, a «[...] todo cuanto no tiene cabida en el discurso público y encuentra una salida en la ficción [...]» (Imbert, 2010, p. 11). La imagen es fuente de memorias y de utopías, es decir, de alteridades. Por esto la imagen cinematográfica convoca una pluralidad de perspectivas que la reeditan y reescriben (o mejor, la revisitan con la mirada). Nada de esto garantiza conocimiento o certeza, pero sí una distancia liberadora respecto de la positividad de lo que hay. Desde la lectura sociológico-cultural, la imagen densificada por los imaginarios puede ser considerada como un indicador social que visibiliza problemas de reconocimiento y de alteridades discriminadas. Entonces, la imagen cinematográfica interpela a nuestra capacidad pensante al mostrarnos lo otro desconocido-negado o al presentarnos las catástrofes del siglo XX, las cuales no casualmente tienen, a menudo, la forma del «altericidio».

Así pues, el cine nos pone en contacto con alteridades que nos salen al encuentro como imágenes-tiempo. No nos ofrece conocimiento en el sentido de la precisión y la certeza, Podemos aceptar el término «conocimiento» si y solo si se interpreta más blandamente, como contacto

³⁴ Me limito aquí a describir los efectos más evidentes e importantes. No entro en una discusión sobre la ontología del cine y la imagen cinematográfica porque su complejidad excede los objetivos de este artículo. Como muestra de ello, Badiou afirma que en la película acontece la «visitación» de una Idea, la cual es mostrada por la película de modo impuro debido a su propia naturaleza de arte impuro (1994).

con otros cuya realidad no podemos agotar por medio de definiciones o interpretaciones lúcidas. Se trata, más bien, del encuentro que promete un diálogo con pretensiones menos arrogantes. La ventaja de esta segunda opción es, más que darnos «nuevos conocimientos», el relativizar nuestro propio repertorio cognitivo-emocional y quizás enriquecerlo.

Finalmente, cabe observar que la retórica de la alteridad no está exenta de dificultades. Es curioso que cuando se invoca la intervención de lo trágico, poético o imaginario con el fin de perturbar la identidad del Ser (por hallarla responsable de aniquilar diferencias) puedan originar altericidios peores que los causados por los militantes de la mismidad. Por ello, lo que buscamos para la ética con el camino del cine es más que el vértigo producido por la caleidoscópica variedad de la escena fílmica contemporánea. Se aspira a la formación, en el espectador, de un juicio que no sea indistinto —esto es, limitado al «me gusta», tan popularizado hoy con Facebook como empantanado en el nivel del emotivismo irreflexivo—. Tampoco se busca un juicio diacrítico que distinga el buen cine del malo, pues, a la larga, la opinión sofisticada sigue siendo opinión y permanece en el plano cognitivo, no práctico. Afirmamos esto último considerando la observación de Aristóteles: las mismas personas no sobresalen a la vez en elegir bien y opinar correctamente, sino que hay quienes forman buenas opiniones, pero eligen incorrectamente (*Ética nicomáquea*, 1112a5). Lo valioso es el juicio axiomático: un juicio estético que se atreve a valorar y se pregunta qué implicaciones trae para el pensamiento una determinada película³⁵. El cine que queremos ver tiene el poder de conmover estéticamente, de interpelar intelectual y moralmente de modo que nos exige juicios de valor para definir nuestra posición respecto del bien y el mal.

³⁵ « *On parlera dont du film dans l'engagement inconditionné d'une conviction d'art, non afin de l'établir, mais afin d'en tirer les conséquences. Disons que l'on passe du jugement normatif, indistinct ("c'est bien") ou diacritique ("c'est supérieur"), à une attitude axiomatique, qui demande quels sont pour la pensée les effets de tel ou tel film* » (Badiou, 1994, s.p.).

El cine nos muestra las diferencias sensibles (estéticas) que amamos «mirar». Aquí hay un deslinde respecto de la descripción aristotélica con la que empezamos. En efecto, como su intención en el libro I de la *Metafísica* es cognitivista, Aristóteles se refiere a la «visión». Sin embargo, en el cine ya no es el ojo físico y la visión lo que importa sino «la mirada»³⁶; por tanto, una lectura subjetiva que implica una actividad que debe ser autónoma y espontánea, liberada de la responsabilidad ontológica y representacionista. No es asunto del placer sensible suscitado al ver la diversidad sensible, es cuestión de poner en juego la densidad semántica de la imagen por medio de una mirada creadora.

De lo anterior se deducirá fácilmente que el mirar se enseña y se cultiva. Aprendemos a mirar las diferencias, a acogerlas y a dejarnos interpelar por ellas. Sabemos que hemos aprendido cuando necesitamos volver a mirar y nos sentimos inclinados a dialogar sobre la imagen. Insistimos en esto porque consideramos que en la enseñanza de la ética hay un punto fundamental de naturaleza práctica que deseamos rescatar de Platón, a saber, que cuanto más alerta estemos respecto de las diferencias, podremos hablar, pensar y actuar más correctamente, no solo en el sentido intelectual-cognitivo sino, sobre todo, en el práctico-moral³⁷. No el dominio de, pero si el diálogo con las diferencias puede resultar en que nos hagamos mejores personas. Hay un pasaje muy ilustrativo sobre este punto en el diálogo *Sofista*, precisamente el que trata sobre la mezcla entre ser y no ser como génesis de la alteridad y diferencia: «Ciertamente que también se asemeja el lobo al perro, el animal más fiero al más doméstico. Cuando se quiere estar seguro, ante todo conviene estar en guardia contra las semejanzas [...]» (231a). Hay que cuidarse de las semejanzas, de la tiranía de lo idéntico, porque implica una reducción de todo lo otro a categorías que hacen a las cosas

³⁶ En el sentido sartreano de «*la garde*», es decir, cargado de subjetividad y espontaneidad.

³⁷ La idea corresponde a un pasaje del *Fedro* en el que Sócrates alaba la división y composición dialécticas por ser aquellas operaciones intelectuales que permiten el «*orthós légein te kai phrónēin*» (266d).

y personas más fáciles de asimilar y manejar. Pero, de ese modo, también las constriñe y humilla. Por ello, el deseo epistemológico de renunciar a la mirada que disfruta de las diferencias y aprende a ser cuidadosa con ellas resulta en el trato injusto de los seres al no respetar sus heterogeneidades. Con todo, el cuidado respecto de la alteridad tal como lo hemos estado desarrollando todavía permanece capturado en el terreno de lo mismo e idéntico, porque el yo que aprende a mirar las diferencias es todavía, él mismo, una mismidad, la autorreferencialidad de un yo que se identifica consigo mismo incluso en sus alteraciones.

3.3. Lévinas: ética como encuentro con la alteridad radical

Hemos partido de la idea de una tradición bicéfala de la filosofía que la escinde en los extremos del pensar poético y el noético, de la imagen y el concepto. Esta lucha tiene eco, por supuesto, en el área específica de la ética. La vocación sintética de la misma filosofía pone en marcha estrategias dialécticas de reconciliación de los extremos, pero este tipo de movimiento resulta reproduciendo el problema pues reinstauran nuevas formas de reduccionismo. La reconciliación esconde el deseo de conmensuración para retornar una vez más a la quietud de la identidad.

Lévinas asegura que en Occidente ha predominado un concepto del Ser como totalidad. Esta última no es otra cosa el sistema que absorbe a los entes, a los que define por referencia a sí mismo. Los individuos soportan desconocidas fuerzas que los comandan y no tienen significado fuera de la totalidad (1979, p. 21). Para la filosofía de la totalidad nada queda fuera, no hay exterioridad ni alteridad más allá. Esto se revela entonces como muerte de la «metafísica», pues esta se caracteriza más bien como deseo de lo radicalmente otro, de lo exterior al sistema total. La totalidad, en cuanto subsume todos los «otros» convirtiéndolos en lo «mismo», da como resultado una «ontología», pues esa mismidad que está a la base del todo es siempre algún ente privilegiado. Dada esta configuración, Lévinas introduce el concepto de «infinito» por su poder crítico, con el fin de quebrar el carácter sistemático y totalitario de la ontología

y abrir la puerta a la metafísica. La ontología es fruto de la necesidad de totalidad³⁸. La metafísica brota del deseo de infinitud (de alteridad radical). A diferencia de la ontología, que consigue comprender los entes mediante la visión teórica, el deseo metafísico no puede ser satisfecho: al profundizarse no hace desaparecer la distancia respecto de lo deseado (pp. 33-34). Por eso, ese otro deseado por la metafísica cae fuera de la posibilidad de planificar, proyectar, disponer, teorizar.

El punto arriba señalado es importante porque muestra hasta qué punto el camino tradicional de la filosofía occidental ha sido marcado por la «visión», como decíamos al principio en referencia a Aristóteles. La rama noética de la filosofía se ha movilizadado por una voluntad de comprender subsumiendo los entes singulares a la *theoría* y, con ello, anulando su alteridad, convirtiéndolos en lo mismo. Incluso el cine ha caído en esa trampa, seducido por la ecuación ver = conocer. Siguiendo esta vía, la filosofía occidental tradicional ha aniquilado a la metafísica, pues esta solo subsiste como deseo que no puede ser saciado, como deseo de infinitud, de exterioridad. La metafísica no puede ser *theoría* porque esta busca la adecuación a la idea, pero lo metafísico es aquello de lo que no hay idea: «La visión es una adecuación de la idea con la cosa, una comprensión que abarca. La no-adequación no denota una simple negación o una oscuridad de la idea, sino —más allá de la luz y la noche, más allá de los seres que miden el conocimiento— los *inordinatos* del Deseo. El deseo es deseo para el absolutamente otro» (p. 34; la traducción es mía).

El cine empezó como reproducción de la realidad sensible, como fotografía en movimiento. Este comienzo determinó la aparición de una persistente confusión sobre su naturaleza y objeto, lo que convirtió al cine en «fotología», el equivalente «visual» de la ontología.

³⁸ La ontología, es más «necesidad» que «deseo» estrictamente hablando; en todo caso, pertenece al tipo de deseos que pueden satisfacerse dentro del sistema de entes. La metafísica, por el contrario, es deseo que no puede ser satisfecho por ningún ente, «por ninguna liturgia, caricia o consumo» (Lévinas, 1979, p. 35).

Es decir, el cine quedó capturado por el dogma representacionalista. No obstante, el cine desde muy temprano ha discutido su estatus ontológico y se ha rebelado contra aquella autocomprensión, dando también un viraje. Así, se ha desligado del modelo teórico, y ha cambiado la vista por la mirada (*la garde*). La vista es representacionalista, la mirada no lo es. El cine transformó la voluntad de conocer por medio del «más amado de los sentidos», porque a ello subyace un deseo de dominio cognitivo y técnico. Lo reemplaza, decíamos, por una mirada estética, en el sentido que goza o disfruta (o sufre) la imagen cinematográfica que no es representación de nada «ahí afuera», sino una realidad independiente, semánticamente densa. En ese sentido, el mirar del cine es un puente tendido por el sujeto en virtud de su deseo de alteridad, no hacia aquello que representa —pues no representa nada—, sino a la exterioridad que no puede ser invadida, administrada ni definida. La posibilidad de esa alteridad pura es lo que salva al ser humano de traicionarse a sí mismo, de cosificarse a sí y a los otros, de cerrar todas las puertas a la «maravilla de la exterioridad». Esta otredad es un «terreno» que no puede ser conquistado, lotizado, sembrado ni construido y, sin embargo, la imaginación del cine apunta a este como su objeto de deseo. En esa creación imaginaria radica la promesa de libertad para el ser humano frente al totalitarismo de los sistemas. Es el deseo que apunta a lo infinito lo que garantiza que las metáforas —sean imágenes del cine o la literatura— sigan rompiendo los límites del lenguaje adquirido, porque este, al coagularse, oprime a los humanos.

El cine reivindica la apariencia y la imagen como un reino autónomo. No representa a «la realidad», pero su efecto es darle sentido. El sentido depende de que no todo esté dicho, de que no todo tenga sentido, de que haya espacio para la perplejidad y la distancia. El trabajo del cine es revelar la alteridad y revelar, para el arte en general, es «esencialmente vestir los elementos con significación, ir más allá de la percepción» (Lévinas, 1979, p. 74). Aunque la percepción esté mediaticada por significado, tiende a coagular; de ahí que se requiera resignificar

y trascender la percepción «positivizada». Las imágenes del cine no nos darán la verdad. Pero con el cine pasa algo análogo a lo que sucede con el pensar según explica Arendt: aunque después del ejercicio del pensar nos vayamos a casa sin definiciones en los bolsillos, equipados con un escéptico «solo sé que nada sé»; no obstante, la «ganancia» consiste en que ya no miramos del mismo modo los objetos cotidianos y podemos empezar a discriminar los simulacros³⁹. Obviamente, así como hay sistemas doctrinales que nos dan la respuesta a todo haciendo innecesario que pensemos por cuenta propia, del mismo modo hay cine que nos llena de certezas. Pero también hay un pensamiento que destruye las seguridades y un cine que no es complaciente pues nos muestra la complejidad y la contradicción no reconciliadas, el deseo como «llaga siempre abierta». Curiosamente, uno tendería a pensar que las relaciones prácticas, que requieren mucho cuidado, podrían llevarse mejor sobre la base de una ciencia o técnica que ofrezca conocimiento seguro y preciso. Muy al contrario, sospechamos que este cuidado se alimenta de una creciente familiaridad con la singularidad, la contingencia y la incertidumbre. Sospechamos igualmente que la enseñanza de la ética no es más rica porque dominemos la teoría kantiana o utilitarista o eudaimonista, sino por alcanzar la conciencia de la no domesticabilidad última de lo humano.

Para la filosofía y el cine no representacionalistas, la intencionalidad no es poder disponer del otro ni instrumentalizarlo a nuestro favor. Incluso el benevolente deseo de comprender para ser justo en el trato, como indicábamos antes respecto de Platón, involucra a la larga

³⁹ Acerca del pensar, se nos dice que «[...] en su naturaleza se halla el deshacer, descongelar, por así decirlo, lo que el lenguaje, el medio de pensamiento, ha congelado en el pensamiento: palabras (conceptos, frases, definiciones, doctrinas), cuya “debilidad” e inflexibilidad denuncia Platón tan espléndidamente en la *Carta VII*. La consecuencia de esta peculiaridad es que el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo, socava todos los criterios establecidos, todos los valores y las pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética» (Arendt, 2010, pp. 197-198).

una superioridad del yo, de la identidad que conmensura y reduce la alteridad a sus códigos propios. La mirada cinematográfica no es en ese sentido intelectual-cognitivista. Lo que ella revela es el deseo de alteridad. Explicada en términos levinasianos, esa mirada no se relaciona a un deseo «posesivo» ni susceptible de satisfacción, al contrario, es una mirada-deseo hospitalaria para con el otro, le da la bienvenida, pero mantiene presente que se traza una distancia que siempre permanece irremontable. Ahora bien, esta forma de entender el deseo del otro, tanto en general, en el nivel metafísico como en el nivel cinematográfico, nos parece crucial como elemento por incorporar en una nueva comprensión de la experiencia moral, de la ética y su enseñanza.

El cine mira. La literatura narra. No buscan la adecuación. El cine es metafísico cuando mira, imagina, desea la alteridad fuera de alcance de la acostumbrada racionalidad instrumental, teórica y de la voluntad egocéntrica de poder. Y el cine nos invita a participar de aquellos actos. Esta apertura a las diferencias no nos hace dueños de ellas, no nos da «conocimiento» en el sentido de las teorías gnoseológicas tradicionales. Más que actividad que domina a su objeto, es receptividad hacia lo otro en su alteridad infranqueable lo cual implica, más que reconocimiento⁴⁰, humildad del sujeto que admite su impotencia frente al deseo de dominar al otro y hospitalidad para con ese otro. El vínculo que se entreteje entre el ego y la alteridad no los reduce recíprocamente, es un puente que mantiene la trascendencia de ambos: ese nexo, según Lévinas, es el lenguaje, el cual se actualiza como conversación (p. 40). A la luz de estas ideas, mi punto de vista es que enseñar ética no consiste en transmitir el conocimiento de concepciones morales, analizarlas y aplicarlas. Implica parte de ello, pero considerando que se trata de un saber práctico que persigue hacer a las personas mejores. Aprender a conversar y a mirar sin reduccionismos totalizantes es una forma de mejorar nuestras relaciones prácticas y nuestra calidad humana.

⁴⁰ *Anerkennung*: término a la larga deudor de las teorías representacionistas, cognitivistas y egológicas.

Ahora bien, si el objetivo es el que se acaba de señalar, parece crucial considerar nuevamente la intuición platónica de que para hablar y pensar correctamente (a fortiori, para actuar bien), es necesario prestar atención a las diferencias, pues el menospreciarlas nos convierte en sujetos intransigentes e incapaces de tomar conciencia de nuestro propio dogmatismo y limitaciones. Actuamos con la pretensión de tener el derecho de interpretar al otro sometiendo sus categorías a las propias. Para superar esa nociva tendencia Platón proponía la dialéctica. Ello se debía a la capacidad de esta para dar cuenta de las diferencias eidéticas, así como por su poder sintético. Pensaba que un conocimiento eidético que es exacto porque respeta las articulaciones de la realidad redundaría en un tratamiento de cada cosa según su especificidad y necesidad. El problema es que tal forma de pensar seguía siendo cognitivista, representacionista y ontológica. Pertenecía al proyecto de la totalidad que no deja nada afuera⁴¹. El auténtico respeto a la diferencia implicaría admitir que la pretensión cognitivista de captación definitiva de la esencia de las diferencias simplemente cosifica al otro. Cosificar es cercenar posibilidades de autorrealización. Una vez más, parece claro que el respeto a la alteridad implica admitir más bien su extrañeza inextinguible.

En conclusión, la ética para defender la buena vida necesita ser más radical. Es ahí donde entra el concepto levinasiano de metafísica (deseo de alteridad auténtica). Solo con la admisión de una alteridad que no se reduce a nuestros instrumentos epistemológicos, técnicos y prácticos podríamos garantizar una ética igualmente no reductivista que nos prepare para la humildad y la solidaridad más que para la arrogancia y la competencia; a la aceptación del otro más que a su avasallamiento; a aceptar la finitud de nuestros recursos más que a sobrevalorarlos. Pero un planteamiento de ese tipo no puede provenir de la tradición teórico-ontológica y egologocentrista. Se necesita una crítica de la teoría de la totalidad.

⁴¹ La alteridad es irreductible al trabajo sinóptico del entendimiento (Lévinas, 1979, p. 39).

Por cierto, Lévinas señala cómo la teoría tiene una dimensión crítica que le permite cuestionar su propio dogmatismo y mostrar la arbitrariedad de su espontaneidad. Por ello, gracias a la crítica inmanente la teoría puede poner en cuestión la libertad de ejercer la ontología. Pero esta crítica ni es *ad infinitum* ni se retrotrae hasta un fundamento ontológico (circularidad) sino que lanza más allá de la ontología, hacia la metafísica, hacia la alteridad radical (1979, pp. 42 ss.). El mencionado cuestionamiento no podría venir de la «espontaneidad egoísta de la mismidad», solo puede ser aportada por lo otro:

Llamamos a esto cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia de la ética del Otro. La extrañeza del Otro, su irreductibilidad al Yo, a mis pensamientos y a mis posesiones, se logra precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como Ética. La metafísica, la trascendencia, la acogida del otro por él mismo, del Otro por mí se produce concretamente como un cuestionamiento de lo mismo por el otro, es decir, como la Ética que logra la esencia crítica del conocimiento (p. 43; la traducción es mía).

Estamos acostumbrados a un conjunto de verdades que damos por sentado, de normas y criterios que aplicamos insensiblemente para manejar la realidad. La filosofía occidental ha sido mayormente ontología, reducción de lo otro a lo mismo. Se neutraliza al otro conceptualizándolo y tematizándolo, pero estas operaciones no traen la paz con el otro sino el acto de suprimirlo o poseerlo: finalmente aniquilarlo. Todo «yo conozco» se degrada en «yo puedo», una apropiación y explotación de la realidad (p. 46). No sorprende que de todo esto se concluya que la ontología tomada como filosofía primera es una ontología de la guerra, y lo es porque antes es injusta⁴². Allí donde no hay lugar a cuestionar un orden dado hay injusticia y, por tanto, enemistad.

⁴² «*A philosophy of power, ontology is as first philosophy which does not call into question the same, a philosophy of injustice*» (p. 46). Y esto nos recuerda la parte de verdad que tiene la invocación platónica al análisis dialéctico cuando confía en este como garante

La injusticia parece ser entonces la condición a priori de la guerra, así como la justicia lo sería de la reconciliación y la paz. Así pues, si la ética es un asunto de límites de la acción, si consiste en criterios sobre el bien y el mal, resulta que estos no constituyen un código fijo: los límites y las pautas del bien los pone la alteridad que nos sale en cada caso al encuentro, nos interpela y cuestiona nuestro autoproclamado derecho de decir cómo son las cosas.

Como la filosofía en general, también la ética ha recorrido un camino para llegar a una propuesta como la citada. La ética ha sido perturbada por las tendencias, aparentemente irreconciliables, hacia la identidad y hacia la alteridad. Ya Platón expresaba el *desiderátum* de un acercamiento de la ética a la certidumbre propia de la matemática y este ha sido contestado por Aristóteles, quien pedía respetar la heterogeneidad de la praxis. Se han enfrentado las éticas desarraigadas, de principios abstractos y universales a las éticas encarnadas y contextuales. El formalismo kantiano es el paradigma de las éticas que exigen el destierro de pasiones y emociones por considerarlas obstáculos a un razonamiento práctico. En contra de ello, se ha reclamado reinstalar la ética en sus raíces: el cuerpo, la emotividad, la historicidad, la situación, el carácter, por considerarse que, lejos de obstaculizar el razonamiento moral, aportan conocimiento de la complejidad del fenómeno. Arendt, por ejemplo, devuelve al hombre sus raíces: la pluralidad, la mundanidad y, sobre todo, la natalidad. Contrapone a la categoría metafísica de lo eterno la categoría práctica de la natalidad y la pluralidad, es decir, lo que hace del hombre un ser con espontaneidad (2014, pp. 36 ss.). La filósofa destaca la disposición del hombre a ser interpelado por los hechos y por los otros presuponiendo que somos «iguales pero distintos».

de un trato equitativo con los seres. En el diálogo el *Político* (262c-e) Platón ofrece un ejemplo: si una persona, por falta de dialéctica, divide a la humanidad en «griegos» y «bárbaros», es seguro que no solo comete un error lógico de clasificación, sino que ese error determinará un trato injusto para con la pluralidad de etnias que son llamadas ofensivamente con un nombre general que desconoce sus especificidad y dignidad.

Considerando estos ejemplos se constata que la ética, como disciplina específica, ha hecho suyas las consecuencias de la crisis de la filosofía de la representación, de la filosofía de la conciencia y del egologocentrismo buscando salidas como las de la misma Arendt o Wittgenstein o Lévinas.

Hemos intentado mostrar especialmente con ayuda de Lévinas este desplazamiento que va de la ontología a la metafísica y de la metafísica a una «nueva ética». Aunque esta ética del encuentro con la alteridad y, correlativamente, del cuestionamiento de la mismidad es producto de un proceso de reflexión filosófica; no obstante, está destinada a no ser entendida como mera concepción o teoría. Tampoco es una simple ética vivida como inercia de la costumbre. Esta ética sugerida exige el llamado al cuestionamiento de las presuposiciones adquiridas, por tanto, no se constituye como un cuerpo doctrinario o una teoría sobre principios morales o como «sistema de la libertad». La ética como concepción sobre la vida buena, sea filosófica o no, es un saber práctico que respalda la toma de decisiones y acciones de los miembros de la comunidad que la suscriben. La ética vivida también muestra su eficacia orientadora pragmáticamente. Y, en principio, es posible que los compromisos valorativos de ambas resulten ser adecuados. Pero un sistema normativo o una eticidad vigente corren siempre el riesgo de perder su sentido o de hundirse en el mal por falta de vigilancia. Por supuesto, no entendemos aquí «vigilancia» en el sentido que tendría en una situación totalitaria sino en el de «vigilia», como cuando Sócrates pide al ciudadano ateniense «estar despierto». Aquí recae una gran responsabilidad sobre el ser humano pues es precisamente la ausencia de esa actitud de apertura al llamado cuestionador e incómodo de la alteridad lo que constituye para el individuo la diferencia entre su salvación o «una oportunidad perdida». Nos referimos a la posibilidad de ser libre, pues la libertad la interpretamos aquí, bajo inspiración levinasiana, como el ser consciente del peligro que corre esa misma libertad, como ser consciente de que todavía tenemos tiempo de evitar la traición al ser humano. La traición se realiza como

conceptualización de las cosas y como dominación del hombre, como tiranía o terror (Lévinas, 1979, p. 35). La tiranía de la costumbre es una de las formas de traicionar a la ética y al hombre.

Es en consonancia con lo arriba mencionado que se ha advertido lo siguiente: «[...] el hecho de que normalmente se traten las cuestiones del bien y del mal en los cursos de “moral” o de “ética” sirve para indicar lo poco que se sabe de su sujeto, pues “moral” viene de *mores* y ética de *éthos*; términos latino y griego que significan “costumbres” y “hábito» (Arendt, 2010, p. 31). En efecto, si el *subject* de la ética son las costumbres, entonces allí cabe la sospecha de que estos mismos hábitos podrían no ser buenos. Precisamente el carácter consuetudinario del *ethos* tiende la trampa y facilita la «traición» a la humanidad. Pensemos, por ejemplo, en esas situaciones en las cuales una eticidad está tan moralmente pervertida que el mal se ha naturalizado. O el caso de aquellos grupos humanos que avanzan en la degradación moral sin notarlo precisamente porque es gradual: la caída en un nivel de inmoralidad determinado facilita el descenso hacia escalones cada vez más bajos. Todo ello muestra que la clave de la ética es, más que las teorías, más que las que consideramos buenas costumbres, la posibilidad del encuentro con una alteridad que nos incomode e interpele. Piénsese, por ejemplo, en Sócrates, quien podría ser entendido como alteridad comparado con el ateniense demócrata promedio. La peculiaridad llamativa de Sócrates, así como su inusual fidelidad a lo justo en un contexto de creciente quebrantamiento moral lo convertía en ese extraño o alienado que incomodaba con su buen ejemplo y su rol de *parrhasiastés*⁴³. Por todo lo dicho, sostengo que la enseñanza de la ética debe buscar equilibrar los contenidos sustantivos que ofrece con el fomento de un ejercicio crítico que permita cuestionarlos cuando «cristalizan». Mejor todavía, se debe promover una sensibilidad más abierta a la posibilidad de un yo equivocado e incompleto, pero no por ello desesperanzado.

⁴³ El que dice la verdad a una sociedad que no quiere, pero necesita oírla y reconocerla.

4. El cine como encuentro moral

El cine ha tenido siempre un compromiso moral explícito o implícito. En todo caso, parece constatarse que en el cine ha crecido recientemente el interés en el tema filosófico y ético. Hay diferentes posturas como, por ejemplo, la de Stanley Cavell, quien supone que el cine puede hacer filosofía, aunque no lo parezca a primera vista, pues incluso las comedias románticas clásicas de Hollywood implicarían cuestionamientos filosóficos. Jerry Goodenough sostiene que un *film* puede ser perfectamente una refutación del proyecto cartesiano, pero, por supuesto, «[...] no por medio de demostraciones sino mostrándonos el solipsismo en acción» (2005, p. 25)⁴⁴. Al margen del problema ontológico de si el cine es o no filosofía, o de si un *film*, en tanto tal, puede «hacer filosofía», el hecho es que la práctica cinematográfica de los autores muestra una creciente inclinación a temas filosóficos o narrativas que presionan hacia el pensar filosófico. Como ya se ha mencionado antes, es comprensible que la sensibilidad estética del siglo XX se haya visto afectada y comprometida debido a los horrores de los que ha sido testigo. La destrucción del gran relato moderno por las guerras y totalitarismos genocidas y la crítica antimetafísica impulsaron la crisis del paradigma del Ser y la representación y abrieron al cine hacia el encuentro de la imagen autónoma, desligada de la verdad única, libre para contar microrrelatos. No es extraño tampoco que tanto el cine como la ética hayan empezado a ser descritos, cada uno por su lado, como perspectivas, miradas u ópticas portadoras de su propia narrativa moral⁴⁵. En efecto, son muy frecuentes, en el cine independiente, lo que se puede denominar «historias mínimas», las cuales se refieren

⁴⁴ Desde este punto de vista, ver una película sería hacer filosofía: «Therefore watching film, engaging both perceptually and intellectually with the cinematic events in front of you, can be another way of doing philosophy» (Goodenough, 2005, p. 25).

⁴⁵ «While there is no established body of theory that might be described as “ethical gaze theory”, the idea that Ethics is an optics through which we habitually view and conceptualize is a persuasive one» (Downing & Saxton, 2010, p. 2).

precisamente a la alteridad negada por las ideologías hegemónicas y totalizantes⁴⁶. El cine contemporáneo independiente se ha encargado de hacer la tarea por nosotros, por decirlo así, pues sus cintas sorprenden al espectador, instalado en la comodidad de su ego y en la seguridad inexpugnable de sus opiniones, mostrándole alteridades que le salen al encuentro y no siempre de modo empático, comprensible ni placentero. El cine nos trae los imaginarios sociales reprimidos y excluidos o censurados. Gracias a su plasticidad y multiformidad, a sus géneros, técnicas y a su propia impureza como arte el cine se presta como vehículo idóneo de la alteridad y pluralidad largamente invisibilizada y amordazada. No es extraño ver, entonces, que se le encargue la función de *parrhesía*, es decir, el acto que es exigido en condiciones límite de daño moral y político, consistente en prestar voz a los más frágiles para denunciar el mal y declarar la verdad necesaria para restablecer la equidad y la reconciliación⁴⁷. Documentar cinematográficamente el daño social, político y moral ejercido despóticamente contra los más vulnerables es un primer paso orientado a interpelar la conciencia moral respecto sus acciones de omisión, menosprecio y aniquilación. Si bien es cierto que el mal radical producto de acciones humanas parece dejarnos sin capacidad de pensar ni hablar sobre lo atroz, también es verdad que el cineasta asume el imperativo de dar imagen, del modo más pertinente posible, a lo indecible e impresentable: una cosa es tratar de presentar el genocidio nazi con tanto realismo que desemboca en una espectacularización obscena, otra es buscar la moderación

⁴⁶ El nombre pertenece a la película dramática homónima del argentino Carlos Sorín, de 2002.

⁴⁷ Un caso muy ilustrativo es el documental BURMA VJ, con el cual un equipo de reporteros pretende mostrar la verdad al filmar la represión durante una revuelta de monjes y estudiantes contra la dictadura militar en 2007. Se buscaba una «*global dissemination of images*». Según los autores, «*The animating impetus and aesthetic commitment of the film is that these images speak for themselves, that they constitute a kind of universal language that can be understood with a minimal framing*» (Smith, 2009, p. 29).

del documental, como el *Shoah*⁴⁸ de Lanzmann, la prudencia de Resnais o, por qué no, la distancia de la comedia del *Unglorious Bastards* de Tarantino. El cine está constantemente tomando decisiones morales no las imágenes que presenta u omite sino también sobre cómo las hace aparecer en la pantalla. No es extraño que la frase popularizada por Godard («el travelling es un asunto moral»), proveniente de la discusión sobre el moralmente abyecto *track shot* de Pontecorvo en el film *Kapò*, nos apunte a la naturaleza ética del cine, en la medida en que este no puede desligarse de la problemática relación entre medios y fines: qué mostrar y cómo hacerlo.

Pero de todo aquello se trata, precisamente, en la ética en el nuevo sentido levinasiano: de dejarse interpelar por el otro que adviene (incluso como imagen cinematográfica). Solo la puesta a prueba de nuestra ética adquirida, a través de esta nueva ética del encuentro con la alteridad perturbadora, parece ser el camino para conseguir una humanidad justa que evite la recurrencia de la guerra. ¿Por qué sería así? Porque mientras reaccionemos al encuentro con ese otro intentando traducirlo, interpretarlo, doblegarlo a nuestros conceptos y normas propias, estaremos repitiendo la actitud totalitaria que niega la existencia de algo más, de otras posibilidades de ser, fuera de lo que admite nuestro sistema. Y eso, por supuesto, es injusticia y causa de la guerra.

El cine desarrolla una conciencia moral inmanente y la cultiva proyectándose hacia los espectadores. Por su parte, la ética contemporánea, en algunos de sus desarrollos, se aleja de la preocupación normativista y de los fundamentos esencialistas para perfilarse, por un lado, como interrogación y resistencia ante las ideologías éticas y los sistemas normativos positivizados y, por otro lado, como apertura a lo otro, como mirada interrogante pero también dispuesta a ser interpelada, en función de un encuentro que no busca el reduccionismo y la dominación recíproca, sino más bien la conversación y la justicia.

⁴⁸ Documental sobre el Holocausto dirigido por Claude Lanzmann en 1985.

Para ello es necesaria una respuesta hospitalaria y responsable, pero tales actitudes se van adquiriendo en virtud del «trabajo de la imagen» sobre nuestra conciencia egocentrada y pretendidamente guardiana de verdades definitivas. Ambos desarrollos finalmente convergen y así como el cine descubre su compromiso moral, la filosofía y la ética se interesan crecientemente en el cine. Downing y Saxton, en su estudio sobre cine y ética, nos dan una versión de estos desplazamientos que nos resulta útil. Por un lado, después de la Segunda guerra mundial la crítica de artes y humanidades viene dando un «giro hacia la ética» e incorpora a los filósofos cuestionadores del pensamiento tradicional. Por otra parte, la ética está «repensándose», por así decir, al punto de que puede ser descrita, en tono entre levinasiano y rortyano, «[...] como el encuentro que ocurre entre un lector o espectador y un texto o una obra de arte visual, tanto como con un código moral o político en la vida cotidiana» (2010, p. 1; la traducción es mía). Esta forma de presentar el vínculo, quizás un poco más libre con respecto a la pauta marcada por Lévinas y más inclinada a la hermenéutica o conversación en el sentido rortyano nos parece útil para el énfasis que queremos poner en algunos presupuestos que consideramos esenciales para el aprendizaje de la ética y que presentamos a modo de conclusión.

En primer lugar, recordemos nuestro presupuesto de que la ética debe ser estudiada no como mero cuerpo teórico sino en función de una buena praxis y de vivir bien. En segundo lugar, suponemos que la enseñanza de la ética no puede ser una práctica valorativamente neutra. La circularidad es parte de la cosa misma, pues quien se presenta como maestro de ética y tiene responsabilidad frente a quienes pretende educar, no puede cumplir su tarea sin un autoesclarecimiento relativo al sentido de la materia en cuestión y a sus propias convicciones morales.

¿Por qué vincular ética y cine? Porque suponemos que limitar la concepción de la primera a su aspecto de cuerpo normativo o de teoría sobre deberes corre el peligro de ideologizarla y de que el discurso moral se preste a formas de dominación. Porque la ética pierde sentido

si reflexionamos sobre el bien y no buscamos ser buenos. Parece que toda ética tiene una vocación natural de promover una agencia moral responsable. Ello requiere estar abierto a la alteridad sin someterla a la cama de Procusto de nuestras propias exigencias. Esta ética incorpora la teoría tradicional, puesto que el conocimiento de las teorías y paradigmas éticos es parte de nuestra constitución histórica, pero no puede limitarse a ello porque se vuelve estéril. La ética que proponemos no se limitaría a ser ni una formación heterónoma del educando, a quien se le impondrían comandos y reglas de los códigos normativos tradicionales, ni una historia de las teorías éticas que tendrá que memorizar. Asumimos que hay una intuición valiosa en los teóricos que describen la ética como interrogación tanto sobre el sí mismo como sobre los otros, «[...] como un proceso de formulación y autocuestionamiento que continuamente rearticula los límites, las normas, los yoés y los “otros”» (2001, p. 3).

Así pues, ver cine es aprender a pensar con imágenes sobre los problemas morales encarnados y es por ello una ocasión perfecta para el ejercicio del discernimiento moral. El encuentro intuitivo con las narrativas cinematográficas es una forma mediatizada estéticamente que tiene, gracias a ello, la ventaja de la distancia, es decir, de propiciar un encuentro con la alteridad imaginaria (la imagen-movimiento) en el que podemos aprender a ser responsables, a responder al otro más allá de los impulsos culturalmente condicionados propios de la vida cotidiana. En suma, de las sugerencias aquí reunidas concluimos que la ética haría bien en inclinarse a fomentar más una actitud de receptividad frente a las alteridades y de exposición ante la alteridad de modo que uno se deje interpelar por este, todo ello con el fin de aprender que no es una pérdida sino una ganancia el ver caer los muros que nos separan del otro y nos mantienen «en pie de guerra».

Bibliografía

- Arendt, Hannah (2010). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah (2014). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (1970). *Metafísica*. Traducción de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Introducción de Emilio Lledó y traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Badiou, Alain (1994). Peut-on parler d'un film ? En *L'Art du Cinéma* 6. <http://www.artcinema.org/article32.html>
- Badiou, Alain (2004a). Arte, matemática y filosofía. En Gerardo Yoel (comp.), *Pensar el cine (II). Cuerpo, temporalidad y nuevas tecnologías* (pp. 27-41). Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Badiou, Alain (2004b). El cine como experimentación filosófica. En Gerardo Yoel (comp.). *Pensar el cine (I). Imagen, ética y filosofía* (pp. 23-81). Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Burnyeat, Myles (1997). *Culture and Society in Plato's Republic*. https://tanerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/b/Burnyeat99.pdf
- Daney, Serge (1992). *El travelling de Kapò*. <http://cinefagos.net/paradigm/index.php/otros-textos/documentos/442-el-travelling-de-kapo> [originalmente publicado en *Trafic*, 4].
- Daney, Serge (2004). Antes y después de la imagen. En Emilio Bernini y Domin Choi (comps.), *Cine, arte del presente. Antología* (pp. 269-276). Buenos Aires: S. Arcos.
- Downing, Lisa & Libby Saxton (2010). *Film and Ethics. Foreclosed Encounters*. Nueva York: Routledge.
- Fuguet, Alberto (2012). *Cinémeta (una bitácora)*. Santiago: Alfaguara.
- Gill, Jerry H. (1977). Philosophy and Film. *Metaphilosophy*, 8(2/3), 222-231. <http://www.jstor.org/stable/24435373>
- Giusti, Miguel (2008). *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

- Goodenough, Jerry (2005). A Philosopher Goes to Cinema. En Rupert Read y Jerry Goodenough (eds.), *Film as Philosophy. Essays on Cinema after Wittgenstein and Cavell* (pp. 1-28). Nueva York: Palgrave MacMillan.
- Imbert, Gerard (2010). *Cine e imaginarios sociales. El cine posmoderno como experiencia de los límites (1990-2010)*. Madrid: Cátedra.
- James, Carrie y otros (2009). *Young People, Ethics, and the New Digital Media: A Synthesis*. Massachusetts: MIT Press. https://dmcentral.net/wp-content/uploads/files/young_people_ethics_and_new_digital_media1.pdf
- Lévinas, Emmanuel (1979). *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. La Haya: Martinus Nijhoff Publishers. <http://lust-for-life.org/Lust-For-Life/TotalityAndInfinity/TotalityAndInfinity.pdf>
- Livingstone, Paisley & Carl Platinga (eds.) (2009). *The Routledge Companion to Philosophy and Film*. Londres: Routledge.
- Morrissey & Johnny Marr (1986). *Panic* [single]. Londres: Rough Trade Records.
- Ott Marshall, Ellen (2003). Making the Most of a Good Story: Effective Use of Film as a Teaching Resource for Ethics. *Teaching Theology and Religion*, 6(3), 93-98.
- Platón (1998a). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.
- Platón (1998b). *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Traducción de María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos.
- Platón (2000). *República*. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Alianza.
- Platón (2010). *Menéxeno*. En *Diálogos II. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. Madrid: Gredos.
- Rivette, Jacques (1961). De la abyección. *Cahiers du Cinéma*, 120, 54-55. <https://lenguajecinematografico.files.wordpress.com/2013/04/de-la-abyeccion-rivette.pdf>
- Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

- Smith, James K.A. (2009). Fearless Speech, Courageous Eyes: A Theological Engagement with Freedom of Expression. *The Other Journal*, 20, 29. <http://theotherjournal.com/2009/11/20/fearless-speech-courageous-eyes-a-theological-engagement-with-freedom-of-expression/>
- Teays, Wanda (2012). *Seeing the Light: Exploring Ethics through Movies*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Vernant, Jean-Pierre (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Paidós.
- Vertov, Dziga (1974). *Cine-Ojo. Textos y manifestos*. Caracas: Fundamentos.
- Wollen, Peter (2001). Un abecedario del cine. *New Left Review*, 12, 101-117. <http://newleftreview.es/authors/peter-wollen>

La transdisciplinariedad como método de investigación en el pensamiento filosófico natural en el virreinato peruano

Roberto Katayama

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas

Este artículo propone un método de investigación transdisciplinario como una estrategia óptima de acercamiento a los textos de filosofía natural producidos en el virreinato peruano, pues este método no solo permite comprender en su real contexto las categorías filosófico-naturales estructurales de dichos discursos, sino que también posibilita encontrar conexiones intercategoriales e interdisciplinarias que de otra manera quedarían soslayadas.

Para demostrar lo anterior se presentan las tesis tradicionales sobre el pensamiento filosófico natural del virreinato peruano sostenidas desde Barreda y Laos hasta Rivara de Tuesta, pasando por Salazar Bondy, para luego comparar dichos hallazgos clásicos con los de las pesquisas investigativas aplicando el método que proponemos.

Como ilustración del método y su aplicación, se estudian tópicos de filosofía natural relativos a la astronomía y la física, tomando como casos emblemáticos las obras de Francisco Ruiz Lozano, Joseph Eusebio de Llano y Zapata, y Pedro de Peralta Barnuevo (astronomía), así como Juan Rer, Cosme Bueno y Nicolás Fernández de Piérola (física).

Finalmente estudiaré a Nicolás Fernández de Piérola, un científico peruano hasta ahora ignorado por el canon oficial, pero que, considero, es uno de los precursores en la introducción de la geología moderna (científica) en el Perú.

1

Por el lado astronómico, Francisco Ruiz Lozano, Joseph Eusebio de Llano y Zapata, y Pedro de Peralta Barnuevo Rocha Benavides son considerados tradicionalmente, por los historiadores de las ideas filosóficas en el Perú, como eximios exponentes de las ideas científicas modernas en el virreinato peruano. Ruiz Lozano es considerado como el introductor de las ideas astronómicas keplerianas y un gran crítico del geocentrismo, y Llano y Zapata, como un autodidacta seguidor del copernicanismo.

Por otro lado, Juan Rer y Cosme Bueno son considerados como los precursores de la modernización de la física en el Perú (Salazar Bondy, 1967, pp. 20-32).

Finalmente, en las historias tradicionales sobre las ideas filosóficas en el virreinato peruano Nicolás Fernández de Piérola es ignorado.

Pero, ¿cómo es que se fue construyendo esta tradición historiográfica que ahora intentaré develar y reemplazar por una nueva interpretación de nuestra historia intelectual?

Una larga tradición, que surgiría con Felipe Barreda y Laos a inicios del siglo XX (1964) y que, pasando por Augusto Salazar Bondy (1967), llegaría hasta el siglo XXI con María Luisa Rivara de Tuesta (2000) y sus discípulos, consideran a los mencionados autores no solo como los introductores de la filosofía y ciencias modernas en el virreinato peruano sino, además, como poco menos que héroes científicos ilustrados que combatían las tinieblas de la escolástica.

No obstante lo anterior, en este artículo demostraré que una profundización en los textos de estos pensadores (no solo desde el punto

de la historia de las ideas filosóficas sino de manera transdisciplinaria, cruzando sus textos con temas de historia, astronomía y física, así como relacionándolos con el debate europeo de la época) posibilitará que surja una concepción distinta a la tradicional y se comprenda el modo sui géneris en que se dan tanto la modernidad filosófica como la ciencia moderna en el virreinato del Perú.

Este nuevo acercamiento permitirá, como sostiene Edmund Husserl, el redescubrimiento de nuestra tradición y cómo es que nuestros conceptos de ciencia contemporáneos se protofijaron. O, como sostenía Martin Heidegger, posibilitará un acercamiento al ente de tal modo que este se nos des-vele y des-cubra.

El acercamiento propuesto trasciende así la concepción tradicional que considera que la única diferencia sustancial entre la modernidad y ciencia europea y sus equivalentes virreinales peruanos era solo un significativo atraso cronológico. Para ello debemos hacer dos operaciones simultáneamente: primero, evidenciar que el paradigma desde el cual se ha estado interpretando nuestro pensamiento filosófico es incorrecto y, segundo, volver nuevamente a las fuentes aplicando una metodología transdisciplinaria. Iniciemos con Ruiz Lozano y su *Tratado de Cometas*.

2

Ruiz Lozano nos narra que en 1572 apareció una nueva estrella en la constelación de Casiopea, a la que los astrónomos actuales han identificado como una nova. Esta estrella permaneció hasta principios de 1574. Al intentarse medir su paralaje —con el objetivo de saber la distancia de ella con respecto a la Tierra—¹ no se pudo. Luego, el astrónomo danés, Tycho Brahe, determinó que debería estar muchísimo más allá

¹ El paralaje es el desplazamiento aparente de la posición de ocupa un objeto en los cielos cuando se le contempla desde dos posiciones diferentes desde la Tierra. A mayor distancia de la Tierra menor será el paralaje y a la inversa, a menor distancia de la Tierra mayor será este.

de la esfera de los planetas, tanto, que su paralaje era imperceptible (como el de las estrellas fijas). Esto iba en contra de la doctrina, de vieja raigambre aristotélica, de que los cielos son necesariamente incorruptibles y que el cambio se da únicamente en la esfera de lo sublunar (Crombie, 1987, p. 162 y Taylor, 1945, p. 139).

Tres años después, en 1577, apareció un cometa que, cuando Tycho Brahe calculó su paralaje, este mostró que se hallaba más allá del mundo sublunar. Al seguir su órbita, Brahe pudo comprobar que debió de haber pasado a través de las supuestas esferas celestes (Abetti, 1966, pp. 107-108). Este dato es importante ya que supuestamente, como dijimos, estas esferas debían ser materiales y no solo imaginario; por tanto, o bien eran impenetrables o, como ya habían sido traspasadas, debían de haberse roto, con lo cual las órbitas planetarias se habrían de desbocar, cosa que no sucedió. La única conclusión posible era que no existían estas esferas cristalinas.

Por otro lado, el perfeccionamiento del telescopio por parte de Galileo le permitió al mismo observar más detenidamente los astros, hecho que redundó en que estableciera las manchas solares y los cráteres, o mares, lunares, aparte de las fases de Venus y los satélites de Júpiter (Galileo, 1984a).

De este modo, más pruebas abundaban en contra de la tesis peripatética de la pureza e incorruptibilidad de los cielos que cuestionaban incluso la propia división del cosmos entre Mundo Sublunar y Mundo Supralunar.

A Ruiz Lozano ninguno de estos hechos le eran desconocidos. Así, demuestra tener conocimiento de la existencia de los mares lunares y las manchas solares:

[...] determinê facar a la luz en este tratado las ideas de los antiguos Astronomos, a quienes fijgo en parte, conformandome en lo demas con la doctrina notoriamente quilatada de los modernos, gigantes herculeos; que con nouedad la defienden, fiendo linfces celestes (que no contentos de auer descubierto la irregularidad, oquedades,

montes, mares, arrecifes, y felbas, que el curso de la Luna contiene) atalayaron las manchas; y lunares, que fe ven, y rodean el cuerpo del Sol, al modo de las ifletas, que ay en él (1664, pp. 1-2).

Está también sumamente bien informado acerca de la labor astronómica de Tycho Brahe y su determinación de los sucesos narrados, lo que permite a Ruiz distinguir entre «cometa» y «nova»: «La nova de 1572. Es muy celebre, porque su duracion de dos años, y eftraña apariencia admirô a los Afronomos, y dio materia, para que como prodigiofo la celebraffen [...]» (p. 14). Mientras que por otro lado también nos habla de «cometa»: «[...] la obfervacion del Cometa del año de 1577. Que Tycho Brahe Hercules defta ciencia hizo [...]» (p. 10).

Por lo demás, los propios cálculos de Ruiz Lozano han establecido que al cometa estudiado corresponde la ubicación supralunar (pp. 2-3).

Hagamos acá una pausa reflexiva. Consideremos que Ruiz Lozano se está enfrentando en realidad a uno de los mayores y más acuciantes problemas que tuvieron que hacer frente las grandes mentes científicas europeas de inicios de la época moderna. Frente al desmoronamiento del viejo paradigma aristotélico-ptolemaico se inició una profunda crítica ontológica que culminará en una nueva visión del mundo. Simultáneamente se vieron forzados a inventar una nueva ciencia que pudiera explicar de manera satisfactoria los nuevos fenómenos que surgían: la física clásica.

El hecho de que Ruiz Lozano postule la existencia de cometas y novas más allá del mundo supralunar, que rechace las esferas cristalinas medievales, que cite a autores como Galileo, etcétera, llevó, en su momento, a estudiosos como Barreda y Laos o María Luisa Rivara de Tuesta a sostener que Francisco Ruiz Lozano era un defensor del heliocentrismo y, por ende, un pensador que propugnaba una filosofía natural moderna de inspiración kepleriano-galileana.

Sin embargo, si nos centramos no solo en los aspectos de filosofía natural literales en el texto, sino que de manera interdisciplinar cruzamos los argumentos de Ruiz Lozano con la historia de la astronomía

y de la ciencia en general, así como con los discursos producidos en el propio debate europeo, los hallazgos a los que llegaremos serán muy distintos. Pasemos, pues, a ello.

En su intento por explicar el origen de los cometas, Ruiz Lozano se remite a la teoría de las cuatro causas (material, formal, eficiente y final), que se remite, en último análisis, a la filosofía aristotélica (*Metafísica*, 983a).

Esta teoría explicativa tetracausal es empleada también por Aristóteles en su *Física*. Nuevamente salta a la luz el espíritu aristotélico y, en general, el físico clásico de Ruiz Lozano. Con respecto a la causa material sostiene:

[...] la materia del cometa es vnos atomos, chifpas; y cuerpefillos vagos, y ambulones, con que fu naturaleza tieron inquietud, o parte de mouimiento caftizo. Eftos vnidos, y conferuados de sus eficientes, fe denfifican, y difponen a la recepcion de la iluminacion del Sol. Antes, aunque eran materia difpuefta, no eran capaces de efta iluminacion; pero ya denfificados, fi [...] (1664, p. 18).

En lo relativo a la causa eficiente de los cometas arguye:

[...] la caufa eficiente de los Cometas, con alguna mas extenfion digo que es el mismo cielo, y fus Astros, que afrentados con sus aspectos, y radiaciones, fon los que inflaman, o iluminan efta conjenie de materia celefte [...] en todo el Teatro de la Natura no hay otro eficiente mas activo que el cielo [...] digo, figuiendo al M.R.P.M. Fr. Diego Rodriguez mi maestro, que las caufas eficientes de los cometas fon dos. *La primera como principaliffima es Dios, que es el eficiente fupremo que las cria [...] la fegunda fon los cielos que obran como infrumentos naturales [...] (1664, pp. 18-19; las cursivas son mías).*

En cuanto a la causa formal nos dice: «[...] la forma que naturalmente aparecen, es la esférica, y la aparienfia de sus colas es accidente particular» (p. 8).

Respecto a la causa final nos dice: «Dios nuestro señor por su altísima providencia, valiendoffe dellos, como por causas segundas, los cria, manifiesta, y destina en quanto al fin, para auifarnos especialmente, como por feñas, de su deuina justifa, y significarnos la alteracion, y mudanças de las cosas públicas [...]» (p. 22).

Podemos concluir esta parte sugiriendo que las críticas de Francisco Ruiz Lozano a las versiones tradicionales tanto de la naturaleza del cosmos como de los cometas no implican necesariamente una adhesión a la astronomía moderna de Copérnico, Galileo y Kepler.

Tycho Brahe nunca aceptó el sistema geocéntrico de Copérnico, si bien tampoco estaba del todo de acuerdo con el sistema de Ptolomeo (por las grandes imprecisiones que, para la época, eran ya obvias), de este modo postuló un sistema alternativo a los dos mencionados. El sistema de tiónico sostenía que los cinco planetas entonces conocidos giraban alrededor del Sol (como en el sistema de Copérnico); sin embargo, este giraba alrededor de la Tierra, completando un círculo completo una vez al año. La esfera de las estrellas giraba una vez al día alrededor de la Tierra inmóvil.

Hay dos pasajes decisivos que nos han permitido establecer textualmente que el sistema del mundo que Francisco Ruiz Lozano está manejando es el de Tycho Brahe.

En el primero de ellos sostiene que los planetas describen órbitas que los alejan o acercan del centro de la Tierra: «Sea la primera mudança de los Abfides de los Planetas, que fe mudan segun la fuceffion de Signos, mediante la velocidad, o tardança del movimiento, haziendo tranfitos de unos lugares en otros; donde vnas vezes eftan altiffimos y apartados del centro de la Tierra, y otras muy cercanos a ellas en diferentes Signos de Zodiaco» (p. 14).

En el segundo de los mencionados pasajes se sostiene que todos los planetas (no menciona a la Tierra, por lo que se puede inferir que no la considera «planeta») están ligados al Sol y se mueven respecto a este: «[...] la mudança de la eccentricidad del Sol, a quien no fola la Venus,

y Mercurio, cuyos medios movimientos son los mismos que el del Sol, sino los demás Planetas Saturno, Júpiter, Marte, y Luna muda todos al mismo punto sus eccentricidades; porque en buena Theorica de Orbibus están ligados al Sol de fuerte que a su respecto solo se mueven» (p. 16).

Como ya hemos mostrado, Ruiz Lozano es un partidario del geocentrismo. No obstante, por lo que hemos visto, el geocentrismo adoptado por él no es el aristotélico-ptolemaico sino el braheano, pues solo en este sistema los planetas giran alrededor del Sol y este alrededor de la Tierra.

Pasemos ahora al caso de Llano y Zapata.

Llano y Zapata, en una obra suya sobre los cometas, inicia su reflexión ontológica sobre ellos presentándonos la tesis clásica: aquella que, suponiendo la ordenación jerárquica del cosmos en Mundo Sublunar y Mundo Supralunar, atribuía a los cometas una procedencia sublunar².

Sin embargo, a lo largo de las centurias se habían ido acumulando una gran cantidad de anomalías; eventos o sucesos astronómicos que por más que quisieran ser referidos al Mundo Sublunar se resistían a ello. Estas anomalías (sobre todo la aparición de cometas) eran conocidas y aceptadas por Llano: «Todos los cometas, que hafta estos últimos siglos se han visto, no han sido sublunares, sino muchos supralunares, observados de los más Doctos Mathematicos, a quienes no dar crédito, dice el P. Efcoto, sería un conocido absurdo. Porque lo persuaden con irrefragables razones, y argumentos deducidos de la Paralaxe de ellos» (1743, p. D3).

De citas como estas, por ejemplo, los ya referidos Barreda y Laos o Rivara de Tuesta infieren que Llano se adscribía a las modernas tesis heliocéntricas. Veremos que no es así.

² El texto que analizaremos se titula *Resolución Físico-Matemática. Sobre la formación de los cometas, y efectos que causan sus impresiones* y se encuentra dentro de una colección de escritos de juventud conocida con el nombre genérico de *Obras varias*, que comprende una serie de textos escritos y publicados por Llano y Zapata en Lima entre los años 1743 y 1748. El texto que analizamos es de 1743.

En relación al sistema del mundo que seguiría Llano y Zapata, la primera pista que seguimos fue un párrafo en el que se habla de dos tipos de astros o estrellas; las fijas y las errantes o planetas: «Las eftrellas fon de dos maneras Planetas, y Fixas. Lllamanfe unas Fixas, que fon las que ocupan la fuperior parte del Cielo, y en fu movimiento dexan fiempre entresì iguales efpacios de diftancia. Planetas, ò Errantes Eftrellas fe llaman otras [...] porque aunque guarden la razon cierta de los movimientos, no fe mueven con mas libertad, y en el Cielo yà aparecen en uno; yà en otro lugar» (p. F1).

En otro pasaje de su texto, al intentar demostrar que los cometas no son agregados de estrellas errantes o planetas (esto es, producto de conjunciones planetarias) sostiene lo siguiente: «Los Planetas hablando comunmente tienen su curfo entro del Zodiaco, y allí exercitán fus conjunciones, oposiciones, y demàs effectos. Los Cometas fe dexan ordinariamente ver fuera de èl. La conjuncion de los Planetas no dura mucho, como fe ven en la del Sol, y Luna: los Cometas fuelen durar algunos mefes [...]» (p. E1).

En este último párrafo se hace inequívoca la consideración del Sol y de la Luna como unos planetas más. Y si además solo hay estrellas fijas y planetas, y estos últimos cambian de posición con respecto a la Tierra, entonces los planetas (incluido el Sol) deben girar alrededor de la Tierra, ya que esta es tomada como punto de referencia fijo respecto a estos astros.

Si nuestra interpretación es correcta, con ello no solo descartaríamos el que Llano sea partidario del heliocentrismo, sino que además sería un seguidor del geocentrismo de Ptolomeo.

Pasemos ahora a Pedro de Peralta Barnuevo.

Peralta, al igual que Ruiz Lozano, estaba al tanto de los últimos descubrimientos astronómicos; como el de los satélites de Júpiter y Saturno, y llegó a sostener «que todas hacen el numero de cinco» (1732, p. 352).

Dentro de los fenómenos celestes, el de los cometas llamó mucho la atención de Peralta. Para él los cometas ni se crean ni se destruyen, sino que serían una suerte de astros que cada cierto tiempo se acercan a nosotros y luego siguen su curso; en otras palabras, los cometas serían planetas de órbitas gigantescas. En el canto sexto, octava XCVI, del tomo II de su *Lima fundada* pueden leerse los siguientes versos:

En el Cielo Phenòmeno aparece,
 Que periodicos prefta lucimientos,
 De donde juzgaran, fer los Cometas,
 No vagas Luzes ya, reales Planetas (1732, p. 385).

Inicialmente uno podría pensar que Peralta está influido por Newton, quien también sostuvo que los cometas eran planetas de órbitas gigantescas: «Si no me engaño, son una especie de planetas y retornan en órbita con un movimiento perpetuo» (2011, p. 729).

Por otro lado, podría dar la impresión de que Peralta, como todo poeta, utiliza indistintamente los vocablos en aras de mantener la métrica y la rima.

Sin embargo, lo anterior queda fuera de lugar cuando se revisan las notas explicativas que Peralta adjuntó en la publicación de los versos acabados de citar. Allí no solo se acepta explícitamente que los cometas serían planetas, sino que además se nos explica el porqué. Peralta piensa que como los cometas aparecen periódicamente y estos periodos son más o menos exactos (como, por ejemplo, el del cometa Halley), ellos deben de ser planetas de órbitas gigantescas, tan grandes, que sus revoluciones no toman años sino décadas: «De la repeticion de eftos Cometas han inferido fer verdaderos Planetas, que por la enormidad de fus Orbitas folo fe hazen vifibles fu Perigeo, ò cerca de la Tierra» (Peralta, 1732, p. 385).

Por otro lado, no puede adscribirse al sistema heliocéntrico de Newton pues el propio Peralta, en un pasaje de la ya citada *Lima fundada*, escribe: «Vifte la Tierra, centro de hermosuras» (p. 349). Con lo que se nos revela como un seguidor del geocentrismo.

Esta tesis geocéntrica será repetida algunos años después, cuando, *ad portas* de la muerte, escribirá: «Todo Paffa, y todo fe remuda: hafta el efrago muere, y hafta el acabar tambien acaba. Hafta la permanencia de los mármoles, y la conftancia de los Montes no fon mas que bayben mas lento; y una ruina mas callada. Hasta la mifma Tierra, que es todo lo inmovil que tiene el Univerfo [...]» (1743, s.p.).

Con esto Peralta nos está diciendo que considera que la Tierra está en el centro del Universo, como sostuvo en *Lima fundada*, y no lo está diciendo, además, de manera alegórica sino literal. Aparte de ello, la Tierra permanece inmóvil. Así pues, el sistema astronómico al que se adheriría nuestro autor sería el geocéntrico y no el heliocéntrico. Esto queda confirmado por una afirmación de Peralta del año de 1734, dos años después de publicada *Lima fundada*: «Pafsé à fu Tribunal quando vi, que llegaba el Sol, feguido de todos los demàs Planetas [...]» (1734, s.p.).

Establecida la filiación geocéntrica de Peralta, queda aún por establecer a cuál de los dos grandes sistemas geocéntricos del Universo, el del astrónomo alejandrino Claudio Tolomeo o el del noble danés Tycho Brahe, estaría siguiendo.

Los siguientes pasajes nos dan la clave del asunto. En el primero de estos se sostiene que la esfera del Sol es menor que las de Júpiter y Saturno: «Llamanfe eftos Aspectos magnos, por fer de Planetas mayores, y fuperiores al Sol, y muy tardos en fu movimiento [...]» (1742, s.p.).

Un segundo pasaje, que ahora citaremos, nos orienta mejor. En este Peralta sostiene que la Tierra no es el centro de las órbitas planetarias: «Los Circulos ù Orbitas, que forman con su movimiento proprio los Planetas, no tienen por centro à la Tierra; y afsí fe llaman Excentricas [...]» (1734, pp. 351-352).

¿En cuál de los dos sistemas geocéntricos puede la Tierra ser el centro del universo, pero no necesariamente al mismo tiempo de las órbitas planetarias? ¿En qué sistema geocéntrico es el Sol el centro de las órbitas planetarias?

De los dos sistemas geocéntricos existentes, esto solo sucede en el sistema tiónico, ya que en este el centro de las órbitas planetarias es el propio Sol, el cual giraría alrededor de la Tierra. Peralta sería, pues, un seguidor de Tycho Brahe.

Dejemos la astronomía y vayamos a la física. Pasemos a Juan Rer y su estudio de la naturaleza física del fuego.

El «fuego» es estudiado por Juan Rer en un texto titulado «Experiencias Physico-Mathematicas á cerca de la Naturaleza, y operaciones de el Fuego». Y publicado en la parte final del ejemplar de *El conocimiento de los tiempos* escrito a fines de 1751 y correspondiente al año 1752³.

En su estudio, Rer sostiene que hay dos tipos diferentes de fuego, el cósmico y el terreno:

[...] y di sin querer, como en región inmediata en la de el Fuego, donde quedé aprisionado con grillos de luz, ni creo de ferá fácil salir fasta otro año de ella. Detenido, y aun divertido en observar los varios, y diverfos phenomenos, que este fupremo elemento caufa en los cuerpos á él inferiores, y contemplar las bellas qulidades de fu índole, la virtud y eficacia de fu genio activo, y nada apagado, los muchos empleos, en que le há hecho trabajar á fu arbitrio la induftria del hombre, y acomodarfe al temple ya útil, ya curiofo: ya liberal, ya mechanic, ya ferio, y áls vezes feftivo de los mortales.

No difputaré aquí la exiftencia de la Efphera del fuego, que deixo con buena Philosophia fentada en fu posibilidad, y colocan los Sabios fobre la región del ayre: l que fi bien hafta ora, no llegaron á ver, por lo limitado de fu actividad, los ojos del cuerpo, penetrarla empero, con los rayos, de fu luz la defpierta vift de la razón (1751, s.p.).

³ Estos textos científicos, por su característica de texto climatológico y predictivo de los fenómenos de dicho tipo durante todo el año, se escribían a fines del año anterior para poder ser repartidos y vendidos desde inicios del nuevo año.

En ello, pues, Rer se nos muestra seguidor de la física y cosmologías aristotélicas, ya que el Estagirita sostuvo lo mismo que Rer: «[...] lo que rodea a la tierra está ordenado de la siguiente manera: en primer término, bajo el movimiento circular está lo que llamamos “fuego” [...] esto que hemos llamado “fuego” está extendido como una reserva ígnea en el extremo de la esfera que rodea a la tierra [...]» (*Los meteorológicos*, 341b).

Rer sostiene que en su estudio se va a centrar únicamente en el fuego terrenal:

De este fuego, que vemos, y traemos entre manos, de que nos fervimos para nuestra comodidad, y varios vfos de la vida, fea, ó no fea de diversa especie. Que el ethereo, quiero oyr tratar, y poner á los ojos varios y diversos oficios, en que le he hecho afanar por muchas, y repetidas experiencias tanto Physicas, como Mathematicas, la indutrioza aplicación de algunos curiosos indagadores de la naturaleza [...] (1751, s.p.).

Con ello nos dice que únicamente se ocupará del Mundo Sublunar, esto es, su investigación se enmarca en lo que se denominaba en aquella época «filosofía natural» y que ahora es, por un lado, la física y, por el otro, la química. En cambio, si hubiera hablado del otro fuego (la esfera de fuego situada en los límites del Mundo Sublunar), su investigación habría tratado de meteorología, como ya señalara Aristóteles: «[...] los antiguos llamaban «meteorología»; esto es; todo cuanto acontece por naturaleza [...] sobre la Vía Láctea, los cometas y las apariciones envueltas en fuego y en movimiento» (*Los meteorológicos*, 338b).

Justamente por presuponer la división del cosmos en Mundo Sublunar y Mundo Supralunar, Rer se adscribe a la tesis clásica de los lugares naturales: «[...] pues como los cuerpos graves tiran con precipitada celeridad hacia abajo por buscar su centro en el de la tierra, así vemos, que la llama se remonta con igual, y aun mayor prefeza hacia arriba por tener allí el fuego» (1751, s.p.).

Lo interesante es que Rer, al preguntarse por la naturaleza del fuego, sostiene que este es una entidad propia, es un elemento y que además poseería masa. Para ello cita observaciones modernas (contemporáneas a él) que han demostrado que algunos cuerpos, luego de haber combustionado, pesan más de lo que pesaban al inicio: «Se tiene por experiencia, que el fuego fe introduce en algunos cuerpos, que despues de quemados, ó reducidos á ceniza pefan mas, que antes de quemar; por efta razon los modernos Philosophos atribuyen al Fuego fu grave-dad, ó peffadez, como la tiene el agua, y el ayre» (1751, s.p.).

Rer no se adscribe, como era de esperarse, a la teoría del Flogisto, postulada, desarrollada y defendida por científicos como Johann Joachim Becher (1635-1682) y Georg Ernst Stahl (1659-1734) y que se encontraba perfectamente vigente para la época en que escribe.

Dicha teoría sostenía que «los metales estaban compuestos de cal (lo que hoy llamaríamos «óxido») más una sustancia misteriosa llamada flogisto. Al calentar un metal, escapaba el flogisto y dejaba tras de sí la cal» (Asimov, 1993, p. 49).

Esta teoría fue recién refutada por Lavoisier, en 1772, merced a varios experimentos demostró que en un ambiente cerrado el metal combustionado ni gana ni pierde peso, pero que, al dejar entrar aire, las cenizas ganan peso. Con el tiempo esto llevaría, por un lado, al descubrimiento del papel del oxígeno en la combustión, por otro lado, permitiría formular la llamada «ley de la conservación de la materia» (que con Einstein mutará a la «ley de la conservación de la energía»).

Para Rer (quien escribe antes que Lavoisier), más bien la ganancia de peso por parte de los objetos combustionados en condiciones normales se debe a que estos han ganado partículas de fuego. Con ello contradice la teoría vigente el Europa; la teoría del flogisto.

Pero ¿cuál sería el fundamento físico de estas tesis? Pues, al estudiar la naturaleza del fuego, Rer, quien cita una serie de casos en que este se produce por la fricción, sostiene que ello pone en evidencia que en estos existen, como elemento constitutivo, minúsculos corpúsculos

de fuego: «De estos Phenomenos infieren los corpusculares que el fuego está escondido en todas las cosas, en unas hay más, en otras menos, que con el movimiento proporcionado se descubre» (1751, s.p.).

Por otro lado, a diferencia de lo que sostendrá Lavoisier sobre el papel del oxígeno en la combustión, Rer destaca la necesidad del aire (considerado como un elemento simple) en la combustión: «[...] el fuego fuera de su alimento ordinario (como son los aceites, grasas, refinadas, y otros conocidos) necesita del aire libre, que sucesivamente le comunica sus partículas, ó átomos para su conservación» (1751, s.p.).

Aparentemente Rer se adscribiría en una vieja tradición química denominada «corpuscularismo». ¿Qué sostenía, en esencia, dicha tradición? Para ello debemos profundizar en la historia de la química.

Debemos decir que existían por aquella época diferentes corpuscularismos como el de Francis Bacon, el de René Descartes, el de John Locke, el de Robert Boyle, etcétera. De manera general, el corpuscularismo sostiene que la realidad está compuesta de unidades mínimas llamadas «corpúsculos» que hacen un *plenum* o realidad en donde el vacío, o la nada, no existe; en ese sentido, es hasta cierto punto opuesto a la teoría atómica moderna que aceptará la existencia de un vacío relativo.

Para Rer, los corpúsculos o compuestos fundamentales de lo existente serían los cuatro elementos tradicionales aristotélicos: tierra, aire, fuego y agua, los que ya han sido mencionados en las citas que figuran más arriba. Los que son concebidos como partículas mínimas e indivisibles, son para él, literalmente átomos: «[...] el fuego fuera de su alimento ordinario (como son los aceites, grasas, refinadas y otros conocidos) necesita del aire libre, que sucesivamente le comunica sus partículas, ó átomo para su conservación» (1751, s.p.).

El conocimiento de nuevos fenómenos observados y divulgados por científicos europeos, aunado a su corpuscularismo, lo lleva a criticar a Aristóteles y sus seguidores, a quienes llama «peripatéticos»: «Según los Peripatéticos, el fuego junta las partes homogéneas, o especie; y aparta las heterogéneas, que son de otra especie. Pero esto no sucede siempre,

vemos, que el fuego incorpora la cera con el febo, con la brea, y refina. Y los metales de diferentes especies los vne y hafe vn cuerpo compuefto» (1751, s.p.)⁴.

Esto se explica, en la mente de Rer, por lo ya mencionado anteriormente, los cuatro elementos están presentes en mayor o menor medida en todo lo existente.

Vemos así que en Rer, ante el peso de la evidencia observacional, las tesis clásicas se modifican o incluso rechazan, pero la esencia ontológica de estas (geocentrismo, lugares naturales, los cuatro elementos fundamentales y la división del cosmos en sublunar o cambiante y supralunar o eterno) se mantienen optándose por un corpuscularismo cualitativo y no, como en la física y químicas modernas, cuantitativo y matematizado. Es esta visión mecanicista y altamente matematizada la que se impondrá con la modernidad. Tal y como lo expresara Galileo:

La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculo y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto (1984b, p. 61).

Estudemos ahora a Cosme Bueno y sus tesis sobre la naturaleza física del «aire».

El aire es estudiado por este autor en un texto titulado «Dissertacion physico experimental fobre la naturaleza del ayre, y fus propiedades». Se encuentra publicado en la parte final del ejemplar de *El conocimiento de los tiempos*, escrito a fines de 1757 y correspondiente al año de 1758.

Cosme Bueno asume que el aire es una sustancia material, aunque imperceptible, lo que hace que su conocimiento (y estudio) sea más

⁴ Son estos tipos de críticas las que llevaron a autores como Rivara de Tuesta a sostener que Rer, por el solo hecho de criticar a Aristóteles, era un abanderado de la modernidad.

difícil que el de los otros entes materiales: «Es el Ayre una Sufancia material, como lo prueban fu extensión, fu divisibilidd, fu refiftencia, y ls demás propiedades [...] por no fugetarse [...] á los sentidos, es mas difícil fu conocimiento» (1757, s.p.).

Esta concepción sustancialista del aire lo lleva a considerarlo un elemento y no un compuesto o derivado:

Algunos Physicos, como Oton Guerike, Roberto Boile [...] han pensado que el Ayre pudiera no fer otra cofa que una mezcla de las mas fútiles partículas que fe exhalan de todos los cuerpos [...]. Pero fuera de que efa opinión no es fundada fobre prueba alguna, tiene el Ayre unas propiedades tan confntantes, y unos caractéres tan inal-terables [...] que es mas ntural pensar que el Ayre es una fufancia particular de una naturaleza confntte [...] (1757, s.p.).

¿A qué se debe que Bueno rechace las tesis de científicos como Boyle? Pensamos que la causa es doble; por un lado, que por aquella época aún no se había probado ni experimental ni observacionalmente la composición química del aire, pues esto lo hará recién público Lavoisier en un artículo de 1786 (Asimov, 1993, p. 51). Por otro lado, la interpretación de Boyle, pero sobre todo la de Lavoisier, es cuantitativa y atomista, mientras que el compromiso ontológico de Bueno (discípulo de Rer) es esencialmente corpuscularista y cualitativo: «Pueden concebirse las partes intégrante de Ayre como unos pequeños muelles de figura efpirl, y fu mafa como una porción de Algodón, ó de Lana carda, que fe reduce á menor volumen comprimiéndola, y en foltandola vuelve ´ponerfe en fu primer eftado. Efta hypotefi, que eftá generalmente recibida, la prefiero á qualquiera otra [...]» (1757, s.p.).

Bueno, al igual que Rer, se adscribe a la teoría corpuscularista al sostener que el aire es un compuesto de corpúsculos: «Efte Ayre cargado afsi de efa innumerable multitud de corpúsculos, y dotado de las propiedades que hemos vifto, es el que nos prefenta la Naturaleza defde el infntte de nueftro nacimiento, para la confervacion de nuefta vida» (1757, s.p.).

3

Finalmente, pasemos al estudio de Nicolás Fernández de Piérola, quien junto con Gabriel Moreno y Gregorio Paredes serán los verdaderos precursores de la introducción de las ideas científicas moderno-europeas. Paradójicamente estos autores, en especial el primero, son ignorados por el canon oficial.

La «tierra» es estudiada con bastante detalle por Nicolás Fernández de Piérola en *Memorial de ciencias naturales y de industria nacional y extranjera*. En esta obra, Fernández concibe a la tierra ya no como un elemento sino, más bien, en términos estrictamente geológicos y directamente relacionada con la labor minera. Este hecho que indica que se ha llevado a cabo, entre Cosme Bueno y él, en unos treinta años aproximadamente, el cambio del paradigma clásico al paradigma moderno en física.

El trabajo de Fernández de Piérola, sin embargo, no es pionero, pues hay una obra publicada en el último año del virreinato peruano que desarrolla este concepto moderno de tierra bajo los mismos supuestos que el suyo. Nos referimos a Gregorio Paredes y su ensayo sobre la tierra publicado en el *Almanaque peruano y guía de forasteros para el año de 1821*, escrito a fines de 1820.

En él, Paredes pretende dar continuidad a su estudio sosteniendo que culmina una serie de tres estudios previos sobre el fuego, el aire y el agua. Sin embargo, señala erróneamente que los tres fueron escritos por Cosme Bueno, cuando en realidad solo los dos últimos lo fueron: «[...] siguiendo las huellas [...] en sus disertaciones sobre el fuego, el ayre y el agua, darémos una ojeada sobre la tierra» (1820, s.p.).

No obstante, la tierra a la que se refiere Paredes ya no es el elemento natural que concibieron Rer y Bueno (y mucho antes que ellos Aristóteles), sino una rama de la moderna ciencia de la geología: «la constitución del globo terrestre, materia del ramo conocido con el nombre de geología» (1820, s.p.).

¿Qué sucedió entre Cosme Bueno y Gregorio Paredes que explique este cambio de perspectiva?

Muy sencillo. En esos aproximadamente veinte años que separan a un autor de otro se desencadenó, en el pensamiento científico virreinal peruano, la revolución científica moderna, cuyo punto de inflexión, si bien insinuado por cierto eclecticismo en Cosme Bueno, va a tener como figura central a Gabriel Moreno, discípulo de Cosme Bueno y maestro de Gregorio Paredes.

Así, en el ejemplar de *Almanaque peruano y guía de forasteros*, publicado a fines de 1799 (en este año se produce el cambio de nombre de *El conocimiento...*, al que estamos indicando) y correspondiente al año de 1800, sostendrá que respecto a la astronomía, en los dos últimos siglos, se ha llevado a cabo una revolución que ha culminado con la gravitación universal de Newton: «En los dos últimos siglos, en que han sido tan rápidos sus progresos, debidos á la exactitud de las observaciones y aplicación de las fuerzas de Neuton á las leyes de Keplero» (Moreno, 1799, s.p.).

La relevancia del sistema kepleriano-newtoniano, por otro lado, se debe, en palabras de Moreno a «que hoy rige en la Astronomía, explicando felizmente todos los phenómenos celestes» (1799, s.p.).

Esto lleva a que Moreno, en el ejemplar correspondiente al año de 1806 y publicado en 1805, reconozca los aportes de Descartes, Kepler, Leibnitz y Newton al desarrollo de las matemáticas y la astronomía:

Descartes en la Francia, Keplero, Leibnitz en Alemania variaron el aspecto de las ciencias Exactas. La Algebra que desde su origen había dado algunos pasos adquirió baxo de la mano del primero, sino toda la perfeccion, la limpieza de sus expresiones y la aplicación a un Geometra. La Astronomia recibió del segundo las dos admirables Leyes que reynan en el movimiento de los Astros y la figura de las órbitas que corren. La Geometría debe al tercero la luz y facilidad con que el calculo diferencial penetra todas sus partes, principalmente el país inagotable de las curvas, y sus propiedades. Estos progresos guiadores de los Newton, Benouli y Euler [...] (1799, s.p.).

Conclusiones

- La interdisciplinariedad entendida como el uso del instrumental conceptual y cognitivo de disciplinas diferentes a la filosofía, aunque complementarias, para el estudio de los orígenes y el desarrollo de las ideas filosóficas en el virreinato peruano muestra que la concepción tradicional es incorrecta.
- Para reconstruir el sentido de los textos de filosofía natural del virreinato peruano debemos interpretarlos no solo desde un punto de vista filosófico puro sino también entrecruzar los textos con informaciones procedentes de la historia de la ciencia, el debate europeo, el debate americano, etcétera.
- Los autores estudiados, con sus críticas a las concepciones tradicionales, estarían intentando no el derrumbe del paradigma en crisis sino más bien el de adaptar dicho paradigma, de tal modo que se puedan explicar una serie de anomalías que amenazan aniquilarlo; fenómenos celestes, así como problemas de física y química.
- Los autores estudiados se nos muestran no como pensadores revolucionarios que buscaban modernizar el virreinato peruano y aniquilar los rezagos de escolasticismo, sino que, más bien, buscaban salvaguardar, en la medida de lo posible, el paradigma clásico: la pureza de los cielos, los lugares naturales, las cuatro causas, la ontología cualitativa y el geocentrismo.
- Será recién a finales del siglo XVIII, cuando la evidencia científica y el peso de las observaciones y experimentos se hagan insoslayables, que recién se abandonará el enfoque clásico a favor de la modernidad científica.

Bibliografía

- Abetti, Giorgio (1966). *Historia de la astronomía*. Traducción de Alejandro Rossi. México DF: FCE.
- Aristóteles (1996). *Los meteorológicos*. Madrid: Alianza.
- Aristóteles (2012). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Asimov, Isaac (1993). *Momentos estelares de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Barreda y Laos, Felipe (1964). *La vida intelectual en el Virreinato del Perú*. Tercera edición. Lima: UNMSM.
- Bueno, Cosme (1756). *El conocimiento de los tiempos*. Lima: s.e.
- Bueno, Cosme (1757). *El conocimiento de los tiempos*. Lima: s.e.
- Bueno, Cosme (1872). *Dissertacion fisicosico experimental fobre la naturaleza del agua, y fus propiedades*. Lima: Aurelio Alfaro.
- Crombie, Alistair Cameron (1987). *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*. Dos tomos. Madrid: Alianza.
- Fernández de Piérola, Nicolás (1828). *Memorial de ciencias naturales y de industria nacional y extranjera*. Tres volúmenes. Lima: Imprenta de la Instrucción Primaria por Pedro Casal.
- Galileo (1984a). *El ensayador*. Madrid: Sarpe.
- Galileo (1984b). *El mensaje sideral*. Traducción de Carlos Solís Fonseca entre otros. Madrid: Alianza.
- Llano y Zapata, Joseph Eusebio (1743). *Resolución Phísico-Mathemática. Sobre la formación de los cometas, y efectos que causan sus impresiones*. Lima: s.e.
- Moreno, Gabriel (1799). *Almanaque peruano y guía de forasteros para el año de 1799*. Lima: s.e.
- Moreno, Gabriel (1805). *Almanaque peruano y guía de forasteros para el año 1805*. Lima: s.e.
- Newton, Isaac (2011). *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Madrid: Alianza.
- Paredes, Gregorio (1820). *Almanaque peruano y guía de forasteros para el año de 1820*. Lima Casa de Niños Expósitos.

- Peralta Barnuevo y Rocha Benavides, Pedro (1720). *El Júpiter Olímpico*. Lima: s.e.
- Peralta Barnuevo y Rocha Benavides, Pedro (1732). *Lima fundada*. Lima: s.e.
- Peralta Barnuevo y Rocha Benavides, Pedro (1734). *El conocimiento de los tiempos*. Lima: s.e.
- Peralta Barnuevo y Rocha Benavides, Pedro (1736). *El conocimiento de los tiempos*. Lima: s.e.
- Peralta Barnuevo y Rocha Benavides, Pedro (1742). *El conocimiento de los tiempos*. Lima: s.e.
- Peralta Barnuevo y Rocha Benavides, Pedro (1743). *El conocimiento de los tiempos*. Lima: s.e.
- Peralta Barnuevo y Rocha Benavides, Pedro (1864[1716]). *Oración que dijo el docto D. Pedro de Peralta Barnuevo, y Rocha, Contados de Cuentas; y participaciones de esta Real Audiencia, y demas Tribunales de esta Ciudad por su Magestad, Cathedratico de Prima de Mathematicas, Cofnografo mayor de estos Reynos, y Rector de esta Real Univerfidad de San Marcos a su ilustre claustro en razon del cargo de rector, que habia ejercido, antes de la Eleccion de el, en que fuè reelegido el dia 30. De Junio de 1716*. Edición facsimilar. Lima: UNMSM.
- Rer, Juan (1751). *El conocimiento de los tiempos*. Lima: s.e.
- Rivara de Tuesta, María Luisa (2000). La filosofía colonial en el Perú. En *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*. Tomo II (pp. 209-290). Lima: FCE.
- Ruiz Lozano, Francisco (1664). *Tratado de cometas*. Lima: s.e.
- Salazar Bondy, Augusto (1967). *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*. Lima: Studium.
- Taylor, Sherwood F. (1945). *Breve historia de la ciencia*. Buenos Aires: Losada.

Sobre los autores

Mariflor Aguilar Rivero es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es especialista y docente en las áreas de filosofía de las ciencias sociales, teoría crítica de la subjetividad y filosofía de la cultura. Ha centrado su trabajo en el problema de la construcción de la subjetividad, el cual ha estudiado desde el marco de la teoría crítica, la hermenéutica, el psicoanálisis y el posestructuralismo. Recientemente ha tratado este tema desde la perspectiva del «territorio» y la «resistencia» y en articulación con la violencia social. Ha coordinado nueve volúmenes colectivos y es autora de cuatro libros: *Teoría de la ideología* (1985), *Confrontación entre crítica y hermenéutica* (1995), *Diálogo y alteridad* (2005) y *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias* (2013).

Adriana Añi es doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Es profesora asociada del Departamento Académico de Humanidades de la misma universidad. Ha recibido el premio de Reconocimiento a la Investigación de la DGI-PUCP de 2016 y ganó el Concurso de Apoyo a la Investigación de DGI de 2011. Se especializa en las áreas de ética, filosofía política, historia de la filosofía antigua, historia de la filosofía moderna y filosofía del cine. Tiene un interés especial por los autores Platón, Aristóteles, Hegel y Arendt.

Su tesis doctoral se titula *Metretike o arte de la medida: una interpretación del diálogo Político de Platón* (2016) y ha publicado artículos en diversos medios.

Luis Bacigalupo es doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín y profesor principal del Departamento de Humanidades de la PUCP. Fue director de la Dirección Académica de Responsabilidad Social de la misma universidad. Es autor de los libros *Intención y conciencia en la Ética* de Abelardo (1992), coautor de *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica: 1549-1773* (2007) y *Los rostros de Jano. Ensayo sobre San Agustín y la sofística cristiana* (2011). Ha escrito diversos artículos sobre filosofía medieval, ética y pensamiento colonial.

Juan José Botero es doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina. Tiene una pasantía posdoctoral en el Centre de recherches en épistémologie appliquée (CREA) de París. Es profesor asociado en el Departamento de filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Ha sido director de ese departamento y de la *Revista Colombiana de Filosofía, Ideas y Valores*. Ha sido presidente de la Sociedad Colombiana de Filosofía en tres ocasiones y vocal de la Sociedad Interamericana de Filosofía. Ha publicado artículos en revistas y compilaciones sobre fenomenología, filosofía de la mente, filosofía del lenguaje y filosofía política. Es editor del libro *Con Rawls y contra Rawls* (2005). En la actualidad coordina una investigación multidisciplinaria sobre la experiencia psicótica.

Zenón Depaz es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Es docente del Departamento de Filosofía de la misma universidad y miembro del Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano. Ha sido director nacional de Educación Superior y Técnico-Profesional en el Ministerio de Educación. Actualmente investiga sobre educación superior en el Perú, historia de las ideas en el Perú y cosmovisión andina. Ha publicado textos sobre la universidad peruana y la obra de pensadores nacionales

como José Carlos Mariátegui o Gamaliel Churata. Su tesis doctoral se titula *Cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochirí* (2015).

Sandro D’Onofrio es doctor en Filosofía por la Universidad Estatal de Nueva York con sede en Búfalo, con la tesis *Tomás de Aquino como representacionalista: la ontología de la especie inteligible*, y obtuvo la maestría en Filosofía por la misma universidad. Es profesor auxiliar del Departamento de Humanidades y miembro del Instituto Riva-Agüero de la PUCP. Ha sido profesor de Filosofía y Lenguas Romances en la Universidad Estatal de Nueva York y en el Canisius Collage de Búfalo. Sus áreas de interés son filosofía medieval y renacentista, la filosofía colonial latinoamericana, historia de la ciencia antigua, medieval y moderna, y epistemología. Ha escrito artículos en diversas publicaciones académicas.

César Escajadillo es magíster y doctorando en Filosofía por la PUCP. Es director del Departamento Académico de la Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM) y coordinador de la maestría en Filosofía con mención en Ética y Política de la misma universidad. Es profesor de Epistemología en la Facultad de Estudios Generales Letras de la PUCP y miembro del grupo interdisciplinario de investigación Mente y Lenguaje. Es coautor del libro *Pensamiento y acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX* (2009) y ha escrito artículos en diversas publicaciones académicas.

Soledad Escalante es doctora en Filosofía en la especialidad de Filosofía Social por la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt. Obtuvo maestrías en Filosofía, Sociología y Filología Románica por la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo. Ha publicado en libros y revistas académicas y medios escritos nacionales e internacionales. Es miembro de la Internationale Hegel Gesellschaft, de Berlín; de la Internationale Hegel Vereinigung, de Heidelberg; de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, de Salamanca; y de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica, de Madrid.

Eduardo Fernandois es doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín. Realizó estudios universitarios en Münster, Granada y en la Pontificia Universidad Católica de Chile, donde obtuvo la licenciatura en Filosofía. Desde el año 2004 es profesor asociado en la misma universidad. Sus principales temas de investigación y docencia son Wittgenstein, actos de habla, metáfora, relativismo, escepticismo, pragmatismo, argumentación, teorías de la verdad, virtudes de la verdad, sentido de la vida. Entre 2009 y 2011 fue becario de la Fundación Humboldt. Es autor del libro *Sprachspiele, Sprechakte, Gespräche* (tesis doctoral, 2000) y de una treintena de artículos académicos.

Rafael Fernández Hart, S.J. es doctor en Filosofía por el Centre Sèvres-Facultés Jésuites de París, magíster en Teología y Filosofía, y licenciado en Filosofía por la PUCP. Es vicerrector Académico de la UARM y decano de la Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas de la misma universidad. Se ha especializado en los temas de diálogo entre filosofía y teología, y el fenómeno religioso con especial incidencia en la mística y la espiritualidad. Es autor del libro *Creo luego existo. Revelación y religión en Lévinas* (2013), de diversos artículos académicos y editor del libro *Crear o no crear. La fe en tiempos de transición* (2015).

Gonzalo Gamio es doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas y licenciado en Filosofía por la PUCP. Actualmente es profesor en esta última universidad y en la UARM. Es miembro de Instituto de Derechos Humanos de la PUCP y del Instituto de Ética y Desarrollo de la UARM. Es autor de los libros *Racionalidad y conflicto ético. Ensayos sobre filosofía práctica* (2007) y *Tiempo de memoria. Reflexiones sobre derechos humanos y justicia transicional* (2009); coautor del libro *Democracia, sociedad civil y solidaridad* (1999); y coeditor, con Susana Frisancho, del libro *El cultivo del discernimiento. Ensayos sobre ética, ciudadanía y educación* (2010). Asimismo, ha escrito diversos ensayos sobre filosofía práctica y temas de justicia y ciudadanía en volúmenes colectivos y revistas especializadas del Perú y de España. Es autor del blog de filosofía *Política y mundo ordinario. Bosquejos postliberales*.

Roberto Katayama es doctor en Filosofía por la UNMSM y profesor asociado en el Departamento de Filosofía de la misma universidad. Tiene una pasantía posdoctoral en el Departamento de Historia de la Universidad de Notre Dame Du Lac en Indiana. Es docente de la Facultad de Comunicaciones de la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas. Ha sido presidente del Consejo de Responsabilidad Social Universitaria, así como miembro del Comité Asesor de la Escuela de Filosofía y de la Comisión de Acreditación de la Unidad de Postgrado de la Facultad de Letras de la UNMSM. En la actualidad realiza una investigación transdisciplinar sobre ontología de la muerte y está culminando una investigación sobre las bases filosófico-políticas de la ideología de la independencia peruana. Ha escrito artículos en diversas publicaciones académicas.

Pamela Lastres es magíster y licenciada en Filosofía por la PUCP. Actualmente escribe una tesis doctoral sobre el tratamiento terapéutico del problema del escepticismo. Es profesora del Departamento de Humanidades de la misma universidad y de la Universidad del Pacífico. Se interesa por la epistemología analítica contemporánea y se especializa en la obra tardía de Wittgenstein. Es miembro del grupo de investigación en Epistemología Jurídica y Estado Constitucional y del Círculo de Investigación en Filosofía Analítica de la PUCP. Se desempeña, asimismo, como asesora del Rectorado de la PUCP. Es coeditora de *Ensayos sobre prueba, argumentación y justicia* (2016) y ha escrito artículos en diversas publicaciones académicas.

Miguel León es doctor en Filosofía por la UNMSM. Es profesor de Filosofía de la Ciencia en el posgrado de la misma universidad. Sus líneas de investigación son filosofía de la ciencia, filosofía de la lógica y filosofía de las matemáticas. Actualmente colabora con Newton da Costa en el estudio sobre el concepto de la cuasi-verdad en C.S. Peirce. Ha escrito artículos en diversas publicaciones académicas.

Cecilia Monteagudo es doctora en Filosofía por la PUCP y profesora principal del Departamento de Humanidades de la misma universidad. Es miembro de la Academia Nacional de Ciencias del Perú, del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica. Es autora del libro *Historicidad y finitud. Aproximación a la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer* (2011). Ha escrito artículos en varias publicaciones académicas.

Alberto Moretti es doctor por la Universidad de Buenos Aires. Es profesor titular de Lógica y Filosofía del Lenguaje en la Facultad de Filosofía y Letras de dicha universidad e investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Tiene una vasta experiencia de grado y posgrado en diferentes instituciones y universidades. Ha sido presidente de la Asociación Filosófica de la República Argentina y de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico. Sus publicaciones son sobre temas de filosofía de la lógica y del lenguaje. Ha escrito artículos en diversas publicaciones académicas.

Richard Antonio Orozco es doctor en Filosofía por la PUCP. Es profesor ordinario en la UNMSM y coordinador de la maestría y doctorado de Filosofía de dicha universidad. Es editor de la revista *Phainomenon* de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Es profesor de la maestría de Desarrollo Ambiental en la PUCP. Es coautor del libro *Pensamiento y acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX* (2009) y autor de diversos artículos en revistas especializadas. Actualmente desarrolla una investigación financiada por el Vicerrectorado de Investigación de la UNMSM sobre el razonamiento heurístico en la ciencia.

Luis Piscoya es doctor en Educación y doctor en Filosofía por la UNMSM. Ha hecho estudios de posgrado en la Universidad de Kansas y en la Universidad de Chile. En la UNMSM ha ejercido, entre otros, los cargos de director de la Escuela de Postgrado, director de la Unidad de Postgrado de la Facultad de Educación, jefe del ex Departamento

Académico de Humanidades y director de la revista *Letras*. Actualmente es profesor principal de los programas de maestría en Epistemología y de doctorado en Filosofía en la UNMSM, así como del doctorado en Ingeniería de Sistemas e Industrial de la Universidad Nacional de Ingeniería.

Pablo Quintanilla es doctor en Filosofía por la Universidad de Virginia y magíster en Filosofía por la Universidad de Londres (King's College). Se especializa en filosofía del lenguaje y de la mente, epistemología y teoría de la acción. Es coeditor de los libros *Desarrollo humano y libertades. Una aproximación interdisciplinaria* (2009); *Cognición social y lenguaje. La intersubjetividad en la evolución de la especie y en el desarrollo del niño* (2014); *El pensamiento pragmatista en la actualidad: conocimiento, lenguaje, religión, estética y política* (2015); editor de *Ensayos de metafísica* (2009); y coautor de *Pensamiento y acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX* (2009). Es miembro del grupo interdisciplinario de investigación Mente y Lenguaje de la PUCP, entre otros. Ha recibido becas de investigación del Consejo Británico, de la Fundación Fullbright, del Instituto Riva-Agüero y de la PUCP.

