



Directorio



Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo

Dr. Medardo Serna González
Rector

Dr. Salvador García Espinosa
Secretario General

Dr. Jaime Espino Valencia
Secretario Académico

Dr. Oriel Gómez Mendoza
Secretaria Administrativa

Dr. Orlando Vallejo Figueroa
Secretario de Difusión Cultural

C.P. Adolfo Ramos Álvarez
Tesorero

Dr. Raúl Cárdenas Navarro
Coord. de la Investigación Científica

Facultad de Filosofía
“Dr. Samuel Ramos Magaña”

Dr. José Jaime Vieyra García
Director

Prof. Roberto Briceño Figueras
Decano

Lic. Elena María Mejía Paniagua
Secretaria Académica

María Teresa Ruiz Martínez
Secretaria Administrativa

Dra. Ana Cristina Ramírez Barreto
*Coordinadora del Programa Institucional
de Maestría en Filosofía de la Cultura*

Lic. Esperanza Fernández Ramírez
Coordinadora de Publicaciones

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián
Director

Dr. Eduardo González Di Pierro
Jefe de la División de Estudios de Posgrado de Filosofía

Dr. José Alfonso Villa Sánchez
Coordinador del Programa de Doctorado Institucional en Filosofía

DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura
Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”
e Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, Mich., México. Año xvi, Núm. 31 Enero-Junio 2015,
ISSN 1665-3319. Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex
Devenires en línea: devenires.umich.mx

Consejo Editorial

Mario Teodoro Ramírez Cobián
Víctor Manuel Pineda Santoyo
Ana Cristina Ramírez Barreto
Eduardo González Di Pierro
Federico Marulanda
Alfonso Villa Sánchez
Luis Álvarez Falcón
José Jaime Vieyra García

Director fundador: Mario Teodoro Ramírez Cobián
Directores: Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo y Oliver Kozlarek
Coordinadora de publicaciones: Esperanza Fernández Ramírez
Corrección y cuidado de la edición: Cristina Barragán Hernández
Formación: Olga Santana Ramos

Devenires, Año xvi, Núm. 31, Enero-Junio 2015, es una publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Santiago Tapia Núm. 403, Col. Centro. C.P. 58000. Tel. 312-68-16 a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”. Avenida Francisco J. Múgica s/n, Edificio C-4, colonia Felicitas del Río, Morelia, Michoacán, C.P. 58030. Tel. 327-17-99. publicaciones.filos.umich@gmail.com Editor responsable: Esperanza Fernández Ramírez. Reservas de Derechos al uso exclusivo núm. 04-2013-062616064500-102, ISSN: 1665-3319, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y Contenido: en trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa en los talleres gráficos de Silla vacía Editorial, Fray Antonio de Margil, Núm. 88, Centro Histórico, C.P. 58000, Morelia, Michoacán. Este número se terminó de imprimir el 20 de febrero del año 2015 con un tiraje de 300 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”.

Comité Asesor Nacional

AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

CARLOS PEREDA

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

MAURICIO BEUCHOT

Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

NÉSTOR BRAUNSTEIN

Facultad de Psicología, UNAM

ENRIQUE DUSSEL

UAM-Iztapalapa

LEÓN OLIVÉ

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

MARÍA ROSA PALAZÓN

Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

GUILLERMO HURTADO PÉREZ

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Comité Asesor Internacional

MAURO CARBONE
Université Lyon III Jean Moulin

JORGE J. C. GRACIA
Universidad de Nueva York en Buffalo

CARLOS B. GUTIÉRREZ
Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
UNED, Madrid

JAVIER SAN MARTÍN
UNED, Madrid

AMALIA GONZÁLEZ SUÁREZ
Universidad Complutense de Madrid

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS
Universidad de Alcalá

JOSEP MARIA BECH
Universitat de Barcelona

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA,
AÑO XVI, NÚM. 31, ENERO-JUNIO 2015

Índice

Artículos

- P. Ricoeur: explicación de la interdependencia
entre fenomenología y hermenéutica* 13
M^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ
- La posibilidad de la no-violencia
y el carácter trágico de la acción histórica* 43
GRACIELA RALÓN DE WALTON
- Por una semiótica de las pasiones políticas* 65
CRISTAL ALEJANDRA DÁVALOS CARRASCO
- Las propuestas filosóficas de Cornelius Castoriadis
y de Alain Badiou: análisis de sus puntos de enlace* 95
JOSÉ LUIS CISNEROS ARELLANO

Una tríada cartesiana en la obra de Samuel Beckett 117
LUCAS MARGARIT

**Dossier: Wittgenstein: lenguaje,
significado y método**

Presentación del dossier 145
FEDERICO MARULANDA

Wittgenstein y la articulación de la proposición 159
SANDRA LAZZER

*La Armonía entre el Lenguaje y la Realidad:
del Tractatus al Big Typescript* 177
ALEJANDRO TOMASINI BASSOLS

*Anti-dogmatismo e imaginación: ejemplos,
metáforas y juegos de lenguaje en el Wittgenstein
de transición (1929-1934)* 203
GUADALUPE REINOSO

Miscelánea: Traducción

*El humanismo como crítica: el homo negans de Erich
Fromm y el amor creador en el psicoanálisis humanista* 237
OLIVER KOZLAREK

Reseñas

- Richard M. Zaner, *At Play in the Field of Possibles. An Essay on the Foundation of Self and Free-Fantasy Variational Method*, Bucharest, Zeta Books, 2012 269
EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO
- Enzo Traverso, *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, Buenos Aires, FCE, 2012 275
YURISAN BERENICE BOLAÑOS RUIZ
- Slavoj Žižek, *Acontecimiento*, México, D.F., Sexto Piso, 2014 283
DANIEL DÍAZ RAMÍREZ

Artículos

P. RICOEUR: EXPLICITACIÓN DE LA INTERDEPENDENCIA ENTRE FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA*

M^a Carmen López Sáenz
UNED, Madrid

Resumen/*Abstract*

Este trabajo analiza las aportaciones de P. Ricoeur a la fenomenología de la acción centrándose principalmente en dos de sus obras de 1950: su versión de la traducción de *Ideas I* y el primer volumen de su *Filosofía de la voluntad*, en el que la comprensión crítica de la fenomenología se aplica más allá de los actos de conciencia, a las acciones y a las obras resultantes, haciendo uso de la descripción eidética, pero ejerciendo ya cierta hermenéutica de la voluntad que comienza a poner en práctica la dialéctica con lo involuntario, al mismo tiempo que se sirve de metodologías explicativas.

Una década más tarde, se adentrará plenamente en la hermenéutica de los símbolos, la injertará en la filosofía e incluso en la interpretación de lo inconsciente. En 1975 describe la circularidad de la presuposición fenomenológica de la hermenéutica y el presupuesto hermenéutico de la fenomenología. En los 90, se sirve de ambas para explicitar el sí mismo. Mostraremos que la posibilidad de su fenomenología hermenéutica consiste en desarrollar la interdependencia entre ambas corrientes.

Palabras clave: Fenomenología hermenéutica, Husserl, Ricoeur, Descripción eidética, Existencia encarnada.

* Este trabajo se realizó en el marco del Proyecto de Investigación FFI2012-32575.

P. Ricoeur: explanation of interdependence between Phenomenology and Hermeneutics*

This paper analyzes P. Ricoeur's contributions to the phenomenology of action, focusing mainly on two works from 1950: his version of the translation of *Ideas I*, and the first volume of his *Philosophy of the Will*, in which he applies a critical understanding of phenomenology beyond the acts of consciousness to actions and the resulting works, not only incorporating eidetic description, but also exercising a certain hermeneutics of will that begins to put into practice a dialectics with the involuntary while simultaneously turning to explanatory methodologies.

A decade later, Ricoeur would delve more fully into the hermeneutics of symbols, which he inserted into philosophy, and even into the interpretation of the unconscious. In 1975, he described the circularity of the phenomenological presupposition of hermeneutics as well as the hermeneutical presupposition of phenomenology. Later still, in the 1990s, he would make use of both of these elements to elucidate the one-self. In this article, we show that the possibility of his hermeneutical phenomenology consists in developing the interdependence between these two currents.

Keywords: hermeneutic phenomenology, Husserl, Ricoeur, eidetic description, incarnate existence.

* This study was carried out as part of Research Project FFI2012-32575.

M^a Carmen López Sáenz

Licenciada en Filosofía, licenciada en Ciencias Políticas y Sociología y doctora en Filosofía por la UAB. Profesora Titular de Historia de la Filosofía Contemporánea en la UNED, Madrid (España), acreditada a Catedrática de Universidad. Presidenta de la Sociedad Española de Fenomenología. Autora de numerosos estudios sobre sus temas de investigación (Teoría crítica, fenomenología de la existencia, fenomenología y feminismo, hermenéutica filosófica, sociofenomenología e intersubjetividad, interculturalidad) en revistas especializadas y libros colectivos. Sus libros más recientes: *Racionalismo y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, Biblioteca Nueva, 2012, autora de *Corrientes actuales de Filosofía I. En-clave fenomenológica*, Madrid, Dykinson, 2012, *Dos filosofías del sentir. M. Merleau-Ponty y M. Zambrano*, EAE, 2013.

Introducción

Como Ricoeur mismo señala, su pensamiento es reconciliador (Ricoeur, 1991: 10), forzosamente fragmentario en una época en la que no tiene sentido aspirar al sistema o a la síntesis acabada. Debido a ello, a lo largo de su obra, entrará en relación con múltiples temas, filosofías, ciencias y discursos, pero nunca abandonará la fenomenología.

En su introducción a la versión francesa de *Ideas* la interpretará como “una filosofía del ver” (Ricoeur, 1950a: xvii-xviii), de la intuición originariamente donadora reconducida al sujeto trascendental. Justifica el idealismo trascendental que late en esta obra como un intento de fundar esa intuición (*Ibid.*: xxvi-xxvii). Para ello, el “método” fenomenológico se convierte en una hermenéutica del ego que toma el fenómeno del mundo como hilo conductor (*Ibid.*: xxix-xxx). La reducción, por su parte, “es el primer gesto libre, porque es liberador de la ilusión mundana. Por él, pierdo aparentemente el mundo que gano verdaderamente” (*Ibid.*: xx). No obstante, subyace cierta crítica al giro idealista de la fenomenología que se irá acentuando en sus obras posteriores, sin renunciar, por ello, a elementos claves del idealismo trascendental husserliano como, por ejemplo, a la correlación noético-noemática o a la vivencia reflexiva.

Descripción eidética de lo voluntario y lo involuntario.

Fenomenología de la actividad y la pasividad

En 1950, Ricoeur publica, asimismo, el primer volumen de su *Filosofía de la voluntad*, que pretende ser una psicología descriptiva de las vivencias, en la línea de la fenomenología eidética, pero asumiendo un nivel opaco que

escapa a la claridad de la conciencia, y sin reducción al *ego* trascendental constituyente. Su autor no abandona, sin embargo, el trascendentalismo, sino que lo interpreta como vida cognoscente actual o posible, como donación del sentido y del ser, capaz de mediar entre la hermenéutica y la epistemología. La existencia voluntaria que descubre los aspectos prácticos del mundo puede denominarse trascendental, pero no en el sentido de creación, dado que la voluntad es querer y “querer no es crear” (Ricoeur, 1950b: 456). Desde su óptica, la verdadera trascendencia, más que una idea límite, es una verdadera conmoción de la subjetividad. Así es como entiende precisamente la reducción que lleva a ella como una operación “existencial” que debe practicar cada individuo para que su existencia perdida entre las cosas sea reconducida al sí mismo.

El objetivo del volumen que abre esta trilogía es profundizar en la esencia —en el sentido husserliano de “estructura” de las vivencias— de lo voluntario unido a lo involuntario. Para ello, sigue el método fenomenológico descriptivo de las estructuras intencionales del *cogito*. Hace referencia a su propia obra como un *cogito blessé* o *cogito* herido (Ricoeur, 1991: 11) por su autocrítica que le hace estallar fuera de sí y aceptar su encarnación como paso de la objetividad a la existencia (Ricoeur, 1950b: 18).

El primer momento de esta obra es el análisis del *cogito* denominado “objetivo”, que no es el de las ciencias empíricas, sino el de la fenomenología eidética, que pone ante el pensamiento esencias como “percibir”, “imaginar”, “querer”. Entre ellas, hay esencias relacionales o “significados que llevan a las uniones mismas de las funciones: tales como motivación, cumplimiento de una intención vacía por otra plena, realización, fundación de un acto complejo sobre otro de primer grado” (*Ibid.*: 19). Ricoeur valora que Husserl las haya comprendido como relaciones descriptivas de lo dado, no como entidades separadas.

Como él, la fenomenología ricoeuriana no separa el *cogito* del cuerpo vivido y critica el naturalismo tanto como el psicologismo. Describe la experiencia eidética de ambos fenómenos, compaginándola con la ex-

plicación (fundamentalmente psicológica, psicoanalítica y neurológica). Así comprende la intra-subjetividad¹ del cuerpo vivido o *Leib*, y elabora una fenomenología de la acción que, como él mismo ha declarado, tuvo la “intención de ser la contrapartida, en el orden práctico, de la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty” (Ricoeur, 1991: 24), alejada del idealismo y del fundacionalismo de Husserl.

Desde la perspectiva ricoeuriana, el acto es anterior a la conciencia, como el “yo puedo” husserliano es previo al “yo pienso”. La percepción, privilegiada por la fenomenología, aún es heredera de este último. Es evidente que Ricoeur no había profundizado en los manuscritos husserlianos de *Ideas II* que explicitan la percepción en relación con el movimiento y las cinestesis. Le sigue rastreando la experiencia hasta llegar a la subjetividad pero, a diferencia de él, penetra en la experiencia como querer y como praxis. Descubre el “yo quiero” en el “yo pienso” sin absolutizar la visión voluntaria, relacionándola siempre con lo involuntario. Su “preocupación dominante es integrar los antagonismos legítimos y hacerlos trabajar en su propia superación” (Ricoeur, 1991: 24). Así, sus descripciones evidencian la realidad recíproca de lo voluntario, el querer originario cuyo sujeto es el *cogito*, y lo involuntario. La reflexión debe contar con ambos. El primer rasgo de su dialéctica es la reciprocidad, principalmente la inteligibilidad de lo involuntario en virtud de lo voluntario. De ahí que sea posible una fenomenología de éste, pero no de lo involuntario puro, porque no se manifiesta directamente a la conciencia. Únicamente se puede tener de él una comprensión fronteriza, en la medida en que afecta a la voluntad; ésta aprehende lo involuntario afectando al ser humano y, por tanto, el querer es tan constituyente como el pensar; es incluso más originario, ya que resulta imposible pensar la ausencia y hasta la génesis del querer sin suspender el ser-hombre. La clarificación de éste exige ser descrita fenomenológicamente como correlación entre lo intencionado y el acto de intencionar, lo querido (*voulu*) y el querer (*vouloir*). Aquel es el proyecto; contiene el sentido de la acción que debo realizar según mi poder de decisión. La acción, por su parte, inscribe el proyecto como algo real;

la decisión y la ejecución del mismo deben reconocer la existencia de lo involuntario. La descripción de sus elementos, no obstante, se guía por los diversos aspectos del querer, por ejemplo, por las necesidades, las cuales proporcionan motivos para la decisión; asimismo, los movimientos son preformados por el obrar. Las emociones y hábitos se analizan en relación con la moción voluntaria. Finalmente, el carácter, el inconsciente, la vida y sus estructuras se describen en relación con el consentimiento y como sus condiciones inevitables.

Decidir es la forma de la voluntad que se apoya en motivos y estos son, como en Husserl, razones para actuar, no causas que produzcan efectos mecánicamente; analizándolos, es posible comprender las causas, pero no la esencia del motivo que, siguiendo a Ricoeur, es un sentido íntimamente ligado a esa acción del sí mismo sobre sí, que es la decisión. Como en Husserl, las relaciones causales no explican el mundo humano, el cual sólo es comprendido adoptando la actitud personalista, y en el seno del *cogito*; en él se da una relación original y libre entre el motivo y la decisión. De ahí que Ricoeur critique las psicologías de la síntesis, que participan del prejuicio naturalista que presupone que la decisión es un todo y el motivo una parte del mismo. Se encara también con la tradición intelectualista que pretende salvar la originalidad de la voluntad oponiendo los motivos a los móviles: éstos serían afectivos y pasionales, mientras que aquéllos actuarían como las premisas de un razonamiento práctico conducente a la decisión. Acusa el cientificismo de los razonamientos (Ricoeur, 1950b: 67) que igualan la inteligibilidad del móvil con la causa. En cambio, él considera que lo afectivo y lo involuntario constituyen, en gran medida, nuestros motivos y que la relación de éstos con la decisión es mucho más rica que la deducción de unas consecuencias de unas premisas.

Así pues, los motivos no sólo mueven racionalmente, se suman al mover o al acto de la voluntad que dinamiza las potencialidades, y al consentir a ese acto de la voluntad que asiente a la necesidad. Los tres son puntos de vista diferentes sobre la voluntad: la legitimidad, la eficacia y la paciencia, respectivamente. Esta última perspectiva puede ser la más con-

trovertida y, por ello, es preciso aclarar su significado. “Consentir” exige la paciencia de la voluntad para comprender la alteridad en el *cogito* y abrir a la reflexión de sí, ya que, en palabras de Ricoeur, “consentir” “es asumir, hacer suyo; un movimiento de la libertad hacia la naturaleza para unirse con su necesidad y convertirla en sí-mismo” (*Ibid.*: 325). No todo en la existencia es libertad asumida, vida activa y vigilante, en suma; incluso la conciencia es “acto de exilio” de la necesidad que rige en la vida. Ésta no está por debajo de la conciencia sino que, en la medida en que somos vivientes, somos responsables de ella. He aquí la versión ricoeuriana de la correlación intencional bidireccional: “lo que dirijo me hace existir” (*Ibid.*: 385); la vida mentada es la que pasivamente me determina, no un automóvil que yo pueda conducir como me plazca. Por tanto, hay interacción entre la existencia que controlo y elijo y la que me determina.

La filosofía ricoeuriana de lo voluntario y lo involuntario concilia la libertad con la naturaleza, pero no como astucia de ésta sino como restauración en un grado superior de la conciencia y la libertad, de la armonía primigenia de la conciencia espontánea con su cuerpo y de la voluntad. Esa armonía está en la base de toda reflexión, que es una vuelta constante a sí mismo. Esta interpretación es la meta de su hermenéutica, que tiene muy presente a la fenomenología, en tanto, filosofía re-flexiva.² Como en ella, el cuerpo se hace dócil por sus hábitos que dan poder al querer. Además, existen unas hábitos³ intelectuales que constituyen un cuerpo para mis pensamientos, eso que Husserl denominaba “sedimentación” del saber, que puede ser reactivada. Esas destrezas habitualizadas forman parte de la vida del *cogito*,⁴ aunque éste no sea consciente de ello. Conforman, como decíamos, un saber-hacer que es un poder-reflexivo del cuerpo en acción, “una reflexión sobre el *órgano* del querer favorecida por el aprendizaje, por el ejercicio gratuito del cuerpo, por la conciencia de la resistencia a la ejecución fácil o por la toma de conciencia de mis capacidades” (Ricoeur, 1950b: 201). Esta reflexión no es neutra, sino que supone una modificación del actuar, generalmente irreflexivo, que pasa por el cuerpo. La acción del querer transita por él en virtud del carácter práctico —no representativo—

de las intenciones motoras; mediante ellas, figurándolas por medio del deseo y la habitud, el esfuerzo, que es inherente a todo *cogito* como lucha contra una resistencia, moviliza.

Si las intenciones motoras son el poder de querer, la transición de la idea al movimiento es la conciencia de mover. Ahora bien, el “medio indispensable de pasividad en el que se encarna la intención activa del movimiento”⁵ es la cinestesia. Por debajo de ella, actúa el nivel más nimio del saber-hacer: el reflejo, una figura de lo involuntario que recoge todas las relaciones desencadenadas entre percepción y movimiento, que no fueron queridas ni aprehendidas. Incluso este nivel inferior forma parte del saber experiencial cuyos poderes provienen del *cogito*, no de un cerebro causalmente orientado ni de una voluntad reducida a objeto. Ricoeur no excluye el diálogo con las ciencias, pero considera que ningún método explicativo puede dar razón del ser humano como un todo y de la vida que cada yo encuentra como parte de sí.

Ni las acciones ni las formas de la voluntad se comprenden, pues, mecánicamente. Se distinguen por su objeto y por sus modos de dirigirse a él, aunque su relación con lo involuntario puede cambiar su orientación. El querer conlleva una decisión, la *noesis* cuyo correlato noemático es el proyecto; para describirla, Ricoeur recurre a su objeto, ya que al sujeto que decide sólo se llega por reflexión y ésta debe ser mediada. La primera condición de la decisión es la conducta corporal como posibilidad –potencia de actuar– que soy, dialécticamente unida al proyecto despertado en el cuerpo (*Ibid.*: 62). El comportamiento corporal, como en Merleau-Ponty, es fundamental para proyectar. Éste, en Ricoeur, es compromiso, impulsado por la voluntad, y realización del “yo puedo” en el mundo. La acción se da como materia de un cambio en el mundo a través de un cambio en el cuerpo: “El actuar está tendido así entre el ‘yo’ como querer y el mundo como campo de acción” (*Ibid.*: 197). El proyecto instituye en el yo una potencia que no es explícitamente reflexiva, un poder de ejecución característico de un yo que no es dado, sino que depende de lo que haga. La potencia ya no es, por consiguiente, lo que precede al acto, sino lo que

la vincula a él, de modo que afirmar el poder-ser propio es poder-hacer: “mi posibilidad es primeramente mi potencia ejercida” (*Ibid.*: 62). Por su parte, aquello a lo que se dirige la voluntad es el proyecto que contiene el sentido de la acción. Para que ésta lo haga real, es necesaria la moción voluntaria cuyo detonante es el querer, el cual no es un acto objetivante: no se reduce a poner un proyecto vacío que deba ser llenado posteriormente por la acción; antes bien, radica “en consentir a la necesidad, que no puede ni proyectar ni mover” (*Ibid.*: 11).

El proyecto responde, finalmente, a una intención. Dado que ésta forma parte de los actos, éstos son intencionales. A diferencia, sin embargo, de la intencionalidad husserliana, la ricoeuriana no es dirección del pensamiento hacia el objeto, sino relación de la intuición con la acción, de manera que el cumplimiento no lo da la intuición, sino la realización del proyecto al que se apunta. Lo que la distingue del cumplimiento de una intención por intuición es que la acción es obra mía, “es una operación corporal que reúne lo real con el pensamiento” (*Ibid.*: 192). La adecuación entre ambos no viene dada por el entendimiento, sino por el actuar, que —como el sufrir y el sentir— trasciende el pensar puro, la pura mención (*visée*). Es por ello que Ricoeur investiga las vivencias de la vida práctica más que las cognoscitivas. Se sitúa en un nivel pre-reflexivo, en el de una voluntad que da el salto al proyecto y que lo ejecuta con una intención práctica, que no es del orden de la representación; más bien se trata de una dimensión original del *cogito*, una conciencia de algo que se halla fuera, de una intención de sentido. Descubre que dicha intención se basa en eso que no es intencional, es decir, en los motivos, los impulsos, los hábitos.

No hay dualismo entre lo intencional y lo que no lo es, entre lo voluntario y lo involuntario; además, dentro del último, Ricoeur distingue el involuntario absoluto y el que es dócil al querer. El cuerpo y la vida forman parte de ambos; aquel es órgano de la moción voluntaria y está implicado en lo involuntario absoluto. Es el término mediador entre lo voluntario y lo involuntario, el centro de la unidad de todas nuestras vivencias, como Husserl había señalado.

Por un lado, esta fenomenología de la voluntad adopta el método husserliano del análisis intencional, la descripción de la correlación entre *noesis* y *noema*, porque le ayuda a comprender mejor eso que, al ser descrito, ya es, de alguna manera, aprehendido. Por otro lado, reinterpreta la relación noesis-noema superando su gnoseologismo e idealismo: el ser del yo, antes de ser conocimiento, es poder de existir. Sus actos son actos de ser y no puede dar cuenta de ellos con su sola actividad noética.

Interpreta la reducción fenomenológica como conversión del pensamiento objetivista al pensamiento que participa de la existencia. Gracias a él se comprende el cuerpo como “yo existente” (*Ibid.*: 19) y el acto del *cogito* como un diálogo con sus condiciones de enraizamiento, un acto que es participación. Considera que la reducción fue lo que permitió al padre de la fenomenología su detallada descripción del yo corporal y, con él, la primacía del yo puedo (voluntad) sobre el yo pienso. Sabe que ya en *Ideas I* el cuerpo era indispensable para la percepción y que ésta es imprescindible para una fenomenología de la acción, porque arraiga los problemas de expresión en los problemas de constitución, y éstos en la condición óptica del cuerpo propio, que rompe con la dicotomía sujeto-objeto. A pesar de sus críticas al reduccionismo que supone la *hyle* husserliana, parece estar de acuerdo en que la vivencia del cuerpo es una *hyle* que necesita una *morphe* o intencionalidad; debido a ello, el cuerpo es la fuente de motivación, una capa de valores vitales, el yo soy que desborda al yo pienso, pero que vive inmerso en la materia: “El cuerpo proporciona la materia a la idea formal de motivo” (*Ibid.*: 136). La idea formal es el objeto de reflexión de la conciencia despierta; en otras palabras, sólo reflexiona sobre la forma de sus pensamientos actuales; nunca penetra perfectamente en la materia afectiva que le ofrece posibilidades infinitas de cuestionarse a sí misma y de dar sentido. El inconsciente, en cambio, está imbricado con esa materia informe; él mismo es materia indefinida, carente del elemento animador *-beseelende*, diría Husserl— donador de sentido.

Ricoeur manifiesta ya, en esta obra temprana, la intención de prolongar la reflexión husserliana, presente en *Ideas I*, de disociar la *hyle* de la

Auffassung (aprehensión) correspondiente, para integrar el psicoanálisis: “Lo inconsciente en mí es la potencia espontánea de las tendencias no reconocidas; esta potencia es mi impotencia” (*Ibid.*: 422). Le reconoce una pasividad que es no-actividad, pero no llega a afrontarlo –como sí hará Merleau-Ponty– como pasividad activa, porque, para Ricoeur, la actividad es siempre voluntaria y libre. De hecho, se refiere a una dialéctica entre la libertad y el inconsciente, cuyo punto extremo es la locura, en la que quedan anegadas la razón y el esfuerzo (*Idem*).

Ricoeur se concentra en el ejercicio de la libertad, no en la capacidad abstracta de decidirse; por ello, a diferencia de los existencialistas que la vinculan con el vértigo y la angustia, “la libertad *ejercida* es sin angustia; es a condición de una alteración profunda” (*Ibid.*: 62). No es un acto puro, sino actividad y receptividad “se hace acogiendo lo que ella no hace” (*Ibid.*: 454): valores, poderes y naturaleza. En el fondo, sigue manteniendo el dualismo y la jerarquía que implica, asociando el cuerpo con la extensión y el alma con el pensamiento y el tiempo. De ahí su concepción del dolor como un sufrimiento que padecen los seres extensos (*Ibid.*: 424). ¿Qué decir, entonces, del dolor no localizado, pero crónico, o del dolor que provoca sufrimiento psíquico?

Una diferencia remarcable con respecto a Husserl es que el yo corporal ricoeuriano no se revela ante la conciencia, sino a través del lenguaje. De ahí que el filósofo francés se centre en el cuerpo en segunda persona, “en la relación comunicativa por la que el cuerpo del otro deviene cuerpo-texto en el que leo la decisión, el esfuerzo y el consentimiento” (*Ibid.*: 14). El cuerpo del otro integra y teje el intertexto que vamos haciendo en conjunto. La presentación del otro a través de ese cuerpo análogo al mío sólo sirve como guía para descifrar lo ajeno, aunque éste sea primeramente, como Husserl demostró, una revelación por *Einfühlung* de otro cuerpo vivido (*Leib*) y no un cuerpo-objeto (*Körper*). Desde la perspectiva ricoeuriana, lo que caracteriza al primero es su modo de darse como cuerpo-movido-por-un-querer.

Se adhiere a la crítica husserliana del objetivismo y la naturalización del espíritu para abrazar la unión del alma y del cuerpo en el existente,

en su idealización como “unión de libertad y vida” (*Ibid.*: 385). Sin embargo, la relación del querer con su cuerpo requiere una atención distinta de la intelectual, exige la participación activa del yo en su encarnación como un misterio vivo, adoptando el ritmo interior de un drama entre la existencia querida (voluntaria) y la sufrida (involuntaria). Dado que, para Ricoeur, la atención es un volverse hacia algo que no soy yo, una intencionalidad más amplia que la del actuar, la del conocer, requiere un esfuerzo distinto al del actuar: “este ligero esfuerzo de mirar se pierde en la presencia misma del objeto visto. Este tipo de esfuerzo en el que el conocer absorbe completamente la acción del sujeto es propiamente la atención” (*Ibid.*: 314).

Siguiendo a Husserl, la relación entre la actualidad y la inactualidad o potencialidad constituye el campo de atención perceptiva. Ricoeur añade que también hay un querer inactual junto a mis actos, que puede devenir actual y que forma parte de la acción transitiva del querer sobre el mundo a través del poder. El detonante de esta transición no sólo es el tiempo –como para Husserl–, sino también el esfuerzo. La vida es esfuerzo, entendido como tensión hacia, como *intendere*. Sin embargo, mientras que la intencionalidad arroja *noemas* que expresan al objeto, el esfuerzo manifiesta el acto de ser, del poder y de la voluntad de vivir y de ser. El yo no se da cuenta de su propio ser a través de su sola actividad noética; de ahí que Ricoeur encomiende a la ética la reapropiación de su esfuerzo por existir, de la cura de la voluntad que ha sucumbido a lo terrible y ha reconciliado al “yo con su cuerpo y con todas las potencias involuntarias” (*Ibid.*: 376).

Cuando convertimos ese misterio en tema, lo quebrantamos, pero, por otra parte, tematizar o “pensar es el acto fundamental de la existencia humana y este acto es la ruptura de una armonía ciega, el fin de un sueño” (*Ibid.*: 417). Este es el sino de nuestra existencia entre lo voluntario y lo involuntario, el mismo que la fenomenología detecta en la pasividad que habita toda actividad, en ese horizonte del que se destacan todos los actos, incluido el pensamiento.

Como para Bergson,⁶ la vida es esa base de necesidades que alimenta las virtualidades y sus conflictos, las potencialidades –muchas de ellas imprevisibles– que no son reducibles al orden, ni inteligibles completamente mediante conceptos que la paralizan. Ricoeur pretende comprenderla para significarla porque, fenomenológicamente entendida, la “vida” es la que tiene conciencia de sí. Ahora bien, cifra su carácter fundamental en que la vida se siente antes de conocerse; es una afectividad todavía difusa que se revela en la existencia antes de que la razón la explique; si ésta es capaz de llevar esa afectividad a la conciencia lúcida es por la participación del cuerpo y del mundo en ella, y “el cuerpo propio pertenece a la subjetividad del *cogito* por el sentir” (*Ibid.*: 83), que es pensar, pero no mediante representaciones de su objeto, sino revelando la existencia. En la línea de la fenomenología, considera que el ámbito del sentir es más amplio que el del comprender; no sólo incluye actos de conciencia, sino también voliciones y afecciones. Las últimas pertenecen a la parte oscura del *cogito*.

En su afán armonizador, abordará la génesis recíproca de la razón y el sentimiento (Ricoeur, 1986a: 251). Éste sólo podemos describirlo como la unidad de la intención y la afección del yo, debido a que nuestro lenguaje ha sido elaborado en el nivel de la oposición sujeto-objeto que vela la indivisión entre mi existencia y la de los otros. Husserl ya había detectado la importancia de las vivencias afectivas y volitivas, pero las fundó en los actos objetivantes. Ricoeur destaca el sentido funcional de la pasividad husserliana de las afecciones en la dialéctica de lo voluntario y de lo involuntario, deseosa de eliminar los dualismos y concentrarse en la persona indivisible. Reacciona, asimismo, contra el monismo existencial, es decir, contra una reflexión que pretende estabilizar la existencia, aunque la defina como movimiento. Ricoeur piensa que la fenomenología que articule lo voluntario y lo involuntario será capaz de mediar de modo práctico entre el *cogito* y el *sum*.

A diferencia de los objetos, que siempre se dan por escorzos (*Abschattungen*), la propia vida se aprehende sin adoptar ninguna perspectiva sobre ella, porque se vive sin distancia, desde el punto cero espaciote-

poral que es el propio cuerpo (*Ibid.*: 386). Se diría que el joven Ricoeur está identificando el modo de ser de la vivencia con la vida, pero no es así; aquella es, en Husserl, inmanente a la conciencia, mientras que Ricoeur corporaliza la vida, no la reduce a la síntesis operada por el *ego* trascendental. La espontaneidad de éste se encuentra limitada por la dimensión de necesidad que constituye la vida y que resulta de otros dos caracteres vitales: del sentimiento de la vida como indivisible y como unidad de las funciones. Un ejemplo de ello es la afectividad orgánica o propioceptiva; así, las cenestesias (sensaciones generales del estado del cuerpo propio, resultantes de las síntesis de sensaciones producidas en los diferentes órganos) se destacan de un fondo afectivo global, no localizable. En conclusión, la conciencia de la vida no es conciencia de una cosa, sino “conciencia de sí” (*Ibid.*: 387). La intencionalidad que lleva a ella se torna reflexiva y se concentra en la inmanencia. Descubre que es una conciencia afectiva de mi cuerpo que, como toda conciencia de sí, siempre acompaña a la conciencia de algo; es, por consiguiente, autoconciencia de vivir y, por ella, “la vida es condición *sine qua non* de la voluntad y en general de la conciencia” (*Ibid.*: 395).

En la afectividad, esta conciencia de vida que ya es conciencia de sí es difusa, pero implica cierta apercepción del yo aunque sea muy elemental. Sin embargo, la vida no sólo es el cuerpo o el involuntario relativo al querer; se encuentra determinada, como hemos señalado, por un involuntario absoluto y toda experiencia de la vida expresa esa ambigüedad:

Es, a la vez, un problema resuelto, en tanto que es organización, y un problema por resolver, en tanto que es espontaneidad de la necesidad, del hábito, de la emoción. Es la maravilla de la organización y una llamada que constriñe el imperio de la decisión; no tengo que hacer nada para que mi corazón lata y tengo que hacer todo para alimentar, cuidar, conducir este cuerpo. Así experimento constantemente en mí la mezcla de dos involuntarios: el involuntario absoluto de una vida que me hace existir como conciencia –e *introduce* así mi humanidad–, y lo involuntario relativo de una vida que solicita mi decisión y esfuerzo –y así *espera* mi humanidad (*Ibid.*: 394).

La humanidad de la vida es, pues, autoconciencia, voluntad, pero también solidaridad con lo involuntario. El *cogito* revelará esa relación entre la experiencia de la vida como tarea y como problema resuelto, como un saber para vivir y como algo conocido.

Frente a la fenomenología que tematiza la vida como espontaneidad de la conciencia intencionalmente dirigida al mundo, Ricoeur renunciará al yo que se auto-posiciona, a la subjetividad auto-fundante para “acoger una espontaneidad nutricia, una cierta inspiración que rompe el círculo estéril que el sí mismo forma consigo” (*Ibid.*: 17). La vida es también posición involuntaria, en definitiva, el hecho bruto de existir.

Con el tiempo, se dará cuenta de que la posición de *Lo voluntario y lo involuntario* era fragmentaria y, lo que era más importante, no explicaba la mala voluntad. La filosofía reflexiva de Husserl con su apodicticidad se estancaba ante ella. Entonces, Ricoeur recurrirá a la mediación de los símbolos y los mitos para comprender el mal y el sí mismo, que escapan a la descripción eidética. Entenderá que lo simbólico y lo reflexivo tienen en común su carácter transhistórico, que no es lo mismo que “a-histórico”. Describirá el símbolo como un signo que posee doble intencionalidad: la literal, fijada por el uso de la convención, y la intencionalidad segunda que proporciona un sentido figurado. Por esta doble intencionalidad, el símbolo no sólo se presta a la interpretación, sino que la exige.

El injerto de la hermenéutica en la fenomenología

En los años 60 y 70, Ricoeur toma, por tanto, conciencia de que el esfuerzo por existir se ejerce como interpretación. Sigue desarrollando una fenomenología crítica y una filosofía reflexiva, entendida ahora como unificación de la propia vida a través de “el vínculo entre la comprensión de los signos y la comprensión de sí” (*Ibid.*: 20).

Si bien la fenomenología ricoeuriana practica la interpretación desde sus inicios, se introduce plenamente en la hermenéutica cuando se encuentra

con el lenguaje como problema en su estudio de la culpa y del mal, cuestiones que no se expresan directamente, sino de forma simbólica. Por ello, en esta década, relacionará la hermenéutica de los símbolos, necesaria para pensar la plurivocidad, con la filosofía de la reflexión concreta, pues los significados simbólicos son expresiones de la comprensión del sí mismo, que ya no se da como mero *cogito*, sino como existencia y deseo de ser (Ricoeur, 1969: 24). La explicitación del sí mismo trascenderá la egología; requerirá la hermenéutica tanto como la ontología.

Con esta intención, el segundo volumen de la filosofía ricoeuriana sobre la voluntad, *Finitud y culpabilidad* (1960), estudiará la experiencia del mal como una dimensión ontológica de la carencia de ser, “la ontología indirecta del ser perdido” (Ricoeur, 1986a: 80) que se aparta de la ontología directa del *Dasein*.

Tras comprender la ruptura provocada por el mal y su desconsideración por la eidética fenomenológica, la descripción de la voluntad se convertirá en explicitación e interpretación consciente de la finitud del conocer. La experiencia hermenéutica de la finitud debilita la fundación de la intencionalidad en la subjetividad trascendental, pero profundiza en la participación del sujeto en el mundo. De ahí, su propuesta de injertar la hermenéutica en la fenomenología recorriendo un camino que, a diferencia de la vía corta de la ontología heideggeriana, recorrerá una “vía larga”, cuya meta será ontologizar la reflexión pasando por la semántica, sin incurrir ni en la absolutización del lenguaje ni en la del sujeto.

Ciertamente, Ricoeur dialoga con la filosofía del lenguaje pero, siguiendo a Husserl, reconoce que el lenguaje es intencional, pues se dirige a algo distinto de sí, establece una relación entre el decir y lo dicho en dirección al sentido que acontece en el discurso o acto de decir algo. Gracias a la intencionalidad, el discurso accede a la idealidad del sentido por la que la palabra deja de ser un signo diacrítico para vivirse en la frase, respondiendo así a la intención primera del lenguaje, que es “decir algo sobre algo” (Ricoeur, 1969: 84). A diferencia de la lingüística, el discurso remite a una realidad que él intenta llevar al lenguaje; hace referencia al

mundo y articula la experiencia que tenemos de él. Dicha experiencia está mediada lingüísticamente; se caracteriza por su decibilidad. No se agota, por tanto, en la vivencia, sino que es necesario apoyarse en la capacidad reflexiva inherente al lenguaje para distinguir las vivencias de lo que se dice de ellas. Ahora bien, Ricoeur reconoce que lo que permite que el signo se diferencie de la vivencia y pueda designarla es la distinción husserliana entre la intención signitativa y su posible plenificación. Tal diferenciación tiene lugar ya en *Investigaciones Lógicas*. En esta obra, encuentra una dimensión anterior al lenguaje, una exigencia de identidad que subyace al sentido lógico, una función intencional del lenguaje que es común a toda vivencia y previa a la función significativa (Ricoeur, 1971: 776). La principal aportación de la misma es su propuesta de una teoría general de la significación como acto de la conciencia intencional, el acto de significar. Aunque Ricoeur se sirve, para ello, del pragmatismo lingüístico, principalmente de Austin, no se desprende de la reflexión husserliana sobre la unidad del signifiante y del significado, en dirección a las cosas mismas. Valora que Husserl no haya convertido el acto en un objeto, como ha hecho la lingüística aferrada a actitud natural. El análisis noético-noemático la trasciende, pero sólo es una etapa preparatoria de la necesaria articulación lingüística de la reflexión sobre la experiencia.

La fenomenología se centró estratégicamente en la constitución del *noema* con sus modificaciones, modos de creencia, grados de actualidad y potencialidad. Ricoeur quiere ir más lejos y acometer un plan propiamente lingüístico en el que se articulen las funciones de denominación, predicación, relación sintáctica, etc. Con esta pretensión, reinterpreta la reducción como descubrimiento de la correlación entre el signo y la cosa gracias al lenguaje, más allá de un semantismo cerrado, porque “el lenguaje mismo, en tanto que medio signifiante, exige ser referido a la existencia” (Ricoeur, 1969: 20). Su objetivo aún es fenomenológico: sacar a la luz la intencionalidad que anima la vida del lenguaje como intención hacia algo que no es el lenguaje mismo. De ahí que se niegue a pensar que todo actuar sea lenguaje y que el signo sea la cosa misma.

A pesar de que en *Investigaciones Lógicas* Husserl excluye la significación no unívoca, Ricoeur asegura que en su teoría del significado tiene lugar el injerto de la hermenéutica en la fenomenología (1969: 20). La razón es que, aunque esta obra estudia la relación significante de la conciencia intencional con la cosa, lo hace principalmente desde la percepción. En la fenomenología genética posterior descubre una región de sentido anterior al lenguaje y una génesis del mismo afincada en las experiencias que están presupuestas en el uso que hacemos de él. Por ello, Ricoeur piensa que la fenomenología husserliana propone una concepción del lenguaje como intermediario entre hombre y mundo, y entre una exigencia lógica que le da un *telos*, y otra de fundamento en lo antepredicativo que le da un *arjé*: “La función simbólica se comprende por esta doble exigencia” (Ricoeur, 1975: 385).

Unos años antes, Ricoeur precisaba que, en Husserl, el lenguaje era un intermediario entre *telos* y *Ursprung*, comprendidos, respectivamente, como nivel ideal o *logos* de la racionalidad, y nivel de fundamentación experiencial (1967: 88). Gracias a la noción de sentido (*Sinn*) intencional que se desprende de ello, Husserl ha superado la estrecha concepción fregeana de “significación”. Ha demostrado que no sólo hay sentido en el enunciado, sino en todo acto intencional. La hermenéutica se beneficia de ello, porque permite dar cuenta de la experiencia de sentido que abre toda comprensión. A diferencia de Husserl, sin embargo, esta experiencia es prioritaria a la conciencia.

La vía larga ricoeuriana no sólo pasa por el análisis del lenguaje para comprender el ser del sí mismo; se sirve también de la reflexión crítica y del rodeo interpretativo que disipa la ilusión de un conocimiento absoluto intuitivo de sí. De este modo, se aproxima al yo, suspendiéndolo primero para encontrarlo después en sus realizaciones. La crítica de las mismas enriquece al *cogito* y a la ontología, ya que la verdadera reflexión se apropia de nuestro acto de existir. Por todo ello, el filósofo declara que la hermenéutica debe ser injertada en la fenomenología, no sólo al nivel del significado, sino al de la problemática del *Cogito*, tal como se desarro-

lla en *Ideen I* y *Meditaciones cartesianas*. Y añade: “Pero no vacilo tampoco en decir que el injerto transforma el árbol silvestre” (Ricoeur, 1969: 21). Trasplantar el problema hermenéutico al método fenomenológico no es sólo añadirlo, sino infligir un cambio a ésta, aun reconociendo su primacía filosófica. El injerto imprime a la fenomenología una reflexión de naturaleza hermenéutica, gracias a la cual la reducción no culmina en un yo trascendental, sino en un *subjectum*⁷ de interpretación de la vida con sentido, pero ahora a través de mediaciones. Esto indica que la reducción lo es al trascendental del lenguaje, como posibilidad humana de relacionarse con lo real a través de signos: “Esta reinterpretación de la reducción, unida a una filosofía del lenguaje, es perfectamente homogénea con la concepción de la fenomenología como teoría generalizada de la significación, como teoría del lenguaje generalizada” (Ricoeur, 1969: 253-4).

Desde la óptica ricoeuriana, el lenguaje, como signo, media entre la existencia y el sí mismo, que ahora ya no es el *cogito* de *Lo Voluntario y lo involuntario*, sino “un existente que, por la exégesis de su vida, descubre que está puesto en el ser antes de que se posicione y se posea” (Ricoeur, 1969: 15). Su manera de existir es *ser-interpretado*, y esto siempre tiene lugar en el lenguaje y por el movimiento de la reflexión. Por ello, el *cogito* se enriquece con la hermenéutica a la que guía y que, siguiendo nuevamente a Husserl, es inseparable de una reflexión que no se rige por la lógica formal sino por la trascendental,⁸ establecida en el nivel de las condiciones de posibilidad, “de las condiciones de apropiación de nuestro deseo de ser; en este sentido, la lógica del doble sentido propia de la hermenéutica, puede ser llamada trascendental” (Ricoeur, 1969: 22).

Ricoeur integrará esta lógica hermenéutica con la crítica del sujeto efectuada por el psicoanálisis y en la Teoría crítica. Las dos últimas son capaces de detectar las causas de las distorsiones fundamentales que se producen en la comunicación. Así es como su hermenéutica le muestra a la fenomenología la necesidad de la crítica de las ideologías y de una interpretación que sospecha. El psicoanálisis se adscribe a esta última. La interpretación del mismo realizada por Ricoeur le hace ampliar el

concepto de “símbolo” hasta considerarlo como una estructura intencional que va de un sentido que revela a otro que enmascara. Así remarca de nuevo el carácter dialéctico de la conciencia.

Está persuadido de que el sentido aparece en la intersección entre fenomenología, hermenéutica, análisis lingüístico y psicoanálisis. En la primera encuentra la base trascendental de éste, puesto que clarifica las condiciones de posibilidad del campo psicoanalítico. No se trata de una teoría alternativa, sino de la filosofía reflexiva que más se ha aproximado al inconsciente (Ricoeur, 1965: 367). Con ella, Ricoeur se apropia críticamente del psicoanálisis para desarrollar una hermenéutica de lo latente. Incluso en él, encuentra analogías con la fenomenología, principalmente, debidas a su lectura de la reducción como un modo de psicoanálisis centrado que quiere descubrir el sentido del sujeto de la actitud natural y, para ello, ha de ejercer cierta reducción, aunque, siguiendo a Merleau-Ponty, la reducción no es sino la “reflexión sobre un irreflexivo” (Ricoeur, 1965: 379); análogamente, el sujeto que reflexiona, y al que somos reconducidos, no es otro distinto al de la actitud natural. Lo que cambia es que, tras ella, se conoce a sí mismo. En esto, la reducción es homóloga al análisis; exige desprenderse de la conciencia inmediata para someterla a crítica. Ahora bien, la sospecha psicoanalítica de las ilusiones del sujeto no es del mismo tipo que la de la fenomenología con respecto a la actitud natural: mientras que Freud redujo la conciencia a su dimensión no consciente, la fenomenología re(con)duce todo a la conciencia. Ricoeur ve el punto álgido de ese reduccionismo en la comprensión husserliana de la intersubjetividad recurriendo a la esfera de pertenencia de *ego*. Sin embargo, observa en Husserl un conflicto latente entre la exigencia reductora y la descriptiva que se agudiza justamente porque el otro no es una cosa, sino otro yo. La reducción del sentido a la intencionalidad de *ego* implica que el otro se constituye en mí pero, a la vez, la fenomenología da razones de la otredad del otro experimentado, es decir, no se limita a constituir el otro en mí, sino que lo constituye como otro. En efecto, como Husserl declara, *ego* y *alter ego* se configuran al mismo tiempo y, por ello, el par yo-otro perte-

nece a la misma esfera de ego. La reducción a la esfera de pertenencia o reducción de la reducción presenta la trascendencia del *alter ego* como una modificación de la propia vida monádica (Husserl, 1931: 144), una vida que discurre en plural.

Otra diferencia fundamental entre psicoanálisis y fenomenología es que aquél no describe fenomenológicamente sino que descodifica. Ricoeur incorpora esta carga analítica, aunque su intención no es —como en Freud— la de recuperar significaciones pasadas, sino la de desafiar al pensamiento desde el símbolo. Por ello, combina el tratamiento analítico freudiano de éste con el método genético y, en ese sentido, la fenomenología que busca lo originario le resulta de gran ayuda, porque describe la génesis de la conciencia, sus momentos implícitos (pasividad, afecciones, etc., que determinan al yo sin ser producidas por él) y las síntesis pasivas que están en la base de toda actividad “actúan” como la exégesis freudiana de los síntomas.

La presuposición fenomenológica insuperable de la hermenéutica

Entrados los años 80, Ricoeur entenderá que fenomenología y hermenéutica son correlativas, ya que la auto-comprensión pasa por la interpretación de los signos y símbolos en los que se forma el sí mismo, reconduciendo así el idealismo husserliano (1986b: 29). Lo que podríamos denominar el “giro” hermenéutico de la fenomenología ricoeuriana sólo se desmarca de la interpretación idealista de la fenomenología. Él mismo declara que su filosofía reflexiva forma parte del movimiento de la fenomenología husserliana, como una variante hermenéutica de la misma (*Ibid.*: 25).

En un emblemático artículo de 1975, “Fenomenología y hermenéutica”, Ricoeur se refería a la fenomenología como presuposición fenomenológica de la hermenéutica (*Ibid.*: 40), no sólo por ser su punto de partida sino, sobre todo, porque la fenomenología investiga el sentido

intencional, prioritario a la noción lógica de “significado”, y el principal presupuesto fenomenológico de la hermenéutica es la derivación de los significados lingüísticos de la experiencia. La fenomenología accede a su sentido llevando la experiencia fáctica a la trascendental en tanto que posibilidad intuitiva. Esta es la tarea de la evidencia de la constitución de la subjetividad trascendental, en la que se da la plenitud de la intuición. Ricoeur no se opone a la subjetividad, ni al idealismo, entendido como una explicitación del sentido de la trascendencia dada por la experiencia. Lo que rechaza es el carácter fundacional de la subjetividad trascendental husserliana, es decir, la consideración de la subjetividad como instancia de constitución *a priori* del sentido de la experiencia fáctica. Se niega aceptar que la subjetividad sea la primera categoría de una teoría de la comprensión; más bien, debe perderse como origen si debe ser reencontrada como reapropiación *a posteriori* del sentido de lo fáctico, y desempeñando un papel más modesto: el de categoría última que se descubre en las obras y en los textos (*Ibid.*: 53).

Desde la posición ricoeuriana, no es evidente que “toda trascendencia sea dudosa y sólo la inmanencia indubitable –por su parte, esto se convierte en eminentemente dudoso, desde que parece que el *Cogito* mismo puede ser sometido a la crítica radical que la fenomenología aplica, por otro lado, a todo aparecer” (*Ibid.*: 54). Para Ricoeur, el sentido tiene preeminencia sobre la conciencia de sí, es direccionalidad de ésta hacia lo que la trasciende por mediación del lenguaje.

Ricoeur toma de Husserl la idea de que lo que enlaza el significado al significante es la trascendencia del signo, es decir, el movimiento que supera al significante para dirigirse a la cosa misma. Esa dinámica constituye el poder de significación del lenguaje y proviene de la intencionalidad, ausente en el análisis estructuralista, del que Ricoeur se sirve para analizar la lengua, pero que declara insuficiente sin una fenomenología del habla.

Una vez aclarada la presuposición fenomenológica de la hermenéutica, añade que, a su vez, la fenomenología abraza una presuposición

hermenéutica (*Ibid.*: 40), desde el momento en que adopta la *Auslegung* (explicitación interpretativa) para dilucidar el sentido de la experiencia vivida (*Ibid.*: 62). Es posible, por consiguiente, una fenomenología hermenéutica, y esto sin prescindir de Husserl, pues ya en *Investigaciones lógicas* entendía la *Auslegung* como interpretación requerida por la experiencia para poder aprehender lo esencial que le subyacía. En *Meditaciones cartesianas* la comprende como explicitación del ego monádico y, con él, de todos los problemas de constitución (Husserl, 1931: 102). De ahí que, cuando Husserl explicita intencionalmente la esfera primordial para descubrir el sentido del otro, no sólo preserva, como hemos visto, su alteridad, sino que arraiga la experiencia de lo extraño en el despliegue del sentido constitutivo del mundo (Ricoeur, 1986b: 71). Esto es así, porque Ricoeur no sólo lee la *V Meditación* cartesiana entendiendo la *Auslegung* como parte activa de la reducción a la esfera de pertenencia, sino también como interrogación retrospectiva (*Rückfrage*) que nos conduce a la fundación originaria a la que remiten todas las capas de sentido de la experiencia. Debido a ello, entiende la esfera husserliana primordial como “un anterior nunca dado; por esta razón, a pesar de su núcleo intuitivo, esta experiencia es una interpretación” (*Idem*). En efecto, Husserl demuestra que, de la misma manera que un objeto se nos revela como algo determinado y capta nuestra atención gracias a su progresiva explicitación experiencial (a través de aprehensiones de sus escorzos), se revela también la interioridad de lo que es propio:

Pero en todos los casos, yo soy dado con un horizonte abierto e infinito de propiedades interiores aún no descubiertas. También lo que me es propio se descubre mediante explicitación y obtiene su sentido originario a partir de la efectua-ción de ésta [...]. Lo esencial y propio de esto idéntico se caracteriza como su real y posible *explicatum*, como aquello en lo que meramente despliego mi propio ser idéntico en cuanto lo que él, como idéntico, es en la particularidad, el en sí mismo (Husserl, 1931: 132).

La posibilidad de la trasgresión del yo al otro se encuentra en la estructura de horizonte de la explicitación de los horizontes del propio

ser. Incluso lo más propio sólo se revela través de la experiencia de explicitación, como interpretación infinita de sí, como un proceso por el que nos desapropiamos al mismo tiempo que nos abrimos a lo otro. Lo que hay es, por tanto, una continua génesis de lo propio en relación con lo ajeno y a la inversa. Por esta *Auslegung* queda superada la aparente paradoja de la constitución del otro en mí: éste no está incluido en mi existencia dada, sino en el horizonte infinito de ésta. A su vez, la experiencia ajena desarrolla mi ser, pero el potencial de sentido de éste desborda a la reflexión y a la intuición; exige explicitación. Siguiendo a Ricoeur, Husserl ya se percató de la interdependencia de ambas, pero no sacó todas sus consecuencias:

Toda la fenomenología es una explicitación en la evidencia y una evidencia en la explicitación. Una evidencia que explicita, una explicitación que desarrolla una evidencia, tal es la experiencia fenomenológica. En este sentido, es en el que la fenomenología sólo puede efectuarse como hermenéutica (Ricoeur, 1986b: 72).

La hermenéutica es la efectucción de la fenomenología si no la supera, si se limita a explicitar sus presupuestos, principalmente el sentido tal como lo entiende la fenomenología. Todo sentido es intencional y la evidencia, siempre intuitiva, es la intencionalidad hacia la verdad. Sentido y evidencia exigen intuición y explicitación. Se necesitan una a otro y son posibilitados por la *epojé*. Esta ya no es interpretada ahora por el filósofo francés en sentido existencial, sino más bien metodológico, como el momento de distanciamiento hermenéutico que permite la crítica de lo heredado en el seno mismo de la experiencia pre-lingüística, con objeto de significar lo vivido (*Ibid.*: 57-8).

La *epojé* fenomenológica le suministra a la hermenéutica un modelo de distanciamiento en el seno de la experiencia de pertenencia al mundo. Esta *epojé* hace posible, asimismo, el signo o “acontecimiento virtual, acto ficticio que inaugura el juego entero por el que intercambiamos los signos por cosas, por otros signos y la emisión de los signos por su recepción” (*Ibid.*: 59). Finalmente, la *epojé* es una idealización que,

estableciendo otra relación con el ser, después de haber suspendido la relación con el lenguaje y la actitud naturales, libera un sentido potencial y potenciador.

La literatura y sus metáforas, como en Gadamer,⁹ son el mejor paradigma de esta *epojé*, que es esencial para comprender la verdad, pues rompe con la referencia ordinaria y libera otra de segundo grado que permite al lenguaje literario superar el sentido literal e innovar semánticamente. Gracias a ella, aprendemos a ver las potencialidades del mundo, “la emergencia de una manera más radical de mirar las cosas, esté o no emparentada con el desvelamiento de esta capa de realidad que la fenomenología llama pre-objetiva” (Ricoeur, 1978: 154). Este es, en Merleau-Ponty, el objetivo de la filosofía: “La verdadera filosofía es aprender de nuevo el mundo” (1945: xvi). Ninguno de los dos tiene el propósito de permanecer en lo pre-temático, sino el de superar el objetivismo para recuperar nuestra pertenencia primordial a un mundo que nos precede y en el que dejamos nuestras huellas (Ricoeur, 1975: 387).

El último no sólo considera ejemplar para la hermenéutica la subordinación fenomenológica del plano lingüístico al plano prelingüístico experiencial, sino también el modo de realizarla: la correlación intencional entre *noesis* y *noema*. En la hermenéutica filosófica, tal correlación toma la forma del círculo hermenéutico entre el sentido objetivo de un texto y su pre-comprensión. Su raíz, no obstante, es el sentido que precede y viene al lenguaje, el que proviene de la intuición y de la *Lebenswelt* (mundo de la vida), que es reserva de sentido anterior a toda objetivación, “excedente de sentido de la experiencia viva, que hace posible la actitud objetivante y explicativa” (Ricoeur, 1986b: 62). Ricoeur sabe, sin embargo, que al mundo de la vida no se llega directamente y renunciando al lenguaje, porque “la *Lebenswelt* no es un inmediato puro y simple. Es intencionada por una operación que se ejerce a la vez en el lenguaje y sobre el lenguaje, y que consiste en su reenvío, en un proceso retrospectivo, en una interrogación recurrente por la que el lenguaje entero apercibe su propio fundamento en lo que no es lenguaje” (1971: 776).

Con esta aportación, el filósofo francés se adhiere a esta nueva problemática fenomenológica de la *Lebenswelt* que evidencia el tránsito husserliano del idealismo trascendental a la fenomenología de la génesis. Desde entonces, la reducción ya no es reconducción al ego, sino vuelta al residuo de la reducción, que ya no es la conciencia inmanente, sino la experiencia y su suelo mundano-vital. A raíz de ello, Ricoeur abandonará la intuición de esencias de lo vivido, que fue su guía en 1950, para centrarse en la codificación discursiva de ese suelo (*Boden*) que seguirá siendo la referencia originaria del lenguaje, previa a la distinción sujeto-objeto.

Esto le lleva a asegurar que la fundación fenomenológica de la hermenéutica ontológica se halla en la *Krisis*,¹⁰ en su crítica del objetivismo y del metodologismo y en su afirmación del mundo de la vida (*Lebenswelt*) como campo de significaciones anterior a la ciencia, como horizonte previo al sujeto epistemológico, como vida operante.

Conclusión

El joven Ricoeur se afanaba en describir la participación en los múltiples conflictos suscitados por la dialéctica entre lo voluntario y lo involuntario, pues sólo así es posible comprender al yo en su situación real. Esto suponía abandonar el ego trascendental. No excluía, sin embargo, su posicionamiento como fenomenólogo que interpreta la reducción en dirección a la existencia y a la apertura de sus múltiples sentidos.

Practicaba la fenomenología, no como una doctrina, sino como una posibilidad, porque, como declarará haciendo balance de su pertenencia a esta Escuela, “Husserl no es toda la fenomenología, aunque sea, de algún modo, el nudo” (Ricoeur, 1986a: 7). Reconoce que fue “un trabajador empedernido, tan sobrio como íntegro” (*Ibid.*: 20). Su ingente producción, su constante revisión de los temas, su investigación progresiva y regresiva al mismo tiempo, determinó que la fenomenología fuera en buena parte “la historia de las herejías husserlianas. La

estructura de la obra del maestro implicaba que no hubiera ortodoxia husserliana” (*Ibid.*: 156). El mismo Ricoeur será fenomenólogo por su propia deslealtad fenomenológica, pero también por su continuidad con ella. A decir verdad, su hermenéutica no constituye una herejía de la fenomenología husserliana —reacia ella misma a cualquier ortodoxia—, sino su desarrollo coherente.

Aunque comprende que la reducción intersubjetiva le permite al padre de la fenomenología evidenciar que el acceso a la experiencia originaria propia del otro nunca es inmediato y, por ello, exige la *Auslegung* de las capas de sentido, no alcanzó a comprender el idealismo husserliano como dilucidación de la constitución del sentido de lo que es experimentado en común, probablemente porque limitó su estudio de la intersubjetividad husserliana a las *Meditaciones Cartesianas*.

Su crítica al giro idealista de la fenomenología no es óbice para su adhesión a esta Escuela, cuyo interés por el sentido de la experiencia trasciende el logicismo tanto como el psicologismo. Verá en *Die Krisis* la prevalencia de la pregunta por la fundación originaria del sentido en el mundo de la vida, que ya no será un mundo privado, sino un nivel de sedimentaciones. Sobre este suelo, Husserl distinguirá la historicidad, del conocimiento histórico metodológico, renovando así su crítica del objetivismo (Ricoeur, 1969: 12). En tanto horizonte mundano y abierto de sentido, el mundo de la vida será entendido por el filósofo francés como un potencial de significado que está más allá de la reflexión, cuya génesis, por otra parte, se haya mediada por el tiempo. Algo semejante ocurre con el sujeto puro que, por ello, no puede ser, como quería Husserl, posicionamiento inmediato.

En los 90, Ricoeur desarrollará su hermenéutica del sí mismo, pro-nombre que se flexiona en tercera persona (1990: 11). El sí mismo apunta a la identidad a través del tiempo, por su desdoblamiento entre el *ipse* (él mismo, el quién) y el *idem* (lo mismo, el qué). Ambos se encuentran relacionados dialécticamente, pues en la *ipseidad* del sí mismo está implicada la alteridad, de la misma manera que la presentación husserliana del yo

estaba enlazada con la *Paarung* de un yo otro por empatía. Ahora bien, la re-flexión mediada de Ricoeur seguirá siendo su peculiar paradigma. Su exploración en su aplicación a otros problemas contemporáneos promete ser otro de los desarrollos coherentes de la fenomenología hermenéutica.

Notas

¹ “Intra-subjetividad” designa la subjetividad común que funda la homogeneidad de las estructuras de lo voluntario y lo involuntario del cuerpo propio (Ricoeur, 1950b: 13).

² En Husserl, la reflexión no es construccionista ni artificiosa: “*Reflexión*’, esa ‘percepción intuitiva’ que aprehende algo como ‘*ya ahí antes*’ de que esta mirada se volviese en su dirección” (Husserl, 1913: 95). “La forma de ser de la vivencia es la de ser por principio perceptible en el modo de la reflexión” (*Idem*). La reflexión es toda experiencia inmanente, cada acto en el que la corriente vivencial y las intenciones llegan a ser aprehensibles con evidencia. Ricoeur se distanciará de esta inmediatez de la reflexión.

³ Preferimos usar este término antiguo al de “hábito”, porque conserva el carácter relacional del cuerpo con el mundo, así como una dimensión procesual, y no automática, de su adquisición. Husserl titula uno de sus capítulos, “El cuerpo como órgano de la voluntad y como portador del movimiento libre” (Husserl, 1952: 151-3 (191-2)).

⁴ Ricoeur refuta el *cogito*, entendido como simple principio epistemológico; afirma que hay una estructura ontológica existencial que le precede, un *cogito* que ha realizado su autocrítica.

⁵ (Ricoeur, 1950: 309). En esta obra la dialéctica de lo voluntario y lo involuntario como inter-implicación entre actividad y pasividad.

⁶ J.-L. Viellard-Baron afirma que Ricoeur “ignoraba el pensamiento de Bergson, aunque lo lamentaba” (2010: 456). En la nota 1 a esta misma página, asegura que Ricoeur evoca de pasada a Bergson en *La Mémoire, l’Histoire, l’Oublie* (2000) y en *Parcours de la reconnaissance, trois études* (2004). Por nuestra parte, nos hemos referido a la influencia de Bergson en el primer Ricoeur en 2012: 559-561.

⁷ Frente a la tesis fenomenológica de la responsabilidad última del sujeto, la hermenéutica es crítica de las ilusiones del Sujeto. La hermenéutica ricoeuriana lo ha hecho, no para deconstruirlo, sino para rescatarlo y recuperar su incardinación. Es por ello que ha sido denominada “hermenéutica del sujeto” (Madison, 1988: 90), y se ha dicho que el sujeto es su punto de partida y de llegada (Maceiras, 1983: 37).

⁸ Para Husserl la lógica trascendental es la lógica concreta desarrollada fenomenológicamente (Husserl: 1929).

⁹ Gadamer considera que la superación (*Aufhebung*) de toda posición de realidad que es inherente a la reducción eidética, se cumple espontáneamente en la experiencia artística (Gadamer, 1993: 234).

¹⁰ Ricoeur lee *Die Krisis* desde una *Rückfrage* o pregunta retrospectiva que le lleva al mundo de la vida fundante y pre-reflexivo. Piensa que la *Lebenswelt* no se da directamente, sino sólo mediante esa reflexión histórica y crítica del dogmatismo científico que ya acometiera Husserl. Las críticas de éste al objetivismo, son consideradas paralelas a la crítica marxiana de las ideologías, que han perdido de vista el mundo real de la praxis (Ricoeur, 1980).

Bibliografía

- GADAMER, H-G. (1993) *Gesammelte Werke 8. Asthetik und Poetik I: Kunst als Aussage*. Tübingen, Mohr.
- HUSSERL, E. (1913, 1992) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (1930) Nachwort. Gesammelte Schriften*, Band 5. Hamburg, F. Meiner Verlag.
- _____ (1929) Husserl. "Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft", en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, X, pp. 1-298. Hua xvii, 1974.
- _____ (1931, 1953) *Cartesianischen Meditationen. Husserliana I*. Den Haag, M. Nijhoff.
- _____ (1952) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*. Husserliana Band iv. Haag, M. Nijhoff (Trad. cast. 1997, Ideas II, México, FCE).
- LÓPEZ, M^a C. (2012) *Corrientes actuales de Filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid, Dykinson.
- MACEIRAS, M. (1983) "Hermenéutica y reflexión", en *Aportía* 17/18, pp. 35-52.
- MADISON, G. (1988) *The Hermeneutics of Postmodernity. Figures and Themes*. Bloomington, Indiana Univ. Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- RICOEUR, P. (1950a) "Introduction à Ideen I de E. Husserl par le traducteur", en E. Husserl. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Paris, Gallimard.

- _____ (1950b, 1988) *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier.
- _____ (1965) *De l'interprétation. Essais sur Freud*. Paris, Seuil.
- _____ (1967) "Husserl and Wittgenstein on Language", en Lee, E.N., Mandelbaum, M. (dir.) *Phenomenology and Existentialism*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- _____ (1969) *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Seuil.
- _____ (1980) "L'originare et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl", en F. Laruelle (ed.) *Textes pour E. Levinas*. París, J-M Place, pp. 167-177,
- _____ (1986a) *À l'école de la phénoménologie*. Paris, Vrin.
- _____ (1986b) *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris, Seuil.
- _____ (1971) "Langage (Philosophie)", en *Encyclopedia Universalis T. IX*, Paris, Société d'édition *Encyclopædia Universalis S.A.*, pp. 771-781.
- _____ (1975) *La Métaphore vive*. Paris, Seuil.
- _____ (1978) "The metaphorical Process as Cognition. Imagination and Feeling", *Critical Inquiry*, 5, N. 1, pp. 143-159.
- _____ (1990) *Soi-Même comme un autre*. Paris, Seuil.
- _____ (1991) "Auto-compréhension et histoire", en T. Calvo y R. Ávila. (eds) *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Barcelona, Anthropos, pp. 9-25.
- VIELLARD-BARON, J-L. (2010) "Levinas et Bergson", en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 4, pp. 455-478.



Recepción: 22 de septiembre de 2014

Aceptación: 8 de enero de 2015

LA POSIBILIDAD DE LA NO-VIOLENCIA Y EL CARÁCTER TRÁGICO DE LA ACCIÓN HISTÓRICA¹

Graciela Ralón de Walton
Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Resumen/*Abstract*

El propósito de nuestra exposición reside en esclarecer, en primer lugar, en qué sentido la violencia incumbe a la condición encarnada del hombre. En segundo lugar, analizaremos cómo la violencia se inserta en la estructura de la historia. La explicitación de ambas temáticas pondrá de manifiesto que el carácter trágico de la acción histórica, es, desde una perspectiva histórico-mundana, ineludible. En tercer lugar, examinaremos, desde la posición de Paul Ricoeur, en qué medida la posibilidad de la no-violencia debe provenir de “*un en otra parte*”. Finalmente, concluiremos realizando una breve evaluación de las propuestas merleau-pontyana y ricoeureana a fin de elucidar el alcance de ambas posiciones.

Palabras clave: violencia, no-violencia, acción, historia.

The possibility of non-violence and the tragic character of historical action

The aims of our presentation are, first, to elucidate the sense in which violence pertains to the embodied condition of mankind; and, second, to analyze the manner in which violence is inserted into the structure of history. The development of these

two themes will show that, from a world-historical perspective, the tragic character of historical action is unavoidable. Thirdly, setting out from the posture of Paul Ricoeur, we examine the degree to which the possibility of non-violence must originate in “*an other place*”. Finally, a brief evaluation of Merleau-Ponty’s and Ricoeur’s views will be offered in order to elucidate the scope of these two positions.

Keywords: violence, non-violence, action, history.

Graciela Ralón de Walton

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora en la Universidad Nacional de San Martín. Directora del Proyecto de Investigación “Aportes para un diálogo entre fenomenología y ciencias humanas”, UNSAM (2012-2014). Autora de artículos sobre temas relacionados con el tópico cultura-naturaleza, entre ellos, “La tríada physis-logos-historia en Merleau-Ponty”, “Symbolic Matrices and the Institution of Meaning”, “El suelo de la naturaleza como lugar de arraigo de la cultura”, “Mundo y fe perceptiva”, “La lógica práctica y la noción de hábito”, “Existencia encarnada y libertad”. Miembro ordinaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Miembro ordinaria del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

En consecuencia, todo había terminado, y no quedaba nada más que hacer. Ya no tenía que aullar con los lobos; había pagado y su cuenta estaba saldada. Estaba como el hombre que perdió su sombra, liberado de toda atadura. Había seguido todos sus pensamientos hasta su conclusión lógica y obrado en consecuencia hasta el mismo final; las horas que le quedaban pertenecían al interlocutor silencioso, cuyo dominio empezaba justamente donde el raciocinio lógico acaba. Lo había denominado: "ficción gramatical", con ese rubor de hablar en primera persona del singular que el Partido inculcaba a sus discípulos.

*El cero y el infinito,
Arthur Koestler*

En un comentario dedicado al análisis de las principales tesis de *Humanismo y terror*,² Paul Ricoeur reconoce que "este libro es lo suficientemente inteligente y honesto para abrir un diálogo fecundo".³ Según nuestro criterio, el interés de Ricoeur por esta obra reside en la posibilidad de encontrar entre la actitud del "yogui", que olvida que la vida interior tiene que realizarse en el exterior, y la del "comisario" que, acosado por la dictadura del partido, se siente en la condición de confesar cualquier cosa, una forma de no-violencia que, sin caer en la evasión, opere una transformación en la historia. Más precisamente, Ricoeur afirma que si la no-violencia tiene un sentido, éste tiene que ser realizado *en* la historia, a la que, en principio, trasciende, es decir, "debe poseer una eficacia segunda, que compita con la eficacia de la violencia en el mundo, una eficacia que cambie las relaciones entre los hombres".⁴ En virtud de ello, Ricoeur intenta dilucidar en qué consiste esta eficacia y de qué tipo debe ser. La respuesta dada por el autor se articula con la cuestión de saber si el profeta tiene una tarea histórica y si esta tarea puede *insertarse* como bisagra entre la ineficacia del "yogui" y la eficacia del "comisario", cues-

tión que, como señalamos, constituye uno de los ejes de la lectura de *Humanismo y terror*. La realización de esta tarea exige una “fisiología de la violencia”⁵ y, conjuntamente, una elucidación de la historia, puesto que, según Ricoeur, “la figura del no-violento es la contrapartida esperanzada de la contingencia de la historia”.⁶

El propósito de nuestra exposición reside en esclarecer, en primer lugar, en qué sentido la violencia incumbe a la condición encarnada del hombre. En segundo lugar, analizaremos cómo la violencia se inserta en la estructura de la historia. La explicitación de ambas temáticas pondrá de manifiesto que el carácter trágico de la acción histórica es, desde una perspectiva histórico-mundana, ineludible. En tercer lugar, examinaremos, desde la posición de Ricoeur, en qué medida la posibilidad de la no-violencia debe provenir de “*un en otra parte*”. Finalmente, concluiremos realizando una breve evaluación de ambas propuestas con la finalidad de elucidar el alcance de ambas posiciones.

1. La violencia y la condición encarnada del hombre

Lo que hace posible la historia humana, según Merleau-Ponty, es “el hecho de que el hombre se exterioriza, que tiene necesidad de los otros y de la naturaleza para realizarse, que se particulariza tomando posesión de ciertos bienes y que, por eso, entra en conflicto con los otros hombres”.⁷ De esta afirmación podemos inferir que el carácter situado de la existencia, la intersubjetividad y la praxis en el mundo constituyen los tres tópicos básicos de la condición encarnada del hombre. Desde el momento en que la violencia sólo se plantea como un problema para una conciencia originalmente comprometida con el mundo es necesario partir de la condición encarnada de la existencia. La violencia, afirma Merleau-Ponty, es “nuestro mundo en tanto que estamos encarnados, por lo tanto, la violencia es el punto de partida común a todos los sistemas políticos. La vida, la discusión y la elección política sólo tienen lugar sobre ese fondo”.⁸ El mundo social es

“el campo permanente o dimensión de la existencia: yo puedo apartarme, pero no cesar de estar situado en relación con él”.⁹ Más precisamente, hay una existencia funcional y generalizada que convierte a los hombres en sujetos históricos, y que obliga a reconocer que las iniciativas personales emergen de esta existencia generalizada en la que han sedimentado otras iniciativas y otros proyectos, significaciones que la conciencia no extrae a partir de la nada sino que se deslizan entre los hombres y las cosas por su trato con ellas. Así, la historia se presenta como la consecuencia del modo en que los hombres responden a su situación personal y colectiva y la retoman en sus proyectos expresivos: “soy todo cuanto veo, soy un campo intersubjetivo, no a pesar de mi cuerpo y mi situación histórica, sino, por el contrario, por ser este cuerpo y esta situación, y todo lo demás a través de ellos”.¹⁰ En la noción de situación se conjugan tres instancias que Merleau-Ponty expresa de la siguiente manera: “yo no pienso ni según lo verdadero solamente, ni según yo solo, ni según el otro solamente, puesto que cada uno tiene necesidad de los otros dos”.¹¹ Resulta, pues, claro que la conciencia merleau-pontyana de la encarnación no se limita sólo a la encarnación en un cuerpo sino que atañe a un compromiso en una situación común, la cual hace imposible concebir una conciencia pura.

Lo mismo que en el amor, en el afecto, en la amistad, no tenemos frente a nosotros ‘conciencias’ cuya individualidad absoluta pudiésemos respetar a cada instante, sino seres calificados –‘mi hijo’, ‘mi mujer’, ‘mi amigo’–, que arrastramos con nosotros en proyectos comunes donde reciben (como nosotros mismos) un papel definido, con poderes y deberes definidos, del mismo modo en la historia colectiva los seres espirituales que arrastran tras sí sus papeles históricos, están unidos entre ellos por el hilo de sus acciones, más aún: se confunden con la totalidad de las acciones, deliberadas o no, que ejercen sobre los otros y sobre el mundo; hay, no una pluralidad de sujetos, sino una intersubjetividad, y por eso existe una común medida del mal que se hace a unos y del bien que se obtiene para los otros.¹²

Es propio de la acción humana avanzar por encima del presente hacia el porvenir o traspasar la esfera del yo hacia el otro. Esta intromisión en la vida del otro, que no es ajena a un cierto grado de violencia, no es sola-

mente un hecho de la vida privada sino que alcanza a la vida política. La intromisión en la vida del otro (*empiétement*) que, en cierto sentido, evoca la transgresión intencional utilizada por Husserl; nos sitúa en el terreno de una conflictividad que es necesario desentrañar para comprender que las relaciones interpersonales resultan de una acción recíproca pero no transitiva entre el yo y el otro. Tanto en el lenguaje como en la acción nuestros pensamientos invaden la esfera del otro de tal modo que nos inmiscuimos en sus vidas.¹³ Más precisamente, la palabra pasa de un espacio de conciencia a otro por un fenómeno de intromisión (*empiétement*) o de propagación. Como sujeto hablante y activo el yo invade al otro que escucha y, a su vez, como sujeto que escucha y pasivo, yo dejo que la palabra del otro me invada.

En el prefacio de *Humanismo y terror* aparece una formulación paradigmática de esta forma de inmiscuirse en la vida de los demás:

Lo que cuenta y pues es necesario discutir, no es la violencia, es su sentido o su porvenir. Es ley de la acción humana sobrepasar (*enjamber*) el presente hacia el porvenir y el yo hacia el otro [...] Si se condena toda forma de violencia, uno se coloca fuera del dominio donde hay justicia e injusticia, se maldice al mundo y a la humanidad —maldición hipócrita, puesto que el que la pronuncia, desde el momento que ya ha vivido, ha aceptado ya la regla del juego.¹⁴

Desde el momento en que el conflicto y la violencia están en el corazón de la intersubjetividad, el problema de lo político no es el conflicto del bien contra el mal, nace porque la condición humana exige actuar sin poder prever, de manera acabada, las consecuencias que repercutirán en el mundo y en los otros. Así, Merleau-Ponty dice con toda claridad que cuando se afirma que hay una historia:

se quiere decir que cada uno en lo que hace no actúa en su nombre, no dispone solamente de sí, sino compromete a los otros y dispone de ellos, de manera que, desde que vivimos, nosotros perdemos el pretexto de las buenas intenciones, somos lo que hacemos a los otros, renunciamos al derecho de ser respetados como almas bellas.¹⁵

Una de las convicciones básicas del existencialismo de Merleau-Ponty es el hecho de que la existencia humana es, fundamentalmente, praxis de la conducción de la vida, a la que el pensar reflexivo acompaña y dirige aclarándola. La praxis es el proceso en el que los pensamientos alcanzan eficacia en el mundo material de las cosas: “Asumimos nuestra suerte, nos tornamos responsables de nuestra historia por la reflexión, pero también por una decisión en la que comprometemos nuestra vida, y en ambos casos se trata de un acto violento que se verifica ejerciéndose”.¹⁶ Sin embargo, es necesario aclarar que nuestra praxis nunca logra todo lo que ella se propone, pues, a veces, “la ironía de la suerte nos hace hacer lo contrario de lo que pensábamos hacer”,¹⁷ lo cual significa, por una parte, que nuestro poder sobre el mundo se ve restringido y, por otra, desde la perspectiva de los efectos en el mundo, las intenciones que orientan la acción, al realizarse en el exterior, se desnaturalizan de manera que los efectos de la acción adquieren, en cierto sentido, vida propia, y producen más de lo que hubiésemos imaginado, ampliando el efecto de nuestras propias acciones. En el artículo publicado en *Sentido y sin sentido* con el título “La guerra tuvo lugar”, Merleau-Ponty afirma que, mientras que los acontecimientos hacían cada día menos probable el mantenimiento de la paz, los intelectuales franceses, entre los que se incluye, “habíamos secretamente decidido ignorar la violencia y la desgracia como elementos de la historia porque vivíamos en un país demasiado feliz y demasiado débil para poder ni tan sólo avizorarlas”.¹⁸ Esto da prueba de que cuando el hombre político se limita a administrar un régimen o un derecho establecido, se puede esperar una historia sin violencia, pero si por el contrario le toca la suerte o la desgracia de vivir una época en que el fundamento tradicional de una sociedad se hunde y donde el político debe reconstruir por sí mismo las relaciones humanas, en este caso, la libertad de cada uno amenaza de muerte la de los otros y la violencia reaparece.

2. La condición trágica de la acción histórica

A partir de estas reflexiones, queda claro que la historia no se realiza por anticipado, sino que “depende de la voluntad y de la audacia de los hombres en ciertas ocasiones”,¹⁹ y se halla vinculada indisociablemente a “un elemento de contingencia y de riesgo”.²⁰ En este punto es importante tener en cuenta no sólo la desproporción entre lo querido y lo alcanzado en el orden de la intervención humana sino también el hecho de que hay un movimiento espontáneo de la historia que no puede ser reducido a la voluntad personal. La historia es ambigua y la pregunta por el sentido de la historia debe tener presente el hecho irrefutable de que no sólo son los hombres los que hacen la historia, sino también que hay un sentido que no depende de la voluntad de los hombres. Con otras palabras, más allá de lo que los hombres pueden producir, “hay sentido, dimensiones, figuras” y, sin embargo, “son hombres los que hablan, piensan, ven”.²¹ Estas dos instancias que no implican una contradicción ponen de manifiesto el carácter paradójico de la historia. Por una parte, la historia se nos volvería incomprensible si ella no estuviera recorrida por un sentido, por la otra, la historicidad misma correría el riesgo de desaparecer si la historia dejara de ser una aventura imprevisible.

El movimiento de la historia pone de manifiesto que la contingencia no significa un destino oscuro o una fatalidad impenetrable, no existe una fuerza o un genio maligno que dirige la vida humana hacia el caos porque cada una de nuestras acciones, al tener en cuenta las otras, las recobra orientándolas hacia un sentido universal: “el mundo humano es un sistema abierto o inacabado y la misma contingencia fundamental que lo amenaza de discordancia lo sustrae también a la fatalidad del desorden”.²² Desde esta perspectiva, la ambigüedad de la historia, del mundo y de la condición humana no implica una identificación total con el carácter trágico de la acción histórica. Frente a los reproches dirigidos contra *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty responde que sus críticos no querían aceptar que con su acción el hombre puede producir consecuen-

cias distintas de aquellas que se propone porque necesitaban concebir la libertad como “buena conciencia”, esto es, como “un hablar francamente sin consecuencias”.²³ Según Merleau-Ponty, esta sensatez de la conciencia significa, en el fondo, una *regresión* del pensamiento político que reside en querer olvidar un problema que Europa ya sospechaba desde los griegos y que nuestro autor pone al descubierto a través de los siguientes interrogantes: “¿No existe algo así como una desconfianza de la vida en común? ¿Toda acción no nos compromete en un juego que no podemos controlar totalmente? ¿Existe una especie de maleficio de la vida en común?”.²⁴ Sin embargo, la vida política, a la que no se trata de renunciar, “¿no comporta un mal fundamental, que no impide, sin embargo, distinguir entre los sistemas políticos y preferir el uno al otro, pero que prohíbe concentrar la reprobación sobre uno solo y ‘relativiza’ el juicio político?”.²⁵ Como lo señala Merleau-Ponty, la cultura griega está literalmente acosada por ese problema:

Toda la tragedia griega sobreentiende esta idea de un azar fundamental que nos hace a todos culpables y a todos inocentes puesto que nosotros no sabemos eso que nosotros hacemos. Hegel ha expresado admirablemente la imparcialidad del héroe que ve muy bien que sus adversarios no son necesariamente ‘malos’, que, en cierto sentido, todo el mundo tiene razón y que cumple su tarea sin esperar ser aprobado por todos ni totalmente por sí mismo.²⁶

Sin pretensión de dar a este problema una resolución definitiva, que desde esta perspectiva no la tiene, consideraremos la forma en que Paul Ricoeur plantea el conflicto. En su hermenéutica del *Sí mismo*, antes de finalizar su recorrido por el carácter ético-moral de la acción humana, el autor introduce un interludio titulado “Lo trágico de la acción”.²⁷ Según este autor, la sabiduría trágica exige el reconocimiento del carácter “ineluctable del conflicto en la vida moral”. Por ese motivo, uno de los rasgos centrales para una hermenéutica de la ipseidad en el ámbito del obrar es el denominado “fondo agónico de la prueba humana”,²⁸ es decir, el carácter invencible del conflicto en las opacidades de la existencia. Ricoeur se pregunta hasta dónde se puede hablar de “una ense-

ñanza de lo ético por lo trágico”.²⁹ La *Antígona* de Sófocles es tomada como ejemplo de este aspecto. Tanto Antígona como Creonte trazan las distinciones que guían su obrar, sobre el trasfondo de valores aparentemente irreconciliables: la ley divina y la ley humana, la *polis* y los lazos familiares. Cada uno obra según estos dos órdenes y contra el otro. Si el comportamiento de Antígona, comenta Ricoeur, puede capturar nuestros sentimientos es porque ella apela a ese fondo ineluctable de la acción; más precisamente, “ha amoldado a su exigencia fúnebre las leyes no escritas. Pero, al invocarlas para fundamentar su íntima convicción, ha establecido el límite que revela el carácter humano, demasiado humano, de cualquier institución”.³⁰ La enseñanza de lo ético por lo trágico reside, pues, en el reconocimiento de este límite y la posibilidad de reorientar la acción.

Al negarse a aportar una ‘solución’ a los conflictos que la ficción ha hecho irresolubles, la tragedia, tras haber desorientado la mirada, condena al hombre de la praxis a reorientar la acción, por su cuenta y riesgo, en el sentido de una sabiduría práctica en situación que responda lo mejor posible a la sabiduría trágica.³¹

No es el objetivo de este trabajo detenerse a analizar en qué sentido la “sabiduría práctica en situación” puede ofrecer una instancia de comprensión a la sabiduría trágica, nuestra intención es corroborar que lo trágico alecciona a lo político en el sentido de que enseña que: “aceptando, con un rol político, una posibilidad de gloria (el hombre) acepta también un riesgo de infamia, uno y otro ‘inmerecidos’”.³² Desde esta perspectiva, la acción humana es, como interpreta Merleau-Ponty, un compromiso que, en razón del desconocimiento total de sus efectos, a veces obliga a cumplir más de lo que se ha prometido y, por otra parte, es frágil, ya que desde el momento en que se encarna en la historia corre el riesgo de devenir un sin-sentido.³³

3. La no-violencia desde la perspectiva ricoeuriana

En un artículo titulado “El hombre no-violento y su presencia en la historia”, P. Ricoeur realiza una serie de anotaciones destinadas a reflexionar acerca de la siguiente cuestión: ¿bajo qué condiciones el no-violento puede ser algo distinto de un puro principista al margen de la historia? Esta cuestión aparece íntimamente ligada con la convicción de que existe el valor de la no-violencia, la que, a la vez, se une con una convicción más fundamental: “El *Sermón de la Montaña* concierne a nuestra historia y a la totalidad de la historia, con sus estructuras políticas y sociales, y no sólo a actos privados y sin proyección histórica”.³⁴ A esta convicción, Ricoeur le introduce una exigencia *difícil*, que coloca a quien ha sido tocado por ella en una extrema incomodidad. Al igual que Merleau-Ponty, Ricoeur descarta la posibilidad de partir de una conciencia pura, no-situada y desencarnada. Es sólo a través de la acción realizada por el hombre en la historia que las acciones humanas adquieren un rostro visible. En otros términos, “si la no-violencia debe ser éticamente posible es necesario ponerla en relación con la acción efectiva, efectuada, tal como ella resulta de todas las incidencias mutuas, por las que se elabora una historia humana”.³⁵

Según Ricoeur, la primera condición para hablar auténticamente de la no-violencia es que ésta debe atravesar el mundo de la violencia. Sólo de esta manera se podrá saber “si la reflexión revela un *excedente (surplus)*, una grandeza mayor que la facticidad de la historia”.³⁶ Para ello, Ricoeur comienza por investigar los vínculos que ligan la afectividad humana a lo terrible de la historia, lo cual exige una *fisiología de la violencia*. A nivel individual, por ejemplo, frente a situaciones injustas, brota por debajo de la conciencia un sentimiento de salvajismo que no admite ninguna mediación jurídica y que, a menudo, finaliza en un motín o en una guerra. Sin embargo, Ricoeur señala que un ahondamiento en la psicología de la violencia no es suficiente. Es necesario remitirse a “las estructuras de lo terrible”.³⁷ El autor reconoce que la lectura marxista

de la historia permite comprender “la articulación de lo psíquico con la historia en la dialéctica de la lucha de clases: en este nivel, lo terrible deviene historia, al mismo tiempo que la historia, bajo el aguijón de lo negativo, se nutre de lo terrible”.³⁸ Sin embargo, no debe olvidarse que el Estado es “el foco de concentración y transformación de la violencia” ya que, si la lucha de clases es “la primera elaboración social de lo terrible”, ella sólo penetra en la zona del poder como fenómeno político. Es en el plano del Estado donde se pone de manifiesto la lucha por la soberanía. Así, el enfrentamiento de dos soberanías con iguales pretensiones es el motivo que hace que la violencia adquiera la figura “de la guerra”³⁹ y es, fundamentalmente, el otro quien aparece afectado por la consigna: “eliminar”.

En *Sí mismo como otro*, Ricoeur distingue entre el “*poder-en-común*” y el “*poder-sobre*”,⁴⁰ el primero concierne a la capacidad que tienen los miembros de una comunidad histórica de efectivizar el querer-vivir-juntos, que caracteriza a las instituciones. Es en el segundo, en “*el poder-sobre*”, donde se injerta “la disimetría inicial entre lo que uno hace y lo que se hace a otro”,⁴¹ dando lugar a la violencia. Es importante destacar que, desde la simple amenaza hasta el asesinato, “la violencia equivale a la disminución o la destrucción del poder-hacer de otro”.⁴² Esta “disminución del poder de actuar, experimentada como una disminución del esfuerzo por *existir*”⁴³ pone de manifiesto el corolario de la violencia: el sufrimiento. En el reconocimiento de la carne, uno de los pilares que constituyen “el trípode de la pasividad”, Ricoeur reconoce que es necesario ir más allá del relato, que une agentes y pacientes, y tener en cuenta las formas disimuladas del sufrir como, por ejemplo, la incapacidad de narrar, la negativa a contar o la insistencia de lo inenarrable. Asimismo, el fenómeno de la pasividad debe estar atento a que, más allá de la disimetría entre el agente y el paciente de la acción, hay que considerar también “las formas de menosprecio de sí y de detestación del otro, donde el sufrimiento supera al dolor físico”.⁴⁴ La mayor parte de estos sufrimientos son consecuencia de la violencia ejercida por los hombres. En este punto

se entremezclan la pasividad del sufrir uno mismo con la pasividad del ser-víctima del otro, de manera que la víctima aparece como “el reverso de pasividad que enluta la ‘gloria’ de la acción”.⁴⁵

La inserción de la violencia en las estructuras de la historia y del sufrimiento en la pasividad nos advierten que el fenómeno del pacifismo no es algo fácil. Ricoeur insiste en que el pecado del “pacifismo ingenuo” es creer que la no-violencia brota de la bondad natural del hombre. Por el contrario, la no-violencia es difícil porque tiene como contraparte la realidad de la historia y su condición trágica. Por eso, frente a la violencia de la historia, frente a lo terrible, es necesario que la no-violencia aparezca como una forma de acontecimiento que viene de *otra parte*.⁴⁶ En un artículo titulado: “El yogui, el comisario, el proletario y el profeta. A propósito de *Humanismo y terror* de Maurice Merleau-Ponty”,⁴⁷ que aparece como complemento del artículo “El hombre no-violento y su presencia en la historia”, Ricoeur introduce su tesis respecto de la alternativa planteada por Merleau-Ponty: mientras que

el yogui se exilia de la historia [...], el profeta hace fuerza sobre la historia, irrumpe ahí, exige la conversión de lo interior y de lo exterior, llama a la justicia sobre la tierra. Él significa en carne y en acto la tensión de lo inmanente y de lo trascendente, de lo histórico y de lo escatológico, *gracias a lo cual lo inmanente tiene un sentido humano*.⁴⁸

Esta cuestión, como ya dijimos, está vinculada al problema de saber si el profeta tiene una tarea histórica, y si esta tarea puede insertarse como cuña entre la ineficacia del “yogui” y la eficacia del “comisario”. Para Ricoeur, la profecía relata un acontecimiento al término de la historia. Lo que la profecía descubre son encuentros como, por ejemplo, el del Samaritano y el desconocido golpeado por los bandidos:

dar de comer y de beber, recoger al extranjero, vestir a los que están desnudos, cuidar a los enfermos, visitar a los prisioneros, son otros tantos gestos simples en los que se muestra al hombre acuciado por situaciones-límites, socialmente despojado, reducido al desamparo de la simple condición humana.⁴⁹

Ricoeur llama al hombre que padece estas conductas “un pequeño” porque en el fondo es la “persona desplazada”, víctima de los grandes conflictos y las grandes revoluciones. Sin embargo, el autor sostiene que hay un sentido que “reagrupa a todos los encuentros imperceptibles dejados de lado por la historia de los grandes; es otra historia, una historia de los actos, de los acontecimientos, de las compases personales, tejida en la historia de las estructuras, de los acontecimientos, de las instituciones”.⁵⁰ Lo paradójico es que este sentido y esta historia están *ocultos*, y este es el significado de la profecía: “los ‘pequeños eran la figura de Cristo’, y ni los justos ni los injustos lo sabían, el último día los sorprende: *Señor, ¿cuándo te hemos visto tener hambre y sed?*”.⁵¹ A partir de estas reflexiones la fe del no-violento, que en apariencia reside en su desobediencia, responde al hecho de otorgar una presencia real a valores que los hombres vislumbran al término de una larga historia. Asimismo, se espera que la acción realizada por hombres no-violentos posea un doble sentido: que alimente la perspectiva de los valores y, simultáneamente, sostenga la tensión de la historia hacia el reconocimiento del hombre por el hombre.⁵²

Finalmente, Ricoeur se pregunta si la no-violencia puede sustituir totalmente a la violencia. A lo cual responde señalando los límites no fortuitos de la no-violencia. En primer lugar, no es por casualidad que la violencia tenga una carga negativa: se desobedece a una autoridad que no se reconoce. Pero Ricoeur insiste en que la eficacia de la no-violencia procede de su articulación con actividades positivas constructivas como, por ejemplo, cuando se da el salto del “no matarás” al “tú amarás”. En segundo lugar, la no-violencia es del orden del gesto. Tales gestos, como los ya citados, atestiguan por su intermitencia exigencias sobrehumanas que pesan sobre la historia y que apelan a la humanidad del hombre. Finalmente, la no-violencia, al afectar a las estructuras históricas —como el colonialismo, la condición pequeña del hombre o el peligro atómico— opera en el plano de lo institucional, esto es, en el plano de las mediaciones anónimas entre hombre y hombre. Para Ricoeur, “los hombres

no-violentos deben ser el núcleo *profético* de los movimientos propiamente *políticos*, es decir, centrados sobre una técnica de la reforma, de la revolución o del poder”.⁵³

Conclusiones

La tesis de Ricoeur acerca de una eficacia de la no-violencia se vincula estrechamente, como hemos señalado, con la posibilidad de “*un llamado profético que irrumpe verticalmente en la historia*”.⁵⁴ Más precisamente, se pregunta “de qué manera el profeta podrá no ser el yogui”.⁵⁵ Ahora bien, la actitud del no-violento sólo es válida, comenta Ricoeur, si se encarna en una acción que tenga peso en el curso de la historia. Así, por ejemplo, que un hombre se niegue a matar, tal como es el caso de Roubachov en la novela *El cero y el infinito* de Koestler, y acepte morir para no ensuciar su reputación, no resuelve el problema, ya que de nada sirve su pureza si de todos modos las consecuencias de su acción vuelven a la historia produciendo efectos no queridos. Con otras palabras, “la violencia que él repudia es acreditada a otra violencia que no ha podido impedir y que incluso ha incentivado”.⁵⁶ Se podría decir, violencia nominal.⁵⁷ Por el contrario, la fe del no-violento reside en que su negativa a no obedecer debe otorgar una presencia real a los valores que los hombres vislumbran. Ahora bien, su eficacia es inactual, actúa al modo de una idea regulativa, esto es, una presencia anticipada de aquello que queda por hacer, que aún no se ha hecho carne en las instituciones y en los modos de sentir y obrar, pero que tiende y llama a su cumplimiento como una “tarea infinita”.

Si bien desde la perspectiva merleau-pontyana no hay lugar para la figura del profeta ya que implica una lectura trascendente de la historia, la posición de Merleau-Ponty hace visible, en primer lugar, el justo punto de la resolución humana, y en segundo lugar, que las acciones mediante las que el hombre logra captar un sentido, a primera vista disperso, adquieren un peso decisivo porque la acción humana expresa

la tensión entre la atestación de un sentido y la incertidumbre de los hechos. El carácter situado y finito de la existencia, lejos de hacernos caer en un escepticismo sin salida, nos enseña a valorar aquellos momentos en que la vida humana, en la medida en que se interpreta, logra recuperar el valor y el sentido de sus acciones, ya que *algunas veces*, en el amor, en la plenitud de la obra o en las acciones políticas, los hombres se reúnen y los acontecimientos responden a su voluntad: “Algunas veces se da este abrazo, esta luz, este momento de victoria o, como dice la María de Hemingway, esta *gloria* que lo borra todo”.⁵⁸

En otros términos, el acto histórico se inventa y posee un carácter paradójico: por un lado, responde a la realidad de la iniciativa humana y, por el otro, responde a la red de significaciones abiertas e inacabadas que le ofrece el presente. Así, la historia nos envuelve y nosotros nos realizamos a través de esta inherencia de ella en nosotros, no por medio de una creación absoluta, sino por un deslizamiento o desviación de sentido. Del mismo modo que poseo la certeza de la facticidad poseo también la certeza de su transformación. A primera vista, puede resultar llamativo que, en la discusión con Sartre, Merleau-Ponty introduzca la categoría maquiaveliana de “lo probable”, pero justamente lo que se quiere resaltar con ella es que la acción tiene un tiempo propio; en otros términos, “la ocasión oportuna” en la que se unen el sentimiento de la contingencia con el gusto de la conciencia lúcida. A pesar de que en la *Ética a Nicomaco* Aristóteles había dejado constancia de la significación de la fortuna para la acción, la filosofía clásica política no le prestó la suficiente atención a esta noción. Sin embargo, Klaus Held⁵⁹ señala que la única excepción a esto es Maquiavelo con su pertinente observación respecto de la “ocasión”, “la fortuna” o “la cualidad del tiempo”. “Si la fortuna parece favorable y a veces desfavorable, es que el hombre a veces comprende y a veces no comprende a su tiempo, y las mismas cualidades según los casos le llevan al éxito o al fracaso, pero no por casualidad”.⁶⁰ Merleau-Ponty interpreta que cuando hemos comprendido “en los posibles del momento”, lo humanamente válido, “los signos y los presagios nunca faltan”.⁶¹

Por otra parte, vale la pena señalar que tanto Ricoeur como Merleau-Ponty realizan una fuerte crítica a “la moral de los principios”, esto es, a un “liberalismo agresivo” que adhiere al formalismo de los principios. Enfrentar al yogui con el comisario significa enfrentar la conciencia moral con la eficacia política. Entre estos dos antagonismos no es posible un terreno común; a lo sumo, lo único que puede ocurrir es que el mismo hombre se vea obligado a elegir, según el momento, por una u otra actitud y, esto, según Merleau-Ponty, es patético. Por el contrario:

lo verdaderamente trágico comienza cuando *el mismo hombre* comprendió al mismo tiempo que no podría negar la figura objetiva de sus acciones, que él es lo que es para los otros en el contexto de la historia, y que, sin embargo, el motivo de su acción sigue siendo el valor del hombre tal como él lo siente inmediatamente. Entonces, entre lo interior y lo exterior, la subjetividad y la objetividad, ya no tenemos sólo una serie de oscilaciones, sino una relación dialéctica, es decir, una contradicción fundada en verdad, y el mismo hombre trata de realizarse en ambos planos.⁶²

Notas

¹ Una primera versión de este trabajo se encuentra en la revista *Investigaciones fenomenológicas*. Cf. Fenomenología y política, Serie Monográfico 3, SEFE, Madrid, 2011, pp. 407-417.

² Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947. El presente trabajo intenta abrir un espacio de diálogo entre el pensamiento político de Merleau-Ponty y el de Paul Ricoeur con base, principalmente, en los comentarios suscitados por la novela de Koestler, *El cero y el infinito*. Según la opinión de Claude Lefort, el relato de Boukharine ejerció una profunda impresión sobre Merleau-Ponty y, sin lugar a dudas, también sobre Ricoeur, quienes encuentran en la novela los elementos para una reflexión acerca de la responsabilidad de los actores políticos en situaciones límites (Cf. Claude Lefort, “Introducción”, en Merleau-Ponty, Maurice, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, pp. 20-21). En el escenario político de los años de posguerra, la tragedia del hombre político es un tema común al pensamiento de ambos pensadores. Este es el motivo por el cual he decidido enmarcar el trabajo desde la perspectiva de *Humanismo y terror* y no avanzar hacia *Las*

aventuras de la dialéctica, donde si bien se pueden encontrar aportes sobre la cuestión, estos exigirían una exégesis que haría perder de vista la perspectiva de Ricoeur, quien agudamente observó que se trata de un libro “inteligente y honesto” que da lugar a un “diálogo fecundo” como el que hemos ensayado dar a luz en este artículo.

³ Paul Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 153.

⁴ Paul Ricoeur, “L’homme non-violent et sa présence a l’histoire”, en *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 241.

⁵ *Ibid.*, Cf. p. 237.

⁶ *Ibid.*, p. 242.

⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, pp. 204-205.

⁸ *Ibid.*, p. 213.

⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 415.

¹⁰ *Ibid.*, p. 515.

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953, p. 40.

¹² M. Merleau-Ponty, *Humanisme y terreur*, pp. 213-214.

¹³ Sobre este tema consultar el trabajo de mi autoría: “Acción e intersubjetividad: un esbozo del carácter carnal de la violencia como forma de usurpación o transgresión en la esfera del otro (*empiètement*)”, presentado en el VI Coloquio de Fenomenología (CLAFEN), Chile, 2011, en prensa. Con base en los textos citados por Emmanuel De Saint Aubert acerca de las conferencias dictadas por Merleau-Ponty en México (1949) se intenta mostrar que el entrelazamiento entre las libertades pone al descubierto el punto medio entre la acción voluntaria de quien actúa y la obediencia de quien padece la acción; sin embargo, nadie manda de manera absoluta ni nadie obedece absolutamente porque cada uno de nosotros se presenta a los demás desde un fondo de historicidad que no ha escogido (Cf. Emmanuel De Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l’être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004, pp. 61-67).

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Humanisme y terreur*, pp. 213-214.

¹⁵ *Ibid.*, p. 213.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. xvi.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Humanisme y terreur*, p. 193.

¹⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et no sens*, Paris, Nagel, 1963, p. 245.

¹⁹ *Ibid.*, p. 189.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 28.

- ²² *Ibid.*, p. 304.
- ²³ M. Merleau-Ponty, *Humanisme y terreur*, p. 68.
- ²⁴ *Cf. Ibid.*, p. 69.
- ²⁵ *Ibid.*
- ²⁶ *Ibid.*, pp. 69-70.
- ²⁷ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 281-290.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 283.
- ²⁹ *Ibid.*
- ³⁰ *Ibid.*, p. 285.
- ³¹ *Ibid.*, p. 288.
- ³² M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 62.
- ³³ Sobre el tema de la fragilidad de la acción confrontar Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974, pp. 307-310.
- ³⁴ Paul, Ricoeur, “L’homme non-violent et sa présence à l’histoire” en *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 235.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 236.
- ³⁶ *Idem.*
- ³⁷ *Idem.*
- ³⁸ *Ibid.*, p. 239.
- ³⁹ *Idem.*
- ⁴⁰ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 256. Sobre el tema consultar el artículo de Gloria Hilb, “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, en *Revista Sociológica*, año 16, Núm. 47, pp. 11-44, Septiembre-diciembre, Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2001.
- ⁴¹ *Idem.*
- ⁴² *Ibid.*, pp. 233-234.
- ⁴³ *Ibid.*, pp. 370-371.
- ⁴⁴ *Ibid.*, 370.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 371.
- ⁴⁶ *Cf.* Paul Ricoeur, Paul, “L’homme non-violent et sa présence à l’histoire”, p. 240.
- ⁴⁷ Paul Ricoeur, “Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète”, en *Autres temps. Cahiers d’éthique sociale et politique*, Volume 76, Núm.1, 2003, pp. 37-50.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 48.
- ⁴⁹ Paul Ricoeur, “Le socius et le prochain”, en *Histoire et vérité*, p. 101.
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 102.
- ⁵¹ *Idem.*
- ⁵² Aunque no ha sido tratado explícitamente en este trabajo, es lícito señalar que, mientras P. Ricoeur acoge de buena gana la distinción weberiana entre la ética de la

convicción y la ética de la responsabilidad, Merleau-Ponty ve con cierta desconfianza esta distinción en la medida en que M. Weber, según Merleau-Ponty, “se niega a elegir” entre la moral de la fe y la moral de la responsabilidad” (Cf. M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, pp. 70-72). Esta desconfianza subsiste en el curso titulado “Materiales para una teoría de la historia (1953-1954)”. Según Merleau-Ponty, Weber mantiene la separación entre el universo del saber y el de la práctica y, “en este último, las opciones opuestas de la ética de la responsabilidad y de la ética de la conciencia. Esta actitud es una constante de su carrera, que hace de la historia una suerte de maleficio” (*Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*, París, Gallimard, 1968, p. 48). No obstante este señalamiento, no puede pasarse por alto el papel que la concepción de Weber juega para la interpretación de la historia. El mérito de M. Weber –según interpreta Merleau-Ponty– consistió en haber integrado los motivos espirituales y las causas materiales, lo cual produce una renovación en la concepción misma de la materia de la historia. Aunque no es el tema de este trabajo vale la pena señalar los enriquecedores análisis que Merleau-Ponty realiza de la racionalidad moderna a partir de los estudios del sociólogo alemán. Para el fenomenólogo francés, la historia no trabaja sobre un modelo porque a través de ella adviene un sentido que no es determinado unívocamente de antemano. Merleau-Ponty observa que la racionalización no aparece como una idea todopoderosa, sino que por el contrario se trata de “una especie de imaginación de la historia que siembra aquí y ahí los elementos capaces de ser integrados un día” (M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1955, p. 29). La pluralidad de órdenes: económico, político, jurídico, moral y religioso pone de manifiesto la solidaridad entre los mismos y prohíbe una “interpretación unificadora de la historia”. La historia tiene un sentido, pero el sentido se constituye en el contacto con la contingencia, “en el momento en que la iniciativa humana funda un sistema de vida retomando datos dispersos” (M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours-Collège de France 1952-1960*, p. 50).

⁵³ P. Ricoeur, “L’homme non-violent et sa présence à l’histoire”, p. 244.

⁵⁴ P. Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p.154.

⁵⁵ P. Ricoeur, “L’homme non-violent et sa présence à l’histoire”, en *Histoire et vérité*, p. 240.

⁵⁶ P. Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 154.

⁵⁷ Recordemos las palabras de Rubashov al terminar el interrogatorio: “No tengo que ofrecer más que una sola justificación, ciudadanos *juces*: no evité responsabilidades, ni busqué que todo esto fuese fácil para mí mismo. La vanidad y los últimos restos de orgullo me susurraban: ‘Muere en silencio’, ‘no digas nada’; o ‘muere con un rasgo noble, con un conmovedor canto de cisne en los labios; vuelca tu corazón y desafía a tus acusadores’. Hubiese sido más fácil para un viejo rebelde. Pero vencí la tentación.

Con eso mi tarea ha terminado. He pasado y queda saldada mi cuenta con la historia. Pedir misericordia sería un escarnio y una mofa para todos. No tengo nada más que decir” (Arthur Koestler, *El cero y el infinito*, Buenos Aires, Emecé, 1957, p. 243).

⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 330. Cf. Ernest Hemingway, *Por quién doblan las campanas*, Claridad, Buenos Aires, 1944.

⁵⁹ Klaus Held, “Authentic Existence and the Political World”, *Research in Phenomenology*, Vol. xxvi, 1996, p. 49.

⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 276. El texto de Maquiavelo es citado por Merleau-Ponty en su ensayo: “Note sur Machiavel”. Aunque se reproduce el núcleo central de la noción de “fortuna”, sin embargo, cotejando la cita con el original la reproducción no es textual. Cf. Niccolò Machiavelli, *Il Principe*. A cura di Luigi Firpo, Torino, Einaudi, 1961, p. 93. Sobre una interpretación de lo político como contingencia y conflicto recomendamos los agudos análisis de Leonardo Eiff en su libro: *Merleau-Ponty, filósofo de lo político* (Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2014, pp. 92-126).

⁶¹ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 274.

⁶² *Ibid.*, p. 156.

Bibliografía

- ARENDR, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974.
- DE SAINT AUBERT, Emmanuel, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004.
- EIFF, Leonardo, *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2014.
- HELD, Klaus, “Authentic Existence and the Political World”, en *Research in Phenomenology*, Vol. xxvi, 1996.
- HILB, Gloria, “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, en *Revista Sociológica*, año 16, Núm. 47, Septiembre-diciembre, Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2001, pp. 11-44.
- KOESTLER, Arthur, *El cero y el infinito*, Buenos Aires, Emecé, 1957.
- LEFORT, Claude, “Introducción”, en Merleau-Ponty, Maurice, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard.
- MACHIAVELLI, Niccolò, *Il Principe*. A cura di Luigi Firpo, Torino, Einaudi, 1961, p. 93.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- _____, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947.

- _____, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948.
- _____, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953.
- _____, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.
- _____, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- _____, *Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968.
- _____, *RICOEUR, Paul, Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992.
- _____, “L’homme non-violent et sa présence à l’histoire”, en *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, pp. 235-245.
- _____, “Le socius et le prochain”, en *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, pp. 99-111.
- _____, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- _____, “Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète”, en *Autres temps. Cahiers d’éthique sociale et politique*, Volume 76, Núm. 1, 2003, pp. 37-50.



Recepción: 4 de junio de 2014

Aceptación: 29 de noviembre de 2014

POR UNA SEMIÓTICA DE LAS PASIONES POLÍTICAS

Cristal Alejandra Dávalos Carrasco
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

Por tradición, al menos en el ámbito filosófico, las pasiones han sido consideradas nocivas al individuo, se les ha visto, además, como el reflejo de una vida necesitada y sujeta a la contingencia y como sinónimos de inestabilidad, asimismo, han sido entendidas como fuerzas ciegas sin argumentos ni juicios. Durante siglos, diversas corrientes filosóficas circunscribieron y redujeron a las pasiones a la esfera privada de los individuos sin presencia en la vida pública. No obstante, a finales del siglo pasado e inicios de este siglo XXI una revaloración de las emotividades, pero ahora en la esfera pública, se vuelve necesaria. Para ello nos ubicaremos en un ámbito interdisciplinario: el de la filosofía y la semiótica.

Las llamamos “pasiones políticas” al ser afectividades propias de un grupo o grupos sociales, éstas se expresan colectivamente, su manifestación es pública y su espacio también. Poseen una funcionalidad y racionalidad en la vida social: la ira, el miedo, el odio, la indignación o la esperanza han explicado acontecimientos sociopolíticos en la historia de la humanidad. Dichas afectividades políticas manifiestan una existencia semiótica: los signos por los que se expresan las tornan susceptibles a ser reflexionadas desde la teoría de los signos ya que presentan un discurso, narrativa y sintaxis propios, aspectos que se evidencian en su representación o *performance*, con lo cual se tornan fenómenos sémicos que comunican con un lenguaje propio.

Palabras clave: filosofía, semiótica, pasiones, pasiones políticas, afectividades públicas.

A semiotics of political passions

Traditionally, at least in the philosophical field, passions have been considered harmful to the individual, they have been seen, also, as the reflection of a needy and secured life subjected to contingency. And as synonyms of instability, they have been understood, as well, as blind forces without arguments or judgments. For centuries, several philosophical trends circumscribed and reduced passions to the private sphere of individuals without a presence in public life. However, towards the end of the 20th century and the beginning of the 21st century a reassessment of the role of emotions in the public sphere becomes necessary. We will examine this topic from an interdisciplinary perspective: philosophy and semiotics.

We will talk about “political passions” because they are specific affections of a social groups. These passions are collectively expressed, they manifest themselves in the public space. Political passions possess a functionality and rationality in social life: anger, fear, hatred, outrage, or hope, have explained sociopolitical events in the history of Humanity. Political affectivities have a semiotic existence: the signs by which they are expressed, become susceptible as they are reflected upon by the theory of signs. They presents a discourse, a narrative and a syntax by their own, aspects that are evident in their *performance* or that turn into sign phenomena which communicate with a proper language.

Keywords: philosophy, semiotics, political passions, public affectivities.

Cristal Alejandra Dávalos Carrasco

Maestra en Filosofía de la Cultura por la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Profesora de la misma institución desde 1991 en las áreas de filosofía y lengua francesa. Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía en el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la misma universidad. Este artículo está relacionado con el trabajo de investigación de su tesis doctoral titulado *Semiótica de las Pasiones en el Discurso Político*. Ha impartido los cursos de *Historia de la filosofía I y II* y *Seminario de Filosofía* en Bachillerato y en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo los cursos de filosofía política *Thomas Hobbes y el Estado moderno*, *Filosofía política de la antigüedad griega*, *Helenismo: Epicuro*, *Semiótica social*, *Comprensión de textos en francés I y II*. Además de haber impartido cursos de lengua francesa en la Facultad de Historia (UMSNH) y en el Tecnológico de Morelia.

Introducción

La temática de las pasiones no es sencilla de delimitar. Por lo general cuando nos referimos a ellas aparecen multitud de explicaciones y opiniones acerca de sus orígenes, naturaleza y fines, estos últimos, por cierto, valorados de manera no muy positiva. Las pasiones son un fenómeno cuyo análisis ha sido objeto de disciplinas diversas como la psicología, la sociología y antropología, entre otras, pero es la perspectiva filosófica y semiótica la que nos interesa. Vincularemos a una de las disciplinas más antiguas con una de las más noveles, analizaremos cómo de manera autónoma, paralela y a veces coincidente con la filosofía, la teoría de los signos explica a la fenomenología pasional, sus representaciones y efectos.

Mayormente en la filosofía occidental las pasiones han sido valoradas como nocivas al individuo. No obstante consideramos que una revaloración se impone ya que sustentaremos a lo largo de las siguientes páginas que las afectividades poseen un carácter fuertemente vinculante al realizar sus propias aportaciones a la racionalidad de la vida pública o colectiva, alejándolas de la visión negativa de las pasiones como meros impulsos y fuerza ciegas carentes de toda racionalidad.

Por su parte, la semiótica realiza un giro tal en el estudio de las afectaciones que demuestra con ello que las pasiones poseen funcionalidad y episteme, ambos aspectos necesarios para la dinámica social y para la racionalidad pública. Esta disciplina debió generar una metodología propia para abordar la problemática de lo pasional concibiendo a las emotividades no sólo como procesos comunicativos sino también como relatos cuya narratividad habría que descifrar, por ello la semiótica recurrirá al establecimiento y descripción de una gramática y sintaxis de lo pasional basándose en los “haceres” y “decires” que los sujetos apasionados llevan a cabo, abordando así el carácter representacional y los

componentes que estructuran a dicha sintaxis, sin dejar de lado que, a diferencia de la filosofía, en la semiótica el fenómeno de lo pasional es un objeto de estudio relativamente reciente.

Las pasiones: ¿cuestión privada o pública?

¿Qué entender por “pasiones políticas”? Generalmente y por cuestiones culturales estamos habituados a pensar las pasiones y sus estados de ánimo como propios del ámbito privado, como aquella parte de nuestra vida que no está expuesta a la mirada externa, lo que sucede en nuestro círculo vital y con nuestros allegados más próximos. Las pasiones culturalmente han quedado circunscritas a lo que no debe ser mostrado abierta o públicamente, siendo así limitadas a una esfera rodeada de tabúes, de restricciones sociales y culturales. Nos hemos habituado, por lo tanto, a pensar las afecciones como experiencias vividas en primera persona, como algo estrictamente individual y no como la interacción de “un nosotros con los otros” y con el mundo. Se cree que las emociones y sentimientos así como sus hermanas las pasiones son algo que sucede mayormente en la intimidad.

Caracterizadas por su intensidad y vehemencia, aspectos que las diferencian de otras afectividades como las emociones, definimos las pasiones como sentimientos intensos y pensamientos que cada persona guardamos en nuestro interior, es, como vemos, una concepción de las emotividades como aquello que se experimenta en un espacio cerrado y, no obstante el carácter intimista de las pasiones, éstas presentan una arista de sociabilidad. Robert C. Solomon señala que

Aprendemos a estar enfadados en la interacción social (...). Y lo que aprendemos tiene mucho que ver con la aparente idoneidad de las circunstancias. Sin el contexto social la ira sería poco más que frustración y furia estériles. No existiría tal cosa como la ira justa. Como recalca Aristóteles, hemos de aprender cuándo, dónde, cuánto, con quién y en qué circunstancias enfadarnos.¹

Más adelante continúa: “las emociones, incluso las más personales, son con frecuencia un modo de acción social. Son, por consiguiente, sumamente sensibles a las culturas y sociedades concretas y son alentadas por ellas”.²

Por su parte, para la filosofía las pasiones han tenido siempre una presencia ineludible en el ser social del individuo humano, por ello es inevitable aludir al carácter antropológico que poseen, ya que se han revelado esenciales en el origen de lo humano y de la cultura, constituyéndose en motor de la historia colectiva e individual. Debido a esto es que las pasiones políticas y los sobresaltos que provocan son perennes, se repiten a lo largo de nuestra historia porque han sido siempre las mismas. Podemos afirmar que si las pasiones tienen una existencia discursiva es gracias al uso individual y colectivo que hemos hecho de ellas. Aristóteles en la *Ética* manifestó el carácter social del cual las pasiones están impregnadas cuando señala que “no es por las pasiones por lo que se nos alaba o censura; no se elogia al temeroso o al airado, ni se reprocha el que alguno monte en cólera, por este solo hecho, sino por la manera y circunstancias”,³ también el semiólogo Algirdas Greimas señaló el carácter vinculante de las pasiones cuando manifestó que “no hay pasión solitaria”, con lo cual estipulaba que a toda pasión corresponde un observador social. Por lo tanto, es posible afirmar que las pasiones no son estados de ánimo que afectan únicamente al individuo sino que se extienden al entorno, existiendo por lo tanto pasiones *del* individuo y pasiones *de los* individuos, esto es, pasiones individuales y pasiones colectivas, políticas, en el sentido social que este término guarda. Afecciones compartidas, empáticas y vinculantes como lo son el miedo, el odio, la indignación y la ira, entre otras. Pero ¿por qué? Hacemos nuestra la explicación que brinda Remo Bodei:

Lo que vuelve a estas pasiones importantes para la reflexión (...) es su ser común a todos los hombres, en cuanto amenazas o promesas que afectan y comprometen la vida de cada uno y en cuanto contribuyen a formar y condicionar de manera constructiva o “sediciosa” para los poderes vigentes, la orientación de voluntades

débiles, siempre en vilo entre la obediencia presente y futura y el deseo de rebelión, entre la propensión a la confianza y la duda lacerante.⁴

La mirada filosófica

Aristóteles en la *Retórica* hablaba ya de la naturaleza de las pasiones y de su manifestación. Por ello aconsejaba al orador y lo instruía para despertar en su auditorio la pasión idónea a la situación u ocasión que presentaba. En esta obra el filósofo griego hacía ya referencia al poder que las afecciones tenían para direccionar las acciones de los seres humanos y llevarlos a grandes proezas y también a temibles debacles. Pasiones que ya revelaban el profundo carácter político del que estaban impregnadas, al ser manifestadas sin reprobación alguna en los espacios públicos de la polis griega que era donde se gestaba y ejercía la ciudadanía. Emotividades como la cólera, la indignación, la compasión e incluso el miedo manifestaban su valía y funcionalidad en los discursos que se emitían en el ágora, en el anfiteatro así como en los tribunales públicos. En el Libro II de la *Ética Nicomaquea* el filósofo griego define a estas emotividades: “Llamo pasiones al deseo, la cólera, la audacia, la envidia, la alegría, el sentimiento amistoso, el odio, la añoranza, la emulación, la piedad, y en general a todas las afecciones que son concomitantes al placer y a la pena”.⁵ Es Aristóteles un buen ejemplo de la reivindicación del ámbito emotivo, ya que en su sistema ético las pasiones no son sinónimo de ceguera en la toma de decisiones, sino partes inteligentes y perceptivas de la personalidad, relacionadas con cierto tipo de creencias y, en este sentido, estrechamente vinculadas a estados cognitivos. En la *Retórica* cambiará el acento de su reflexión en torno a las afectividades debido a que en esta obra se aboca al enfoque y carácter social de las pasiones: cómo provocarlas e inducir estados anímicos será virtud y labor del orador frente a su auditorio. Acerca de la ira, por ejemplo, Aristóteles sostiene que se basa en una creencia: el iracundo cree que sufrió una injusticia y

ello lo enoja, si no hubiera tal creencia no habría enojo. Es Aristóteles quien dimensionó la particular racionalidad que los afectos poseen cuando analiza las cuestiones que habríamos de tomar en cuenta respecto a ellos, esto es, preguntarnos 1) en qué estado se encuentra el que siente la afección, 2) contra quién suele contrariarse o afectarse y 3) por qué aspectos y asuntos. Como podemos observar estamos en presencia de un raciocinio a partir de preguntarnos por los orígenes y causas de la pasión que nos acontece o presenciamos. De hecho es Aristóteles quien habló del “enojo justo” y de este sostiene que “Los que no se irritan en las cosas que deben, parecen ser estúpidos, así como los que no se enojan como deben, ni cuándo deben, ni con quien deben”.⁶ Contraria a la imagen calma del filósofo, para Aristóteles la apatía no es la mejor respuesta así como tampoco la reacción exagerada, incluso a la abulia la consideró propia de esclavos.

Alentadas por unos y descalificadas por otros, no podemos soslayar el carácter anti-emotivo que la antigua filosofía clásica ha mostrado tener. Así las cosas, la visión que ha prevalecido y trascendido es la de una tradición filosófica que hizo de las pasiones el reflejo de una vida necesitada y presa de contingencias e inestabilidad. Afectos que carecen de argumentos y juicios. Se suma además a esta visión la dicotomía elaborada por la propia filosofía consistente en la confrontación entre razón y pasión. De este modo, reducidas a la esfera privada, sin reconocerles presencia alguna en la vida pública, se torna necesario mirar hacia nuevas perspectivas gestadas no sólo dentro de la propia filosofía sino también, en este caso, desde la semiótica. Ambas disciplinas han comenzado a hablarnos de las pasiones como percepciones del mundo, lo que significa que las pasiones se refieren a maneras de cómo percibimos situaciones y cosas que afectan nuestra vida, son además profundamente vinculantes, por lo tanto, exigen que nos expliquemos su génesis, sus razones y lo que nos hacen sentir ya que, por descabellado que nos parezca, las pasiones están compuestas por creencias y juicios y por lo tanto de discernimiento, componentes todos de una racionalidad propia y peculiar

que debemos considerar.⁷ Creemos por lo tanto que se torna necesario analizar el carácter social de las pasiones y su relevancia en las acciones colectivas. Las pasiones en su carácter y uso político son afectividades expuestas, manifestadas en el espacio público ante la mirada de los demás. Sabiendo ya que distan mucho de ser simples arrebatos irracionales o meros impulsos y que, por el contrario, poseen su propia racionalidad y complejidad, responden a estímulos y como tales son respuestas que van más allá de la corporeidad y la vida apetitiva individual. Las pasiones en el entorno social son reacciones ante los fenómenos que las provocan: el odio a un gobernante, el amor a un líder, la indignación ante los abusos de poder o el miedo a la violencia civil. Reflexionar en torno a las pasiones políticas permite esclarecer su funcionalidad y usos sociales. Ya que es con base en los afectos que nos vinculamos con los demás y reaccionamos ante ellos. Toca el turno a la semiótica y su particular concepción de las afectividades.

La mirada semiótica

Por principio podemos decir que los caminos y objetivos que han marcado el desarrollo de la semiótica se han caracterizado por la búsqueda de autonomía y demarcación de sus objetos de estudio, además, si dirigimos una mirada retrospectiva podremos darnos cuenta de que tanto sus objetos de reflexión como sus senderos de desarrollo distan mucho de ser homogéneos.

Los antiguos filósofos griegos hablaban ya de la naturaleza de la vida sígnica, los siglos posteriores continuarían interrogándose acerca de los signos y su manifestación. Tanto los filósofos del Medioevo como los de los siglos XVII y XVIII relacionaron mayormente a los signos con cuestionamientos acerca del lenguaje. Será con Charles Sanders Peirce y con Ferdinand de Saussure con quienes la semiótica adquirirá un sentido positivista con el primero y un carácter social con el segundo. Estas dos

grandes corrientes, la formalista de Peirce y la estructuralista de Saussure, fueron fundacionales para esta disciplina. Podemos ver a lo largo de su desarrollo cómo pasó de la búsqueda de su autonomía y legitimación hasta la clarificación de sus objetos de estudio, lo cual a su vez contribuyó al surgimiento de nuevas tendencias gestadas desde su interior dirigidas a lo que Charles Morris alguna vez llamó “semiótica aplicada”. La semiótica es llevada entonces a contextos y temáticas culturalistas, dejando atrás la frialdad del lenguaje lógico y la rigidez del signo estructuralista. De pronto la cultura y sus productos: los lenguajes literarios, el arte, el cine, el cuerpo y las cotidianidades se revelaron como fenómenos profundamente significativos, develar cómo es que hacen sentido se convertiría en labor de la semiótica contemporánea.

En esta búsqueda constitutiva tampoco la delimitación de sus reflexiones ha sido labor fácil ante la diversidad de voces que se han alzado tratando de delimitar el objeto de estudio de la semiótica, así como tampoco se facilitó declararse autónoma frente a otras ciencias y disciplinas. Conocida la diversidad de fenómenos a estudiar y dada la temática que nos ocupa, hacemos propia, de la autoría de Greimas, lo que parecería una declaración de principios, respecto a lo que la semiótica es y no es, la declara una disciplina de vocación empírica. El semiólogo lo deja claramente establecido en *Semiótica de las pasiones*⁸ cuando señala que el objeto de estudio de la semiótica es lo fenoménico pero también lo real, ya que la existencia semiótica de las formas del mundo es del orden de “lo manifiesto”, por lo tanto la semiótica se ocuparía de “lo que aparece”, porque para el semiólogo francés el mundo y sus formas cognoscibles se nos manifiestan como un espectáculo, al cual asistimos como sujetos cognoscentes que somos. Una definición que ordena y sintetiza la diversidad de las mismas ya ofrecidas por voces autorizadas. Definición incluyente porque deja espacio a la pluralidad de lenguajes sýgnicos y los fenómenos por los cuales se manifiestan y que en la actualidad la semiótica se obliga a reconocer.

Entrando de lleno al fenómeno pasional y basándonos para ello mayormente en Greimas, diremos que la semiótica aborda las pasiones des-

de una metodología muy particular, esto es, desarrolló una perspectiva propia al encontrar que ningún tratamiento efectuado por otras disciplinas le eran de ayuda, particularmente el tratamiento filosófico que de las afecciones se había hecho. Por lo tanto la semiótica abordará las afecciones a partir de varias características que les reconoce. En principio las descubre como fenómenos discursivos, esto es, las pasiones son un *texto* en el que discurre y se reconoce el estado anímico del sujeto apasionado. Presentan además una *narratividad* porque pueden abordarse a la manera de relatos acerca de cómo actúan y qué dicen los sujetos que las experimentan. Tienen además una *modalización*, esto significa que el sujeto apasionado está en la disposición de un “ser-estar” y de un “hacer” a los que lo disponen la afección que experimenta. Las pasiones presentan por lo tanto una *sintaxis*, es decir, una concatenación de “haceres” y “decires” organizados sintagmáticamente. Son además fenómenos aspectuales porque se muestran a través de un lenguaje performativo, lo que permite que asistamos a la representación de un “estar”, un “decir” y un “hacer” del sujeto apasionado.

Fenomenología pasional a cuyo desciframiento se ha abocado la semiótica de manera relativamente reciente, en una entrevista⁹ el semiólogo Paolo Fabbri menciona que la dimensión pasional en la semiótica es un fenómeno relativamente nuevo ya que la semiótica de la década de 1970-1980 lo desconocía. Señala además que la “teoría de lo pasional” estuvo siempre ligada a la psicología social y a la sociología, mientras que la semiótica estaba relacionada con los problemas semánticos, y en todo caso la problemática de la dimensión pasional como sistema connotativo era dejada a la dimensión connotativa del lenguaje. Debido a lo novedoso de la inclusión de los afectos en la problemática semiótica, los semiólogos que se han ocupado del estudio de las pasiones han intentado hacer un puente con las disciplinas de las ciencias humanas que se han ocupado de este problema, entre ellas la filosofía y el psicoanálisis, tratando de alguna manera de recoger tradiciones culturales. Esfuerzo que ha requerido que la semiología realice lo que Fabbri llama “un giro

de pensamiento” con el cual se intenta separar a la pasión de la problemática de la razón, que es un problema filosófico, y relacionar de nuevo la pasión con la acción, binomio elaborado por la semiótica. Sin embargo, encontramos que en la historia de la filosofía sí se ha relacionado a la pasión con la acción: volvamos la mirada y veremos que uno de los primeros filósofos en hacerlo fue Descartes, quien en su ensayo titulado *Las pasiones del alma* señala que “no hallamos ningún sujeto que obre inmediatamente en nuestra alma que el cuerpo al que está unida; por lo cual debemos pensar que lo que en ella es una pasión es comúnmente una acción en el cuerpo”,¹⁰ posición coincidente con la percepción de la semiótica. Por su parte para Paolo Fabbri, por ejemplo, resulta claro que el fenómeno pasional se trata de una acción y de un “modelo gramatical y comunicativo”: alguien actúa sobre otro, esto lo afecta, por lo tanto el punto de vista de quien padece el efecto de la acción es una pasión, en sus palabras: “El efecto de la acción del otro es (...) una pasión. La pasión es el punto de vista de quien es impresionado y transformado con respecto a una acción”.¹¹ Para este autor las pasiones están dirigidas hacia lo pulsional y lo somático pero también hacia lo discursivo e intelectual. De tal forma que lo pasional puede ser interpretado semióticamente por ser un fenómeno interno y externo, es decir, un intermediario entre el cuerpo y la representación “es un eslabón de incierta forma puesto entre una comunicación interna y una función social de comunicación (...) la comunicación emotiva se vierte en sistema de oposiciones corporales: tensión-distensión (muscular), (...) caliente-frío (...) utiliza los ritmos corporales, las oposiciones espaciales del cuerpo, que ritualiza y transforma en señales”.¹² Otrora lo que había hecho el paradigma semiótico dominante (racionalista, cognotivista y representacional) era excluir el tema de las pasiones de su modelo cognitivo y teórico para dedicarse y centrar su objeto de estudio en la problemática de la representación del signo y al proceso cognitivo llevado a cabo mediante fenómenos sígnicos. La novedad para la semiótica contemporánea residirá por lo tanto en el estudio de lenguajes performativos, y las afecciones pasionales los tie-

nen. De esta manera lo que Fabbri propone es una semiótica con visión antropológica, lo cual significa trazar “un campo” donde acción y pasión cobren sentido ya que, al igual que Greimas, para Fabbri la semiótica es una disciplina de vocación empírica y su función fundamental consiste en describir lengua, conductas y significados. Como vemos la semiótica ha tenido que construir un concepto que, en palabras de Greimas, sea “operativo y derivado” debido a la necesidad de adecuación a los fenómenos empíricos que quiere describir.

Así, para la semiótica la pasión puede ser considerada como “una organización sintagmática de estados del alma (...) [las pasiones y estados del alma son] los hechos de un actor (...) [que] contribuyen con sus acciones, a determinar ahí los roles que soporta”.¹³ Sin embargo esta definición puede resultar poco clara para quienes no están familiarizados con la terminología de la semiótica, sobre todo en lo que se refiere al “estar-ser-modalizado” de los sujetos. A este respecto Greimas señala que

Las pasiones atañen, en la organización del conjunto de la teoría, al ‘estar-ser’ del sujeto y no a su ‘hacer’, lo que por supuesto no significa que las pasiones no tengan nada que ver con el hacer y con el sujeto del hacer (...) el sujeto afectado por la pasión será, pues, siempre, en última instancia, un sujeto modalizado según el ‘estar-ser’, es decir, un sujeto considerado como *sujeto de estado* aun si por otro lado es responsable de un hacer.¹⁴

Una definición evidentemente más elaborada que la ofrecida por Fabbri pero que finalmente coincide al entender a la pasión como un “estado” provocado por el hacer de otro. Con esto resulta evidente que al igual que para la filosofía, para la semiótica el concepto de “sujeto” es inseparable del de la pasión como un estado que permea su hacer y sobre todo su decir. Son estos dos aspectos los que esta disciplina enfatiza ya que para ella las pasiones poseen un carácter representacional, el cual lleva a los sujetos a reorganizar el significado de los signos recibidos. Es en este sentido que para Greimas la pasión del sujeto también puede ser relacionada con su hacer, la psiquiatría le llama, nos dice este semiólogo,

“paso al acto”, así por ejemplo el “entusiasmo” o la “desesperación” programan en la “dimensión patémica”¹⁵ a un individuo de hacer potencial ya para crear, ya para destruir. Para este autor las pasiones se revelan a la semiología constituidas sintácticamente por un encadenamiento de haceres, de escenificaciones y por ende de representaciones, se trata por lo tanto de una “sintaxis pasional” que la semiótica busca descifrar.

Las pasiones son juicios interpretativos, concebidas como signos poseen significatividad pues denotan algo: la percepción de una realidad, de aquí que las afecciones devengan discurso. El discurrir del sujeto apasionado devela sus propias emociones y sentimientos y en ellos se revela mucho más de lo que el propio análisis del lenguaje lógico puede descubrir. Analizar el discurso que la pasión provoca evidencia al individuo y lo torna con esto en “sujeto discursivo” de mediaciones simbólicas entre él y la realidad, impregnada siempre (pues no hay realidad neutra) de la afectividad que la reviste, es decir, de sus apasionamientos.

Taxonomía o tipología semiótica de las pasiones

Mientras la filosofía vinculó las pasiones con la razón, la semiótica las unió a la acción, pero ¿qué otras diferencias hay entre ambos tratamientos? Primeramente debemos mencionar que para la teoría de los signos la filosofía ha realizado una taxonomía pasional basada en los estados internos que las afecciones provocan, esto es, su efecto interior y silencioso en los sujetos apasionados, pero también ha dado a las pasiones un carácter universal, lo que significa que las ha “congelado”, haciéndolas válidas para cualquier época y lugar. Para la semiología no es así, sustenta acertadamente que las afectividades poseen historicidad, esto es, son aprobadas o no por una cultura determinada ya que no han sido las mismas en todas las épocas ni en todos los lugares, incluso una pasión puede mudar en otra a través de periodos históricos y ser interpretada de manera diferente, un claro ejemplo sería la pasión del honor. La semio-

logía por el contrario se centra en el carácter dinámico de las pasiones y en los signos exteriores y enfáticos por los que se representan. Otro aspecto que consideramos importante resaltar es que las pasiones no están necesariamente vinculadas al querer, esto es, no les es indispensable un carácter volitivo, no sólo el deseo les es un elemento necesario, también existen pasiones en las que el poder, el deber o el saber son su principal aliciente, Greimas ya lo había establecido: entre las pasiones del deber, por ejemplo, está la venganza que no es una pasión del querer, como solemos pensarlo, sino una afección caracterizada por un “no-poder-no hacer”, por lo tanto es una pasión del deber.

Semiólogos como Algirdas Greimas, Paolo Fabbri y Carlos Gurméndez, entre otros, han realizado una clasificación de las pasiones de acuerdo con sus manifestaciones exteriores. Coinciden los tres al señalar que unas se manifiestan súbitamente, otras con lentitud, algunas desaparecen rápidamente como la cólera y otras duran como el rencor. En el caso de Gurméndez divide los afectos en asténicos (los que hacen decaer la energía del cuerpo) y los esténicos (los que alegran y aumentan el vigor nervioso). Atendiendo su interioridad clasifica a las pasiones en “defensivas” (odio) y de “entrega” (amor). Responden también a la dualidad básica de placer-displacer. Fabbri señala que la clasificación semiótica de las pasiones describe los estados internos, los interpreta y pone así a la luz los discursos que constituyen mientras que Greimas, precursor de una semiótica de las pasiones, se refiere a la pasión como una “organización sintagmática de estados del alma”: los sujetos apasionados presentan una vestidura discursiva que una semiótica de las pasiones tendrá como objetivo develar, ya que estas son finalmente relatos, narrativa de un *estado* y de un *hacer* del sujeto apasionado, individuo al fin y al cabo, afectado y modalizado,¹⁶ ¿cómo se evidencian tales aspectos? Greimas considera que las pasiones como objeto de estudio deben ser abordadas por la semiótica desde la perspectiva de una “gramática aspectual”, esto es, desde la tensividad discursiva que presenta el sujeto enunciante. Con base en esto el sujeto discursivo se transforma en sujeto apasiona-

do, transformando y perturbando su decir programado y su “racionalidad narrativa”: el sujeto de una pasión presenta pulsiones discordantes y un mal funcionamiento narrativo, por ejemplo en pasiones violentas como la cólera, los celos o la indignación, la pasión aparece como la negación de lo racional y lo cognoscitivo, recordemos que las pasiones siempre se refieren a un “excedente” en el sentir, esto es, están referidas al exceso, a “lo demasiado”, por ejemplo, siguiendo a Greimas, la narrativa de la pasión de los celos se caracteriza porque el celoso sospecha en demasía, su recorrido discursivo se caracteriza por la desconfianza y por la búsqueda de un “saber” que pondría fin al estado en el que está inmerso por la sospecha, el celoso se hace representaciones a sí mismo. La ira, por su parte, otra pasión violenta, se caracteriza porque provoca reacciones discordantes en el decir y en el hacer del iracundo, dice Greimas que todos poseemos un “decir” y un “hacer” programados pero en el irascible, y en todo sujeto apasionado, ambos son trastocados cuando la pasión lo desborda y la racionalidad (entendida como programa) es hecha a un lado.

Los signos exteriores que manifiestan las pasiones también son importantes ya que en la representación de una afección emotiva todo se torna somático, el lenguaje del cuerpo irrumpe en el comportamiento apareciendo el enrojecimiento, rubor, crispación y temblores, elementos que se hacen presentes en el discurso para evidenciar al sujeto transformado en un ser sufriente, conmovido y reaccionante. Sostiene la semiótica que en las pasiones el cuerpo toma la palabra, porque al fin de cuentas lo que existe en ellas es una figuratividad que se evidencia en el carácter representacional que las afecciones poseen, ya que toda pasión exige una escenificación por parte del sujeto afectado. Todos estos elementos han dado pie para sustentar la existencia de una *sintaxis pasional*, lo cual ha permitido vislumbrar y sostener dentro de la semiótica al fenómeno de lo pasional como profundamente significativo.

Paolo Fabbri, por su parte, analiza y divide a esta sintaxis pasional en cuatro componentes que toda pasión, a su juicio, posee: el componente

modal, el componente temporal, el aspectual y finalmente el componente estésico. Procedemos a explicarlos:

1. Componente modal: toda pasión se caracteriza por una radicalidad modal. Por modal se entiende el modo o la manera en la que el individuo es afectado. Para la semiótica un sujeto apasionado se encuentra “modalizado” en su *estar-ser* y por consecuencia en su *hacer*. Lo que para la filosofía significa ser afectado o sufrir una afección que nos conduce a estar o reaccionar de cierta manera (con tristeza, alegría, enojo).

2. Componente temporal: las pasiones están sujetas a la temporalidad y responden a ella, los estoicos les llamaron quizá por esto “enfermedades del tiempo”, es él quien las atenúa, extingue o acrecienta, por lo tanto la temporalidad interviene siempre cuando de afecciones se trata. Y si tienen un tiempo también les corresponde un ritmo: por ejemplo el odio posee un ritmo continuo y largo, la curiosidad, pasión epistémica, es oscilatoria y ondulante, el ritmo de la angustia es durativo, no así el de la desesperación. En el *Diccionario de los sentimientos*,¹⁷ su autor, José Antonio Marina, habla sobre la temporalidad interna de las pasiones situándolas en tiempos del indicativo: el amor es una pasión del presente junto a la admiración y el miedo.¹⁸ Pasiones del pasado son la nostalgia, la gratitud y el remordimiento así como el rencor, y existen otras que se refieren al porvenir como la esperanza.

3. Por su parte el componente aspectual está relacionado y se complementa con el temporal. Recordemos que Greimas aseveró que toda pasión tiene siempre un observador, no hay pasión aislada, observación que enfatiza el carácter social que las emotividades tienen. Lo aspectual se refiere al proceso en el que se desarrolla la pasión a la vista de un espectador exterior. Este componente plantea cuestiones como la duración: ¿cuánto dura una pasión? ¿Cuándo inicia, cuándo termina? Por ejemplificar: es difícil estar aterrorizado toda la vida pero es menos difícil vivir con miedo. Vemos que el miedo es una pasión durativa mientras que el terror es puntual e intenso.

4. Componente estésico: como vimos en líneas anteriores, el estudio de la dimensión pasional nos invita a pensar en una cosa: no hay pasión sin cuerpo. La transformación pasional siempre implica una transformación de la estesia, lo que significa la “percepción de la expresión corporal”. Resulta innegable que las pasiones originan cambios en el estado físico del cuerpo, lo organizan y configuran de otra manera. El análisis de lo estésico nos permite ver cómo la dimensión afectiva posibilita el contacto entre lo que antes se llamaba alma y cuerpo, ahora llamados estados anímicos y corporeidad. La inclusión del componente estésico es tal vez lo que marca con mayor claridad el deslinde con el paradigma semiótico que había imperado: el estructuralista, que separó de manera rigurosa al cuerpo y la valoración de los signos. El hecho de que la semiótica contemporánea revalore el “carácter físico del signo” otorga a la dimensión afectiva un carácter altamente fenomenológico.

Semiosis de las pasiones políticas

Encontramos que los cuatro componentes arriba mencionados ya estaban presentes en la descripción que algunos filósofos nos brindaron al explicar ciertos arrebatos afectivos. Ellos hablaban de “signos” y “señales” físicas mediante los cuales las emotividades se manifestaban en los individuos. Descartes describe que la ira se caracteriza por la agitación de la sangre para producir valor y atrevimiento. Los signos mediante los que se manifiesta, continúa diciéndonos, difieren según el temperamento de las personas: unos palidecen, otros tiemblan, otros se ponen colorados o incluso lloran, también se expresa por la agitación del cuerpo, veremos que esta descripción que el filósofo realiza acerca de la cólera no se diferencia mucho de la descripción semiótica de la misma pasión y de otras en el proceso de semiosis.

A continuación nos abocaremos al proceso semiótico de ciertas pasiones a las que consideramos significativamente vinculantes, empáticas y

por ende políticas. A la par lo entretendremos con la reflexión filosófica acerca de su carácter político-social. Un cruce entre la filosofía y la semiótica que nos permite vislumbrar lo coincidentes y diferentes que son ambas disciplinas.

La reflexión acerca del carácter político de las pasiones, la manera en que se socializan ha estado presente siempre, al menos en el ámbito filosófico. Platón y Aristóteles analizaron los regímenes y la configuración pasional que provocaban en gobernantes y gobernados. En los siglos venideros fue un tema casi obligado, particularmente para el periodo ilustrado y siglos posteriores. Marx es tal vez uno de los analistas más vigentes respecto a la relación de las pasiones y el régimen social que las despierta, no obstante esta temática ha sido poco explorada en su sistema de pensamiento. Describió el paso del sistema feudal al capitalismo en términos no sólo económicos sino humanistas al señalar que dicha transición implicó una crisis de lealtades. El régimen feudal se estructuraba a partir de relaciones de dependencia entre señores y siervos, a la par ello suscitaba lealtades y honores fortalecidos por la religión que constituía un poderoso sistema afectivo que apelaba al amor a Dios y al prójimo. El capitalismo, por el contrario, tiene como características no recurrir a fidelidades, ni a lealtades, ni a alguna configuración afectiva vinculante pues se basa en el cálculo y la razón fría, en la rígida exigencia del “pago al contado” y del interés. Marx da cuenta de esto cuando se interrogó por las características del surgimiento del capitalismo y lo plasma al escribir el “Manifiesto Comunista”. Descubre que el sistema capitalista despierta en los individuos lo que ahora llamamos “pasiones objeto” y que los vínculos que creaba eran a partir del apego al dinero y a los objetos que puede comprar. En medio de las contradicciones que genera un sistema político-económico que se alimenta de la explotación de una clase social por otra, Marx ve surgir las “pasiones de clase” por parte de los explotados. Afectividades que manifestaban una combinación de pulsiones de odio, indignación y miedo hacia los explotadores. Las dos dimensiones afectivas de este sistema, la dominación y la opresión,

hacen crisis y se confrontan, advienen entonces las revueltas, las luchas sociales que culminan con la revolución obrera, movimiento social que expresa verdaderas pasiones colectivas: pasiones políticas.

La *libido dominandi* ha sido el motor generador de cruentas luchas y apasionamientos a lo largo de la historia, el Estado contra la sociedad civil o ésta en pugna contra él. La Guerra Civil inglesa de 1642, en 1789 la Revolución Francesa, el terror jacobino y en siglos posteriores advendría la Revolución Industrial y no podemos omitir los movimientos sociales en México que a la postre culminarían en la Revolución Mexicana. Son las revoluciones, revueltas y los movimientos sociales indudablemente tiempos apasionados, de miedo, indignación, esperanza, entusiasmos y desamores colectivos. A continuación daremos cuenta de estas configuraciones afectivas y sus movimientos tanto internos como externos.

Pasión política por excelencia es la ira de la cual Aristóteles en la *Retrórica* manifestó: “Admitamos que la ira es un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio”.¹⁹ Para el filósofo la ira es una pasión que encierra un placer que es el de la venganza, está dirigida hacia alguien en particular, en este caso el ofensor. Nace del sentimiento que produce que se haya hecho mal a alguien que apreciamos o a uno mismo. Llama nuestra atención el factor de la temporalidad que en esta pasión Aristóteles introduce porque al ofendido, nos dice el filósofo, la idea de venganza le ocupa tiempo y pensamiento. Es el enojo y la idea de venganza los que han vinculado a la ira con la brutalidad y el disfrute de la revancha, a lo que Martha Nussbaum²⁰ nombra “pérdida de humanidad”, porque esta pasión nos provoca el deseo de ver a los otros como seres que merecen hacerles cosas terribles para que sufran. Y no obstante ha habido periodos históricos en que dicha afección ha sido considerada de gran valía, con lo cual confirmamos el postulado semiótico de que las afecciones son culturales y por lo tanto cambiantes, no estáticas y atemporales como lo pretendió la filosofía. Uno de los mejores ejemplos de ello es el imperio romano que hizo de la ira una

virtud cívica. Se valoraba en Roma antigua la ira como una pasión que alentaba y enardecía los ánimos para el combate. Era por lo tanto una pasión pública y se alentaba, no olvidemos a sus irascibles emperadores capaces de cualquier crueldad para diversión y desfogue de sus enojos. El estoicismo romano trató, si no de eliminar esta pasión, sí al menos moderarla. Séneca consideraba la ira como una fuerza impulsora pero que no debía tornarse motivadora porque tiende a sobrepasar los límites de la razón y nos pone fuera de control e incapaces de detenernos donde queremos. Los romanos, al igual que sus antecesores griegos, valoraban la vida pública, para el propio Séneca la cólera era un recurso del orador en la tarea de enardecer los ánimos. Sin embargo, en el tratamiento filosófico de la ira el estoico reconocía los arrebatos ciegos y violentos de esta pasión. Para el filósofo esta afección no era propia de nuestra naturaleza porque elimina toda posibilidad de acuerdos humanos.

Como veremos a continuación la perspectiva filosófica de la ira se imbrica en algunas consideraciones con la perspectiva semiótica de la misma. Para la teoría de los signos el iracundo es un sujeto discursivo que perturba con su estado, su decir programado pragmática y cognoscitivamente pues presa de su malestar el sujeto irrumpe y desvía su propia racionalidad narrativa e inicia un recorrido pasional en el cual el individuo exagera su *poder de hacer* y se lanza a la acción, como podemos observar, la perspectiva filosófica coincide con la semiótica en este aspecto, tanto para Aristóteles como para Séneca en el irascible hay una exaltación de sí mismo y de su capacidad de actuar. Por su parte, y coincidiendo con las reflexiones filosóficas aquí vertidas, el semiólogo Paolo Fabbri define la cólera como “una violenta turbación del ánimo, de larga o breve duración causada por reacción a un daño sufrido o una grave falta de otros que puede manifestarse con actos y palabras o consistir en un prolongado y tácito desdén por el culpable”,²¹ también Fabbri concibe la ira como la afirmación de sí y la destrucción del otro. Por su carácter aspectual podemos decir que es una pasión evidentemente violenta y aparentemente niega toda racionalidad. En lo estésico observamos que el irascible habla

atropelladamente, su respiración es agitada y se entrecorta, el cuerpo está crispado. Pero su componente temporal, y en esto coincide con la perspectiva aristotélica, es corta, no es una pasión durativa, a diferencia por ejemplo del odio, que dura porque se alimenta de la cavilación y la memoria. El irascible está modalizado por la pasión en un *querer-deber-hacer* porque la ira exige actuar. Es la semiosis de la ira, el proceso mediante el cual los signos de la cólera hacen sentido, se manifiestan y son representados externamente por el sujeto que la experimenta.

Hermanado con la ira está el odio, cuando la ira no es expresada o manifestada se convierte en rencor, siendo entonces cólera añeja:

¿Qué sucede si el encolerizado no puede dar rienda suelta a su furor? (...) la ira se mantiene embalsada, y si el olvido o el perdón no actúan como láudano benefactor, la ira puede mantenerse, si no es muy intensa, como *resquemor*, pero con el normal peligro de supurar, de *enconarse*. Se convierte entonces en *rencor*, que es (...) enemistad antigua e ira envejecida que en latín se dice odio.²²

Es el rencor el camino tortuoso de la ira, camino frío y torvo, una pasión cuya temporalidad es larga porque actúa a la manera de una “memoria del pasado”, los rusos le llamaron “memoria del mal”. La narratividad del odio y de la ira es la misma: el movimiento dirigido a un objeto o persona que se percibe como hostil y dañino. El odio es una pasión lenta, caviladora y enconada.

Odio, pasión política que pueblos enteros han experimentado hacia sus gobernantes y que a su vez es descrita como “una energía todopoderosa capaz de apretar en una síntesis racional todos los sentimientos de aversión, rencor, humillación, resentimiento”,²³ si verdaderamente se experimenta como pasión intentará proyectarse en el mundo para satisfacer su deseo o necesidad, por lo tanto “buscará inevitablemente destruir a la persona odiada o al sistema social que oprime”.²⁴ En su componente modal el odio es una pasión de extrema laboriosidad que exige entrar en acción. Cuando se odia, igual que cuando se ama, no hay inacción, a diferencia de la tristeza que nos sumerge en la pasividad de “estar tris-

te”, el odio impulsa a actuar pero la acción es negativa, es una aversión absoluta acompañada del deseo de aniquilar, porque el que odia tiene al odiado “entre ceja y ceja”, por ello el sujeto rencoroso está modalizado en un *deber-hacer*, lo que significa que el rencoroso vive esperando tomar venganza volviéndose cauto y paciente. Aristóteles decía que la ira podía desvanecerse, el odio no, ni tampoco tiene cura, para el filósofo incluso los iracundos pueden transigir, no así los que odian. Quien está molesto desea que el que provocó su enojo sufra mientras que el rencoroso desea que desaparezca. Pasión negativa ya que no favorece los acuerdos ni los consensos y por ende a la vida social porque carece de sentimientos de culpa y de remordimientos, no obstante esto no ha impedido que sea experimentada por pueblos enteros que han repudiado a sus gobernantes. Otras pasiones pueden estar sujetas a la negociación o revaluación pero no el odio. Es aniquilador e intransigente además de memorioso porque el rencoroso se llena de ensoñaciones, ocurrencias y deseos de placer vengativo. En lo aspectual podemos decir que se caracteriza por tener un movimiento en contra, de rechazo y alejamiento. En el cuerpo afectado pueden observarse gestos y expresiones de desagrado, desprecio e irritación cuando aparece el objeto o individuo repudiado e incluso puede acompañarse en muchos casos por la violencia. Para Antonio Marina el odio requiere de un “temperamento frío”, a diferencia del colérico que temperamentalmente pareciera que “arde”. En El Artículo 98 de *Las Pasiones del alma*, Descartes hace manifiesta la sensibilización del cuerpo del que odia: su pulso es desigual, el pecho se siente frío “mezclado con no sé qué calor áspero y picante”.²⁵

Otra pasión que podemos llamar política, la cual presenta una semiosis por demás interesante y cuya utilidad social resulta innegable, es la del miedo. Afección que ha sido estudiada y analizada no sólo por filósofos sino también por historiadores. Como fenómeno obedece a una historiografía y cronología. En los sucesos históricos ha tenido su propagación, duración, orígenes y áreas de difusión, el miedo obedece así a mediciones temporales. Ha jugado un papel preponderante en los fe-

nómenos sociales, se manifiesta en las crisis históricas y políticas. En la historia de la filosofía política varios han sido los filósofos que han aludido al miedo como motor de la conducta y de las acciones humanas. Thomas Hobbes escribe el *Leviatán* en el contexto de la Guerra Civil Inglesa de 1642, obra paradigmática en el estudio de las pasiones y sus usos políticos, particularmente del temor y de la naturaleza miedosa del ser humano. Las pasiones del poder como la vanidad y el honor, el temor reverencial así como el pavor a morir de forma violenta son sólo algunas de las afecciones en torno a las cuales Hobbes edifica su teoría del Estado. Otro filósofo que analizó el fenómeno pasional fue Spinoza, iusnaturalista al igual que Hobbes, en la *Ética* reflexiona las afecciones mediante proposiciones. Define al miedo como “una tristeza inconstante que brota de la idea de una cosa futura o pretérita de cuya afectividad dudamos de algún modo”.²⁶ Considera Spinoza que el miedo junto a la esperanza son las dos pasiones que más fluctuaciones de ánimo provocan en los individuos. Como filósofo, Spinoza atiende el contexto histórico y contextualiza al miedo en el marco de las revoluciones durante el feudalismo. Eran los años 1700 y las campañas estaban dominadas por la *insecuritas*, la tierra y sus productos no eran del campesinado sino del señor feudal y éste protegía más a sus animales que a sus hombres. Cuando las injusticias distributivas, las jerarquías sociales y la opresión se vuelven odiosas y ofensivas, el orden social se ve trastocado, adviene la envidia, el rencor y la destrucción de todo aquello que favorece las desigualdades. Los filtros sociales se tornan porosos e inicia el camino a una sociedad horizontal y ya no piramidal. Las “pasiones de clase” que devienen “pasiones revolucionarias” advienen: la ira y el odio de los siervos oprimidos, el miedo de la oligarquía al descontento del campesinado y la esperanza de este de cambiar el orden social establecido se hacían presentes.

En la *Retórica* Aristóteles define el miedo como “cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso”.²⁷ Pasión que se manifiesta por signos de que algo amenazador o peligroso está por suceder. Dice este filósofo que se le tiene miedo a

quien es más fuerte que los demás, a los que atacan a los débiles. Llama la atención que considere que no hay que temer a las personas de palabra franca, a los parrésicos, sino a los calmos, los irónicos y los tortuosos porque nunca se sabe cómo van a actuar. Por otra parte, en lo social el miedo más reactivo es el colectivo porque tiende en su movimiento a ser descontrolado. El miedo colectivo o “miedo político” se alimenta como las demás pasiones de la creencia pero en esta afección se torna redituable ya que mediante el temor unido a la creencia se inducen sentimientos, Martha Nussbaum observó que

Quando George Bush quería que los votantes temieran a la presidencia de Dukakis, no necesitaba inyectarles agua helada en las venas. Sólo necesitaba hacerles creer que la presidencia de Dukakis representaría peligros significativos que el público no podría evitar (...) criminales sueltos por las calles de todas las ciudades, dispuestos a atacar a mujeres y niños inocentes.²⁸

El miedo se revela como una pasión lejana a la irracionalidad porque está referida, al igual que las otras pasiones, a algo, y este “algo” generalmente es presentado o percibido como una amenaza, por lo tanto es oportuno, funcional y en este sentido racional. Es por ende una pasión básica reguladora del comportamiento. Es también una pasión aprendida, el propio Spinoza expresó lo terrible que pueden ser las masas cuando pierden el temor. Pasión del futuro porque también tememos lo que aún no sucede. Por su parte, en *Las Pasiones del alma*, Descartes considera al miedo como un “asombro del alma” que le quita el poder de resistir los males que cree próximos. Frialdad y turbación, el miedo era para este filósofo racionalista un exceso de cobardía, admiración y temor.

Semióticamente esta pasión presenta una configuración por lo demás particular: la escenificación o representación del miedo se caracteriza por la aversión pero a diferencia del odio esta es instintiva, no creada. El miedo consiste en la falta de afinidad con alguien o con algo. El miedo modaliza el *estar* del sujeto en un *querer-no estar*, es decir, en un estado de expectación y de alerta, es por lo tanto una pasión deliberativa pues

impulsa a decidir qué hacer. Estésicamente puede manifestarse por un cuerpo tenso que muestra hostilidad y está dispuesto a la huida. Al igual que el odio, el miedo es una afección semántica ya que se materializa en un sujeto u objeto. Su componente temporal depende de la intensidad de esta pasión ya que es de las pocas pasiones que presenta graduaciones, esto es, no es lo mismo sentir miedo que pavor y el pavor no es igual de intenso que el terror. El pavor es más fuerte y profundo, es una variación del miedo con sobresalto y espanto y por lo tanto su duración es menor. El terror por su parte es un miedo muy grande mientras que el miedo es la inquietud por la presencia de algo amenazante. Miedo, terror y pavor pertenecen a la misma familia o “tribu” pasional, sin embargo, difieren semánticamente en cuanto al objeto que refieren o que los despierta al igual que en su intensidad.

Para Algirdas Greimas el miedo generalmente se hace acompañar de la desconfianza, pasión para este semiólogo epistemológica, porque la desconfianza supone un “meta-saber”: la sospecha de que hay algo escondido. Es el miedo también una pasión no sólo del presente sino referida al futuro ya que por difícil que parezca el miedo implica la esperanza de salvación, nos hace deliberar, Aristóteles señaló que no disertaríamos sobre aquello para lo cual no existe posibilidad alguna, por ello es que el temor se vincula con la esperanza. Es además una pasión estratégica. En lo aspectual es inestable y de las más violentas en sus respuestas, incontrolable y por ende muy resistente a la razón: de una multitud miedosa puede esperarse cualquier reacción, desde el enardecimiento hasta la huida despavorida.

El miedo ha sido una pasión estudiada no sólo por filósofos sino también por historiadores y sociólogos debido a que como fenómeno social obedece a una historiografía y cronología. En los sucesos históricos ha tenido su propagación, orígenes, duración y áreas de difusión. Tiene mediciones temporales y juega un papel preponderante en los fenómenos sociales manifestándose en las crisis históricas y políticas. Miedo político, miedo social o miedo revolucionario, cualquiera que sea su nombre,

está ligado a la dimensión del pánico de las muchedumbres. Es el temor una pasión susceptible a ser institucionalizada y organizada políticamente al igual que la esperanza. El miedo adquiere un valor estratégico y es una pasión que ayuda a entender problemas éticos, políticos y religiosos.

Hablemos ahora de la indignación, tal vez una de las pasiones más sensibilizadoras y socialmente vinculantes, pasión política por lo tanto, a la que Descartes definió como “una especie de odio o aversión que naturalmente se tienen a los que hacen algún mal, de cualquier género que sea”.²⁹ Tiene la indignación un uso para este filósofo que queda restringido a las acciones humanas pero no de cualquiera, ya que este filósofo considera que no podemos indignarnos por cualquier cosa o por actos de poca importancia ya que seríamos tachados de malhumorados. Afección que se despierta por actos que consideramos injustos, que no se aparta del todo del sentimiento de tristeza por el mal hecho a alguien inmerecidamente. Aristóteles, por su parte, en la *Retórica* habla de la indignación como una pasión que se despierta en nosotros por los éxitos inmerecidos que obtienen otros. Obedece además a un talante honesto, para este filósofo la indignación es propia de hombres virtuosos e incluso la considera una pasión de dioses. Reflexiona acerca de cómo los hombres virtuosos y buenos son más proclives a experimentarla mientras que los inmorales y serviles, así como aquellos que no tienen ambiciones, no la sienten porque no hay nada que ellos crean merecer. Indigna también que otros que no consideramos nuestros iguales posean lo mismo que nosotros.

El componente estésico de la indignación se exterioriza por el ceño fruncido y gesticulación en los labios. Spinoza en la *Ética* habla de ella como “una tristeza surgida del daño de otro”,³⁰ sin embargo no requerimos sentir previo afecto por éste. El filósofo manifiesta que despierta nuestra indignación aquel que daña a los demás. Más adelante cuando define a los afectos precisará que “la indignación es el odio hacia alguien que ha hecho mal a otro”.³¹ Pero ¿cómo modaliza la indignación al sujeto apasionado? ¿En qué disposición lo dispone o sensibiliza? La indignación es una mixtura de enojo y pesar. Por su parte René Descar-

tes, al igual que Spinoza, se inclina más a que es el odio o la aversión lo que predomina en ella y se dirige a personas que hacen algún mal de cualquier género que éste sea. Del componente estético de esta pasión podemos decir que en el indignado el pulso se acelera y la voz se eleva. Tanto Aristóteles como Descartes coinciden en que la indignación tiene el mismo movimiento que la envidia: el enojo, sin embargo en esta última va dirigido a quien consideramos nuestro igual. Respecto a su temporalidad la indignación puede ser durativa, no obstante, si permanece viva durante largo tiempo puede tornarse en resentimiento y amargura. Puede dar pie a movimientos sociales, porque como ya lo señalamos anteriormente, la indignación es una pasión altamente social y políticamente vinculante al permitir solidarizarnos con los demás y establecer relaciones sociales horizontales. Como hemos podido ver es esta una pasión que tiene que ver con el sentido de justicia, siendo por lo tanto una pasión moralizable y valorada positivamente.

A modo de conclusión

Se ha reflexionado el cruce que han tenido la filosofía, particularmente la filosofía política y la semiótica, en torno al estudio del fenómeno de lo pasional y también sus diferencias en lo relativo a su enfoque y análisis. Para la semiótica las pasiones son interpretaciones que se construyen a partir de representaciones, cosmovisiones, creencias, juicios, son por tanto evaluativas y cognitivas, esto es, orientadas con intencionalidad a las acciones. Su valor epistemológico reside en que son interpretaciones que hacemos de la realidad dotándola así de simbolismos y de significaciones, permitiéndonos con ello denotar y significar nuestro entorno. Ambas, filosofía y semiótica observan las emotividades como aquello que discurre en un cuerpo que se duele o se alegra, se crispa o se calma. Ambas disciplinas nos muestran las afecciones como nuestra “otra racionalidad” sintiente y vinculante.

Notas

¹ Robert C. Solomon, *Ética emocional. Una teoría de los sentimientos*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 43.

² *Ibid.*, p. 44.

³ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, México, Porrúa, 2013, p. 28.

⁴ Remo Bodei, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: Filosofía y uso político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 75.

⁵ Aristóteles, *Ética nicomaquea, op. cit.*, *Idem*.

⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁷ A este respecto Martha Nussbaum, estudiosa del sistema ético de la antigüedad griega y autora de *Justicia Poética* y *La Terapia del Deseo*, entre otros, hace valiosos aportes al respecto. En ambas obras aborda la relación de las pasiones con las creencias y los juicios, aspectos que nos conducen a su racionalidad. Conjuntando lo antiguo y lo contemporáneo en su análisis, Nussbaum sustenta la tesis de que las pasiones son formas de *conciencia intencional siempre dirigida o / acerca de un objeto* visto desde la perspectiva de quien lo aprecia. La cólera es para ella es un buen ejemplo: no es un simple bullir de la sangre pues para dar cuenta adecuada de ella habría que mencionar el objeto al que va dirigida, acerca de qué y por qué para poder con ello explicar que “mi cólera depende del modo como yo te veo y veo lo que has hecho, no del modo como tú eres realmente o de lo que tú realmente has hecho”. Martha Nussbaum, *La Terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenista*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 113.

⁸ En editorial Siglo Veintiuno/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2002.

⁹ Lucrecia Escudero, “Pasiones y valorizaciones”, en Paolo Fabbri, *Tácticas de los signos*, Gedisa, Barcelona, 1995.

¹⁰ René Descartes, *Las pasiones del alma y Cartas sobre Psicología afectiva*, México, Ediciones Coyoacán, 2009, p. 26.

¹¹ Paolo Fabbri, *El Giro Semiótico. Las concepciones del signos a lo largo de la historia*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 61.

¹² *Ibid.*, p. 61.

¹³ A.J. Greimas y J. Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Vol. II, Madrid, Gredos, 1991, p. 186.

¹⁴ Algirdas Greimas, *Semiótica de las pasiones, op. cit.*, p. 48. Las cursivas son mías.

¹⁵ Lo patémico se refiere o concierne al estar-ser del sujeto actor, es decir, a su ‘estado’, lo patémico aparece en un plano más superficial de representación “como una organización jerárquica modal; llamada a desplegarse sintagmáticamente en el nivel discursivo, en forma de denominaciones llamados patemas”. Algirdas Grei-

mas y J. Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Vol. II, *op. cit.*, p. 190.

¹⁶ Por “modal” o “estado modal” se comprende la aspectualización del fenómeno pasional.

¹⁷ José Antonio Marina y Marisa López Penas, *Diccionario de los sentimientos*, México, Anagrama, 2013.

¹⁸ No obstante el miedo también es una pasión que puede ser referida al futuro, al porvenir, al igual que la esperanza, como lo veremos más adelante.

¹⁹ Aristóteles, *Retórica*, *op. cit.*, p. 178.

²⁰ En *La Terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helénica*, Martha Nussbaum explica la pérdida de humanidad que provoca la ira en su más alto cenit ejemplificando con un pelotón estadounidense en Vietnam, el cual entró a una aldea vietnamita, como los aldeanos se negaron a “cooperar” con los soldados el general dio la orden de masacrar a los ancianos, mujeres y niños. Nussbaum argumenta que los meses sometidos a penurias y sufrimientos en la jungla, aunados a la frustración de los soldados, eran una invitación a la venganza y ello resultaba agradable. Hay una deshumanización por parte de los soldados pero al encolerizarse también despojaron de su humanidad a sus víctimas al violarlas, mutilarlas y matarlas. Existe en este planteamiento una paradoja: el enojo excesivo nos distancia de nuestra humanidad pero también no enojarse por actos crueles o injustos pareciera una disminución de la misma. Un planteamiento donde parece resonar el aristotélico “enojo justo” del cual ya hablamos al inicio de este artículo.

²¹ Paolo Fabbri, *Táctica de los signos*, *op. cit.*, p. 196.

²² José Antonio Marina/Marisa López Penas, *Diccionario de los sentimientos*, *op. cit.*, p. 205.

²³ Carlos Gurméndez, *Crítica de la pasión pura*, Vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 241.

²⁴ *Ibid.*, p. 242.

²⁵ René Descartes, *Las pasiones del alma y Cartas sobre psicología afectiva*, *op. cit.*, p. 87.

²⁶ Spinoza, *Ética*, Madrid, Alianza, 2009, p. 267. Llama la atención que para Spinoza el miedo y la esperanza sean un binomio indisoluble. En el Escolio de la Proposición XL establece la coexistencia de uno con la otra. Miedo y esperanza resultan para este filósofo un dúo inseparable.

²⁷ Aristóteles, *Retórica*, *op. cit.*, p. 201.

²⁸ Martha Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helénica*, *op. cit.*, p. 95.

²⁹ René Descartes, *Las pasiones del alma y Cartas sobre psicología afectiva*, *op. cit.*, p. 145.

³⁰ Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, p. 223.

³¹ *Ibid.* p. 268.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, México, Porrúa (Sepan Cuántos. Núm. 70), 2013.
_____, *Retórica*, Madrid, Gredos, 2000.
- BODEI, Remo, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: Filosofía y uso político*, 1era. Edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- DESCARTES, René, *Las Pasiones del alma y Cartas sobre Psicología afectiva*, México, Ediciones Coyoacán, 2009.
- C. SOLOMON, Robert, *Ética emocional. Una teoría de los sentimientos*, Barcelona, Paidós, 2007.
- FABBRI, Paolo, *El Giro Semiótico. Las concepciones de los signos a lo largo de la historia*, Barcelona, Gedisa, 2004.
_____, *Tácticas de los signos*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- GURMÉNDEZ, Carlos, *Crítica de la pasión pura*, Vol. I. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- GREIMAS, A.J. y J. Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Vol. II, Madrid, Gredos, 1991.
- GREIMAS, A.J. y Jacques Fontanille, *Semiótica de las pasiones*, México, Siglo Veintiuno/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002.
- MARINA, José Antonio y Marisa López Penas, *Diccionario de los sentimientos*, México, Anagrama, 2013.
- NUSSBAUM, Martha, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003.
- SPINOZA, *Ética*, Madrid, Alianza editores, 2009.



Recepción: 16 de mayo de 2014

Aceptación: 22 de enero de 2015

LAS PROPUESTAS FILOSÓFICAS DE CORNELIUS CASTORIADIS Y DE ALAIN BADIOU: ANÁLISIS DE SUS PUNTOS DE ENLACE

José Luis Cisneros Arellano
Universidad Autónoma de Nuevo León, México

Resumen/Abstract

El presente artículo tiene como propósito mostrar las concordancias filosóficas entre Cornelius Castoriadis y Alain Badiou a partir de la posibilidad de un acercamiento filosófico a lo histórico-social. Centraré mis argumentos al terreno ontológico por medio de la lectura de algunas de sus principales obras. Algunos de sus enlaces proceden de su común filiación marxista, así como de su interés por el psicoanálisis y el estudio de la teoría de conjuntos. Más allá de esto, sin embargo, surgen nuevos enlaces argumentativos relacionados con la noción de acontecimiento. El artículo sugiere, por último, la posibilidad de perfilar una metodología filosófica a partir de la relación entre ambas filosofías.

Palabras clave: Badiou, Castoriadis, histórico-social, acontecimiento.

The philosophical contributions of Cornelius Castoriadis and Alain Badiou: An analysis of their argumentative links

The central objective of this article is to show the philosophical continuity that exists between the works of Cornelius Castoriadis and Alain Badiou. This continuity, it argues, makes it possible to propose a philosophical approach to the “social-historical”. The analysis focuses on ontological aspects and draws on a comparative reading of several of Castoriadis’ and Badiou’s writings. Some of the similarities between these two philosophers arise from their common philosophical context –since both were originally Marxists– and a shared an interest in psychoanalysis and the study of set theory. Beyond this, however, some argumentative links related to the notion of ‘event’ arise. The article suggests, finally, the possibility of outlining a philosophical methodology based on the links between these two philosophies.

Keywords: Badiou, Castoriadis, magma, social-historical, event.

José Luis Cisneros Arellano

Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UANL.

Maestro en Educación por la Universidad TecMilenio campus Las Torres.

Estudiante del Doctorado en Filosofía por la FFyL de la UANL.

Profesor de Tiempo Completo de la licenciatura en el Colegio de Filosofía y Humanidades de la FFyL de la UANL. Titular de las materias de Historia de la filosofía del Renacimiento, Filosofía Moderna I, Filosofía Moderna II, Ontología, Seminario de Tesis II, Humanismo del Renacimiento, Humanismo de la modernidad.

Miembro fundador de la Comunidad Filosófica Monterrey (CONFIM).

Miembro de la Asociación Filosófica de México, AC (AFM).

I. Introducción

Las filosofías de Cornelius Castoriadis y de Alain Badiou se escribieron por separado a pesar de que ambos participaron del mismo ambiente intelectual en Francia, Castoriadis desde la década de 1945, y Badiou desde la década de 1960, discuten de los mismos problemas pero no se citan ni se critican, tampoco hay evidencias explícitas de que apoyen mutuamente en sus argumentos.¹ Resulta extraño, por lo tanto, que no hayan sostenido un debate sobre las tesis de corte estrictamente filosófico que defienden, ya que analizadas en conjunto sugieren la posibilidad de unir las desde su raíz. El presente texto muestra en las siguientes secciones sus ideas generales destacando los principales enlaces ontológicos. Algunos de los textos de Castoriadis que se emplean para esta argumentación son *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto* (1988) y *La institución imaginaria de la sociedad II* (1989) y de Badiou son *¿Se puede pensar la política?* (2007c), *El ser y el acontecimiento* (2007a). El contexto filosófico francés en el cual se inscriben estas obras señala la tendencia heideggeriana² de abrir caminos de reflexión alternativos a la metafísica tradicional pues, en opinión del filósofo alemán, la filosofía había errado su dilucidación en torno al estudio del ser y del ente como fundamentos últimos de la realidad. Tanto Badiou como Castoriadis sostuvieron interesantes debates con intelectuales de su tiempo, como Gilles Deleuze en el caso de Badiou y Jürgen Habermas en el caso de Castoriadis.

Procedo entonces en el siguiente apartado a mostrar una síntesis de la filosofía de los dos autores en cuestión, para culminar con los principales enlaces ontológicos entre ambas propuestas.

II. Badiou y Castoriadis. Un breve acercamiento

En *Las encrucijadas del laberinto* (1988) y *La institución imaginaria de la sociedad II* (1989) de Castoriadis, y en *El ser y el acontecimiento* (2007a) de Badiou, ambos autores parten de la base ontológica de lo múltiple puro, conciben al ser como vacío y apertura, y niegan, en las obras mencionadas, que el criterio último del ser sea lo Uno, argumentando que este Uno, como existencia con carácter netamente ontológica, no existe. El camino que los llevó a sostener esta tesis surge a partir de la consideración de que ambos rechazan la idea de entender el mundo histórico-social como un entramado de estructuras siempre fijas y que no admiten lógicas distintas a su coherencia interna, que niegan la existencia de aquello capaz de cuestionar a la “cuenta por uno” que las organiza (Badiou, 2007a), o a la lógica conjuntista-identitaria que las constituye (Castoriadis, 1989). Esta estructura filosófica les permite postular una tesis sobre lo histórico-social cuyo tema capital es la política como actividad social de emancipación y ruptura con lo establecido. Es decir, usando términos de Castoriadis, si ontológicamente el ser es “creación”, aparición de “lo radicalmente nuevo”, esto permite que a nivel histórico-social sea posible la ruptura de las estructuras establecidas y con ello la diversidad social y los acontecimientos.

Para defender este tipo de planteamiento Badiou parte del marxismo revisionista de Althusser y de la visión psicoanalítica de Lacan, y la articula como una alternativa epistemológica de unión entre ideología y ciencia, lo que plasma en su obra *El concepto de modelo, bases para una epistemología materialista de las matemáticas*.³ Sin embargo, a partir de los sucesos de mayo del 68 francés y de la revolución cultural china de la década de 1960, Badiou se interesó por los movimientos sociales en busca de la emancipación con respecto a un Estado (Wenceslao, 2012: 98) que, como sistema de conteo y clasificación, les negaba existencia legal e incluso existencial. Esto situó a Badiou en el terreno de la filosofía política y pronto creyó observar que en estos sucesos sociales existía algo que no es nombrado. A eso no-nombrado y considerado inexistente para

el sistema lo llamó acontecimiento, esto lo conduciría al terreno de la teoría de conjuntos y a la filosofía.

Castoriadis, por su parte, critica al marxismo y es conocedor del psicoanálisis freudiano y lacaniano, con el que mantuvo una distancia crítica (Cabrera, 2007: 124), también escribe sobre sistemas lógicos y teoría de conjuntos, y se interesó por los sucesos de mayo del 68 así como por los grupos obreros franceses que buscaban la emancipación por medio del autogobierno.⁴ Este filósofo creyó encontrar el centro de la problemática marxista en su incapacidad para comprender los cambios sociales que bajo la idea de revolución se estaban suscitando. Sin embargo, su indagación lo llevó a plantear un giro de corte ontológico que consiste en señalar que el problema no estaba en el marxismo, sino en la concepción ontológica que subyacía a la teoría y a gran parte de la historia de la filosofía y la ciencia. Si los cambios sociales estaban cuestionando fuertemente la teoría marxista e incluso las teorías estructuralistas de su tiempo, esto sólo quería decir que había que comprender la dinámica de estos cambios a la luz de un replanteamiento que apuntara hacia el ser de lo histórico-social. Esto llevó a Castoriadis a dilucidar lo ontológico, en donde pensó encontrar la respuesta (Ibáñez, 2004: 209).

En el siguiente apartado haré notar que las tesis ontológicas de estos dos filósofos son esencialmente las mismas, aunque podrían parecer solamente similares debido a las diferencias en la forma de presentarlas. Además, sostengo que ahí se puede buscar un punto de encuentro para la formulación de una metodología filosófica, tema sugerido por quien suscribe, en la búsqueda de nuevos horizontes filosóficos.

III. Enlaces ontológicos entre Badiou y Castoriadis

Las tesis de estos dos filósofos son esencialmente las mismas, aunque difieren por su forma. Tanto para Castoriadis (1988: 193) como para Badiou (2007a: 35 y 55), la realidad es multiplicidad pura, susceptible de ser cla-

sificada en conjuntos consistentes o inconsistentes según la denominación que de ellos hace Cantor (2006).⁵ Para resumir, los conjuntos consistentes permiten un abordaje preciso por la lógica deductiva e inductiva usada en la ciencia, y los inconsistentes desafían dicho análisis lógico pues aparecen paradojas en su conteo. Tanto Badiou como Castoriadis aseguran que la teoría de conjuntos estudia esencialmente multiplicidades (agrupadas en conjuntos y subconjuntos), para los conjuntos consistentes éstas son cuantificables y para los conjuntos inconsistentes son no cuantificables, Badiou también llamará a estos últimos multiplicidades *múltiples* o multiplicidad pura. En este terreno, Badiou propone la tesis radical de que las matemáticas son la ontología –tesis discutible– que estudia al ser de los conjuntos con el fin de hacerlos consistentes (Badiou, 2007a: 37). Una de las tareas que Badiou emprende en su obra *El ser y el acontecimiento* radica en hacer ver que los axiomas de la teoría de conjuntos permiten trabajar con las multiplicidades puras –no como conceptos construidos formalmente sino reales– y, por lo tanto, con el ser de dichas multiplicidades. Sin embargo encontró que, como tal, la teoría de conjuntos es insuficiente para dar cuenta de algo más que la simple inconsistencia de algunos conjuntos (Badiou, 2007a: 24) y es precisamente ahí donde más claramente se enlaza con la obra de Castoriadis. El objetivo principal de Badiou consiste en mostrar que se puede construir una meta-ontología o discurso formal y filosófico sobre la teoría de conjuntos cuyo propósito consiste en ser capaz de formalizar aquello que la teoría de conjuntos no puede, aquello que ambos llaman acontecimiento –Badiou lo usa como concepto principal de sus obras y Castoriadis menciona este término esporádicamente, aunque la noción que implica es también tema central de su filosofía–. Entendido como inconsistencia en un conjunto, el acontecimiento es ruptura de lo establecido, quiebra del conteo que el sistema realiza para tener identificados a todos los elementos que le pertenecen; en otras palabras, aparición de lo nuevo que desafía la lógica del sistema (Badiou, 2007a: 214; y Castoriadis, 1989: 75 y 83), entendida como las reglas que definen los límites y las relaciones de un conjunto.

Se puede agregar un argumento desde Castoriadis a este respecto, que consiste en señalar que la filosofía y la ciencia han sostenido un error que les impide abordar el acontecimiento, a saber, negar la posibilidad de la creación (Castoriadis, 2004: 15) y, con ello, la manifestación de nuevas realidades de corte “acontecimental”, especialmente en el terreno de lo histórico-social, realidades que desafían la lógica y la ontología establecidas (Castoriadis, 1989: 13), y que permiten entrever una nueva forma de entender el ser: como pluralidad y como vacío (*Las encrucijadas del laberinto*, 1988: 64; *Lo que hace a Grecia*, 2006: 205 y ss.). Incluso, piensa Badiou, la filosofía ha olvidado que la vida es creación constante (2006: 558 y 563). Aquí Badiou se enlaza nuevamente con la filosofía de Castoriadis ya que muestra, en *La institución imaginara de la sociedad II* y en la colección de ensayos *Las encrucijadas del laberinto*, los senderos que conducen a la construcción de una ontología capaz de reconocer lo nuevo, la creación, el ser abierto de la realidad, con acento especial sobre lo histórico-social. La meta-ontología de Badiou y la ontología de Castoriadis apuntan hacia un mismo horizonte.

En este mismo debate, ambos filósofos postulan que el ser no es algo determinado (Castoriadis, 1988: 23 y 31) y por tanto no admite el acotamiento o limitación de lo Uno (Badiou, 2007a: 33). A pesar de esta apertura originaria del ser, ambos autores opinan que el ser es pluralidad que puede ser clasificada en conjuntos y relaciones de subconjuntos bajo una base estable, porque el ser mismo ofrece la posibilidad de ordenarse (Castoriadis, 1989: 71; Badiou, 2007a: 51, 52 y 161).⁶

Sin esto, aseguran ambos, no habría sido posible la existencia de la ciencia ni de la sociedad. Por ejemplo, para Badiou el parangón del orden, y por lo tanto de todo conjunto consistente, es el conjunto de los números que son perfectamente sustituibles y substitutos de la naturaleza. También Castoriadis considera que los números son el modelo básico de orden que la sociedad puede aceptar, y agrega que incluso la lógica que rige el conjunto de los números y sus relaciones corresponde a un imaginario instituido por la sociedad misma. Al respecto, Badiou consi-

dera que el Estado como institución histórico-social legaliza aquello que la sociedad ha instituido como norma de validez para entender el mundo (Badiou, 2007a: 125). En esta tónica ambos filósofos concuerdan en que existen mecanismos histórico-sociales de institucionalización que indican qué sistemas de reglas permitirán hablar de lo que es el ser en tanto ser y, por ende, de la realidad misma.

Los dos filósofos llegaron a estas conclusiones preliminares cuando indagaron dos problemáticas que hacían caer en paradojas a la ciencia y la filosofía heredadas. Éstas permitirían a los dos filósofos llegar al punto de considerar que la base de lo histórico-social es su multiplicidad. Las problemáticas son: ¿cómo es posible que existan sociedades y no una sola sociedad? (Castoriadis, 1989: 14), y ¿cómo es posible la existencia de un sujeto, entendiendo por éste aquello que hace posible nombrar un acontecimiento? (Badiou, 2007a: 14). El enlace apunta hacia un problema de corte ontológico comúnmente confundido o como síntoma de incoherencia metodológica o como signo de paradoja lógica. Es decir, tanto la ciencia como la filosofía los habían abordado como problemas metodológicos o lógicos, pero no ontológicos. Estos dos filósofos, que pueden encuadrarse en la corriente posestructuralista francesa, compartían con sus contemporáneos un enfoque crítico de los fundamentos del pensamiento racional, pero mientras debatían con sus colegas (Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard e incluso Habermas, aunque éste no fuera posestructuralista), no lo hacían entre sí. No obstante, se acercaron a tal punto que es imposible no prestarles atención conjunta. En lo que sigue señalo sus principales y más profundos puntos de concordia.

IV. El acontecimiento, lo genérico y el magma

Cornelius Castoriadis considera que el estudio de lo social debe ir de la mano con el estudio de dos de sus características: la dimensión histórica y la diversidad (1989: 14). Para confirmarlo sólo se requiere puntualizar

que hablar de lo social ya supone “sociedades” y “épocas”, lo cual permite a su vez deducir que existen al menos dos condiciones imperativas para la existencia de lo social, a saber, su pluralidad y su temporalidad. Por ejemplo, para Castoriadis pensar el tiempo es considerar la aparición de modos de ser que “antes” no existían, y no como simples sucesiones de eventos predecibles (1988: 64), por eso Castoriadis propone pensar el tiempo como creación. A su juicio, ahí donde hay creación, hay entes reales o imaginarios que antes no existían y cuya presencia hace posible un antes y un después en el orden de aparición.

Pero aunque toda creación parecería implicar un creador, Castoriadis rechaza que éste sea divino (Castoriadis, 1988: 65). Por el contrario, si ha de admitir un creador, éste tendrá que ser la sociedad misma, lo que prueba diciendo que a lo largo de la historia han existido diversos tipos de sociedades, y cada una ha tenido y tiene la posibilidad de modificar y adaptar sus características propias. De ahí que lo que realmente las distingue del resto de la realidad, según Castoriadis, es su capacidad creativa, la que permite la aparición de una diversidad de sociedades, en vez de un solo tipo de sociedad (Castoriadis, 1988: 66 y ss) que a lo sumo presentaría variaciones dependientes de su contexto geográfico.

Castoriadis admite que la noción de creación significa la aparición de algo que no se ciñe a una simple relación de causa-efecto. Este filósofo afirma en *Los dominios del hombre, las encrucijadas del laberinto* (1988: 68) y *Lo que hace a Grecia* (2006: 51) que la noción de creación es importante porque explica que toda sociedad se inventa a sí misma sin imposición alguna de agentes extra-sociales, tales como entidades divinas o héroes mitológicos. Castoriadis considera que toda sociedad *es* autoalteración de sí misma, creadora de su organización, de sus imaginarios, de sus herramientas, y sus instituciones, lo que hace pensar en la posibilidad de la aparición de sociedades inéditas.

Esta noción de creación de Castoriadis es problemática y merece ser revisada. El significado que le da conduce a pensar en una indeterminabilidad de origen. Esto es así puesto que ahí donde hay determinación

no puede haber creación; toda determinación supone una aparición susceptible de ser anticipada. En sus seminarios de 1982-1983 (*Lo que hace a Grecia*, 2006), argumentó que Anaximandro (610-546 a. C.) identificó al *ápeiron* como un *arkhé* o principio primordial, lo que significaría un origen cuya característica principal es “lo indeterminado/indeterminable –e irrepresentable [que]– es lo que está en el principio de todas las cosas” (Castoriadis, 2006: 223). Sin embargo, Castoriadis parece contradecirse al asegurar que “esta palabra [indeterminación] no forma parte de mi vocabulario. La rechazo. Yo hablo de *creación*” (2007: 37). Considero que no puede postularse una tesis sobre el origen de la realidad solamente a partir del *ápeiron* partiendo únicamente de reflexiones hechas hace dos mil quinientos años sino, en todo caso, a partir de una revisión transversal entre la filosofía presocrática (sin duda profunda) y las teorías científicas actuales. Y si bien es cierto que una mirada rápida a la ciencia sugiere que “antes” del *Big Bang* se concibe una indeterminación de origen (Hawking, 1988; Pérez, 2001), no puedo detenerme exhaustivamente en esto. Baste de momento la siguiente cita de David Jou para ilustrar el punto en el cual es posible aceptar la tesis ontológica que Castoriadis deduce de sus interpretaciones sobre Anaximandro. Jou afirma que “según la cosmología de la gran explosión o *Big Bang* en ausencia de efectos cuánticos, antes del inicio del universo no había ni tiempo, ni espacio, ni materia” (2012: 252), es decir, un *ápeiron*. Por lo tanto, he decidido trabajar con las palabras creación e indeterminación con el siguiente significado: creación como noción estrictamente social, e indeterminación estrictamente en su sentido epistemológico. Bajo estas consideraciones el conocimiento no poseería calidad ontológica, es decir, fundante, sino sólo epistemológica en tanto que herramienta conceptual de investigación.

Retomando el punto anterior, si se hace eco de Castoriadis en que lo social no puede desprenderse de su dimensión temporal y de que ésta es en esencia la creación constante de nuevos entes histórico-sociales, estudiar una sociedad en particular supone necesariamente considerar su temporalidad y en consecuencia, la creación constante de formas socia-

les de existencia (Castoriadis, 1989: 66; 2002: 94) cuya sola presencia indica la existencia de lo irregular, de lo emergente, del *acontecimiento* –palabra que remite de inmediato a Badiou– (Castoriadis, 1989: 83). Esto sería posible dado que en toda sociedad subyace un *magma* de significaciones capaz de construir imaginarios distintos, nuevos, alternativos a la lógica del sistema instituido (ya sea científico, político, artístico); en una palabra, acontecimientos.

La noción de *magma* implica algo más que la simple inconsistencia de un conjunto dado. Apunta hacia una característica de peso que hará que el planteamiento de Castoriadis termine enlazándose con el de Badiou. Al *magma* Castoriadis lo define como “modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto, ejemplificada por lo social, lo imaginario o lo inconsistente” (1989: 34); también lo define como “aquello de lo cual se puede extraer (o en el cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstruido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones” (Castoriadis, 1989: 288). Antes que Badiou, Castoriadis utilizó los argumentos de Georg Cantor sobre el problema de la hipótesis del continuo y su definición de conjunto para abordar críticamente lo que llamó *lógica ensídica* o *lógica conjuntista-identitaria* (Castoriadis, 1989: 64). Según Castoriadis, lo conjuntista-identitario es incapaz de explicar la lógica de lo histórico-social o de lo psíquico. Por lo tanto, buscando una lógica alternativa que permitiera dar cuenta de la realidad magmática de lo histórico-social, Castoriadis propuso el siguiente esquema de axiomas mínimos para un tratamiento de lo que simplemente *acontece*, es decir, de la aparición de lo nuevo que rompe con la lógica y la ontología heredadas:

- M1: Si M es un magma, se pueden reconocer en M conjuntos en un número indefinido.
- M2: Si M es un magma, se puede reconocer en M magmas diferentes de M.
- M3: Si M es un magma, no existe división de M en magmas.
- M4: Si M es un magma, toda descomposición de M en conjuntos deja como residuo un magma.
- M5: Lo que no es magma es conjunto o no es nada (Castoriadis, 1988: 200).

Esta axiomática no es suficiente para estudiar un acontecimiento histórico-social. Sin embargo a partir de estos axiomas, Castoriadis mostró la viabilidad de otorgar un tratamiento lógico que haga posible trabajar con las paradojas, a partir del reconocimiento de un elemento genérico indeterminado como es el *magma*.

En este punto puede traerse a colación la filosofía de Badiou, ya que puede observarse su punto de encuentro con Castoriadis. Para Badiou una categoría filosófica de relevancia en su sistema meta-ontológico es lo *genérico* (Badiou, 2007b: 17), pues lo concibe como procedimiento que hace posible al menos nombrar un acontecimiento, sin que esto implique “conocer” dicho acontecimiento. Hago un paréntesis para aclarar que lo meta-ontológico implica pensar el ser de la teoría de conjuntos u ontología; recuérdese que para Badiou esta teoría matemática es la ontología. Lo genérico es una herramienta conceptual que este filósofo emplea para señalar lo que Castoriadis hace con su término *magma*, porque es entendido como aquello que señala un carácter indefinido y no vinculado con ningún aspecto en particular que lo delimite o determine. A lo genérico no se le puede clasificar ni dividir en conjuntos, en partes, en entes, en objetos. Éste permite estudiar al acontecimiento que, como el magma, solamente es vacío fundador, aquello que ningún sistema puede nombrar porque no le reconoce su existencia, y tanto Castoriadis como Badiou lo han llamado de las siguientes formas: acontecimiento para Badiou es no-ser, nada; Castoriadis emplea los términos de abismo, sin fondo, caos, apertura. Lo genérico para Badiou, al igual que el *magma* para Castoriadis, permiten señalar la aparición de algo nuevo, de un acontecimiento.

Badiou lo relaciona con esa creación de significaciones sociales de las que habló Castoriadis. Pero el proceso que llevó a Badiou a pensar así difiere un poco de Castoriadis; él, como se ha señalado anteriormente, intenta responder a la pregunta ¿cómo es posible un sujeto? Para hacerlo, dirige sus reflexiones hacia la teoría de conjuntos de Georg Cantor, como lo señala en *El ser y el acontecimiento* (Badiou, 2007a: 10 y ss.). El filósofo francés se sirve de dos presupuestos como sustento para todo su

andamiaje teórico: la teoría de conjuntos y la ontología platónica. Para Badiou –y para las matemáticas–, la creación de la teoría de conjuntos propone como fundamento un axioma: todo número se funda a partir del conjunto vacío. Esto significa que antes de hablar de los números, *hay* algo más que les permite aparecer: el conjunto vacío.⁷ Esto es posible gracias a que lo que hay es “pura multiplicidad” sin que en ella pueda identificarse o determinarse nada excepto que hay multiplicidad (Tasic, 2012: 64) –es decir, el *ápeiron* de Anaximandro, apertura y abismo sin fondo de Castoriadis–. Este punto de partida se enlaza con la tesis platónica presente en los diálogos *Sofista* y *Parménides* que postulan, según la interpretación de Badiou, que sólo la multiplicidad existe, y que lo Uno no es (Badiou, 2007a: 49 y ss.).

No estoy de acuerdo con este último procedimiento metodológico empleado por Badiou –cimentar gran parte de su argumento según estos diálogos platónicos–. Considero que toda toma de postura ontológica actual que proponga que la realidad es múltiple debe partir de un riguroso análisis de la ciencia física contemporánea, tal como se señaló antes a propósito de Cornelius Castoriadis. Aunque puede recurrirse sólo a planteamientos filosóficos, estos por sí mismos no pueden dar *la* respuesta, sino únicamente ser una guía reflexiva que complemente la investigación científica. Por otro lado, sí considero que el análisis matemático a partir de la teoría de conjuntos puede fundamentar científicamente la tesis de que la realidad es múltiple. Sin embargo, el problema que planteó Badiou aún queda en pie: ¿cómo es posible un sujeto?

La respuesta de Badiou sobre el sujeto es compleja y requiere ciertas aclaraciones puesto que la teoría de conjuntos establece –como se abordó *supra*– que la realidad se divide en dos tipos de conjuntos, los consistentes y los inconsistentes. Los primeros son conjuntos de subconjuntos cuyos elementos mantienen una estructura organizada y contable (Mosterín, 2007: 39). En pocas palabras, son cuantificables. Los segundos son conjuntos de multiplicidades puras cuyas estructuras internas impiden un tratamiento lógico tradicional. Sobre estos últimos

conjuntos reflexionan ambos filósofos delimitándolos al terreno de lo histórico-social, y Badiou postula que éstos se encuentran presentes en cuatro dimensiones de lo social: el ejercicio político que realiza la ciudadanía en movimientos sociales, los descubrimientos científicos que rompen paradigmas, las innovaciones artísticas, y las relaciones amorosas, que Badiou analiza a través del psicoanálisis lacaniano. Por su parte, Castoriadis considera que estos conjuntos inconsistentes se encuentran presentes sobre todo en el imaginario radical –noción que este filósofo utiliza para designar la capacidad creativa de todo ser humano–, y que analiza principalmente en sus estudios sobre el origen y la naturaleza de la democracia y la filosofía griegas, así como en una serie de ensayos que van desde el arte,⁸ las implicaciones epistemológicas de la física contemporánea hasta las revisiones críticas al marxismo y el psicoanálisis, por mencionar sólo algunos.

El acontecimiento histórico-social, según Badiou, es una multiplicidad en donde se presentan “singularidades” –nombre que da Badiou a las rupturas dentro de un conjunto consistente– que no son contadas por el “estado de la situación” (Badiou, 2007a: 202). Es decir, en lo histórico-social aparecen partes no representadas por el sistema, y que son capaces de adquirir las características de una singularidad; a estas partes singulares las llama “sujeto”. El sujeto para Badiou puede ser un individuo, pero es principalmente un colectivo de individuos, un partido, una congregación (Badiou, 2007a: 7 y 431; Badiou, 2008: 68). Entonces, si para este filósofo lo social no está desligado de lo histórico (Badiou, 2007a: 111 y ss.), si lo histórico-social es lo “opuesto a la naturaleza” (Badiou, 2007a: 196), y si lo histórico-social “rompe” con la lógica de las relaciones de causa-efecto de la lógica tradicional, entendida tal como se abordó más arriba (Badiou, 2007a: 196), entonces podría pensarse que Badiou propone la separación radical entre lo histórico-social y el resto de la realidad a manera de división cartesiana. Por el contrario, todo lo histórico-social no podría ni pensarse sin el cobijo de la materia y sus leyes, puesto que para hablar de lo histórico-social tiene primero que existir el conjunto consistente que

constituye lo natural (Badiou, 2007a: 143 y ss.) —esto mismo dice Castoriadis en *La institución imaginaria de la sociedad II* (1989: 104).

Como puede observarse, Badiou inicia su postura reflexiva a partir del análisis filosófico de una tesis matemática, y la colocará en el centro articulador de su teoría. La realidad entonces alberga una multiplicidad tal que el único concepto adecuado que encuentra este filósofo para referirse a ella es el concepto de vacío \emptyset . Así entonces, Badiou propone que la realidad es esencialmente multiplicidad de multiplicidades y que matemáticamente es posible fundar todo el andamiaje explicativo de lo no-acontecimental a partir del conjunto vacío \emptyset —que no deberá confundirse con el concepto de vacío en la física—. A propósito de esto último, es posible que la física contemporánea apoye la teoría del conjunto vacío, pues actualmente se postula que la naturaleza de las llamadas partículas elementales refleja que el fundamento mismo de la realidad es múltiple (Hawking, 1988; Pérez, 2001). En lugar de asegurar que la realidad se sostiene sobre una base simple, tal como lo entendían Leucipo y Demócrito (Kirk, Raven, Schofield, 1999: 561 y ss.), la física actual habla de entidades entrelazadas y múltiples mucho más complejas.

Al respecto, pero en el campo de lo histórico-social, Badiou asegura que las singularidades, al no ser contadas por el sistema, van más allá de la inconsistencia para situarse como condicionantes de un acontecimiento porque el sistema no puede dar cuenta de todo lo que contiene. A pesar de los censos poblacionales, del empadronamiento electoral, de la matrícula educativa y de los controles de organismos estatales como la seguridad social y de salud, de hacienda e impuestos, entre otros, Badiou considera que ningún Estado puede garantizar el conteo y registro total de los miembros de una sociedad. Lo piensa así porque según él la “formamúltiple de la historicidad se encuentra por entero en lo inestable de lo singular” (Badiou, 2007a: 197). Es decir, siempre hay elementos que innovan, cambian, modifican las relaciones sociales, alterando con ello la estructura misma de lo histórico-social. Así que la respuesta a la pregunta que hizo Badiou sobre cómo es posible un sujeto es que lo

histórico-social está fundado en la inconsistencia ontológica que provoca la multiplicidad de los individuos que la constituyen.

No estoy de acuerdo en considerar que lo histórico-social esté conformado por singularidades inestables. Aceptar esto sería dar por sentado que todo ser humano es en el fondo una inestabilidad. Considero que lo histórico-social puede albergar singularidades inestables (individuos que se salen de la norma) pero no creo que pueda aplicarse este argumento a todo tipo de persona o ciudadano. En defensa de Badiou, considero que éste busca puntualizar el aspecto epistemológico, pues no es posible predecir el comportamiento del individuo. Acepto por lo tanto sólo el hecho de que en lo histórico-social las “singularidades inestables”, como noción, hacen mención a un problema epistemológico.

V. Conclusiones y perspectivas hacia una metodología filosófica

Considero que ambas filosofías se complementan. Que sus puntos de partida posibilitan una filosofía conjunta y que ésta hace posible proponer una metodología filosófica en concreto. Ambos pensadores parten del presupuesto de la multiplicidad del ser, entendida como creación de realidades distintas a las clasificaciones que la ontología, “heredada” o “tradicional”, hace de la realidad según el criterio de la determinación y de la cuenta por uno. Obsérvese que a partir de esto, Badiou y Castoriadis apuestan por una guía de reflexión para el análisis de los acontecimientos histórico-sociales, tópico central en sus investigaciones, y lo hacen a partir de la multiplicidad *múltiple*, ya señalada, abordable en función de las nociones de magma (y su lógica-axiomática que le da consistencia) y de lo genérico (como procedimiento matemático que hace posible pensar en la cardinalidad de los conjuntos infinitos). Desde aquí Castoriadis propone, como método de elucidación, la consideración de los imaginarios radical e instituido como objetos de estudio. Al hacer caso de la lógica de los magmas se posibilita el

acercamiento y la comprensión de la complejidad del imaginario (objeto de estudio) en sus múltiples manifestaciones y, con ello, el tratamiento filosófico de los acontecimientos que confirman, en primer lugar, la multiplicidad de origen en el ser, y en segundo lugar, el surgimiento de lo radicalmente nuevo en la esfera de lo histórico-social. Badiou, por su parte, establece un sólido fundamento lógico que permite mostrar lo que Castoriadis había sugerido con sus axiomas del magma sin desarrollar formalmente, a saber, la multiplicidad *múltiple* del ser que hace posible la aparición del acontecimiento en tanto que exceso de la cuenta por uno. Su demostración lógico-matemática permite considerar que para todo análisis de una realidad histórico-social, va de la mano de las paradojas y las inconsistencias propias del ámbito humano, haciendo posible la ruptura de las estructuras firmes y conjuntistas de la naturaleza. Articuladas, sus propuestas filosóficas brindan la solidez de una formulación lógico-matemática de la mano con la condición de apertura que señala la lógica de los magmas, ubicadas ahora como herramientas axiomáticas; esto permite el reconocimiento de la aparición de entes radicalmente nuevos. Sin embargo, sus propuestas se mantienen en el plano abstracto pues no proponen ningún procedimiento epistemológico de verificación que confirme sus presupuestos ontológicos y lógicos más profundos. Esta ausencia brinda la oportunidad de considerar como vía metodológica de verificación la incursión experiencial en el imaginario que se estudia, de tal manera que haga efectiva la fidelidad, como diría Badiou, a un posible acontecimiento.

Tomando en cuenta estos puntos, y en virtud de que ambos poseen una propuesta ontológica enlazada, es viable emprender una investigación que considere los siguientes puntos de desarrollo: en primer lugar, sostener la argumentación sobre la multiplicidad *múltiple* implícita en cualquier objeto de estudio, en segundo lugar, considerar la posibilidad de que algún brote rompa la estructura⁹ local en la que se ubica el objeto, en tercer lugar, vivir etnográficamente el evento de tal forma que permita verificar la multiplicidad ontológica supuesta con anterioridad, en cuarto lugar, aplicar las categorías y los procedimientos de la

lógica de magmas y del acontecimiento que confirmen o rechacen su aparición, por último, emprender una formulación lógica no-clásica que “dé cuenta” de la estructura y la apertura del acontecimiento localizado.

Existen algunos nodos centrales, estudiados por estos dos filósofos, en los que se podría trabajar: la crítica hacia la política contemporánea (analizando la democracia como creación política) y hacia la ética como *slogan* de lo político. Cuando Badiou y Castoriadis proponen sus criterios ontológicos para construir una axiomática a partir de un elemento indeterminado¹⁰ y lo proyectan como herramienta de estudio de lo acontecimental, abren la posibilidad de construir postulados y teoremas que sean capaces de “dar cuenta” –sin caer en el criterio de lo que Badiou llama “la cuenta por uno” y que Castoriadis denomina “lógica ensídica o conjuntista-identitaria”– de lo completamente nuevo dentro de una estructura ya establecida, y que Badiou llama “estado de la situación” y Castoriadis “imaginario instituido”. Es decir, que se pueda dar cuenta más allá de la definición algebraica de estructura.

Una vez más detecto la interrelación de sus propuestas en la posibilidad de construcción de una metodología eminentemente filosófica que, a su vez, posee la rigurosidad de una construcción axiomática –a partir de la lógica de los magmas, de los axiomas de la teoría de conjuntos, de la teoría de las categorías y de una revisión de las lógicas no-clásicas–, y de un procedimiento etnográfico replanteado y enfocado hacia lo histórico-social.

A lo largo de este artículo he mostrado cómo se enlazan las propuestas filosóficas de Badiou y de Castoriadis. Indiqué sus intereses comunes en torno a la dimensión de lo histórico-social, en particular la política. Señalé que ambos establecen como conceptos centrales de sus tesis, en primer lugar la noción de multiplicidad para señalar el ser en cuanto ser, en segundo lugar la noción de acontecimiento como brote de ruptura en el “estado de la situación”, en tercer lugar el concepto de magma como guía elucidativa sobre la apertura del ser, en quinto lugar la idea de imaginario como exceso a todo conjunto consistente, o bien, como clausura que hace posible un conjunto consistente, por último, indiqué cómo sus propuestas

metodológicas pueden unirse y desarrollarse en coordinación con un procedimiento empírico de verificabilidad.

Notas

¹ Cfr. Tasic, V. (2012), "Mathematics and Revolutionary Theory: Reading Castoriadis after Badiou", en *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 8, Núm. 2.

² Jean-Claude Leveque ha escrito que la noción de acontecimiento de Heidegger difiere de la de Badiou, a pesar de que este último ha forjado su propio concepto a partir de la lectura del filósofo alemán. Cfr. Leveque, Jean-Claude (2011), "El concepto de acontecimiento en Heidegger, Vattimo y Badiou." *Azafea, revista de filosofía*. Núm. 13, p. 80.

³ Para profundizar tanto en su vida como en sus influencias teóricas cfr. García. W. (2012), *El lugar del cine en el pensamiento filosófico de Alain Badiou* (Tesis doctoral), Corella Lacasa, M. dir.; Rivera García, A. dir. recuperado de <http://hdl.handle.net/10251/14862>

⁴ Para profundizar en su biografía, cfr. "Entrevista de Ágora Internacional con Cornelius Castoriadis en el Coloquio de Cerisy (1990)", *Ágora Internacional*, consultado el 25 de abril de 2013, recuperado de <http://www.agorainternacional.org/es/escasaiint.pdf>

⁵ La teoría de conjuntos establece que estos se divide en dos tipos: consistentes e inconsistentes. Los primeros son conjuntos de subconjuntos cuyos elementos mantienen una estructura organizada, contable, cuya lógica de relación y jerarquía es equivalente elemento por elemento, con otro conjunto que le sirve de comparativo. En pocas palabras, son cuantificables. Los segundos son conjuntos de subconjuntos cuyos elementos o no mantienen una estructura y una lógica de relación y jerarquía, o bien mantienen una incontable a partir de las herramientas de los primeros conjuntos consistentes.

⁶ Cfr. Tasic, 2012: 76.

⁷ Gonzalo Barciela explica cómo la condición del vacío conjuntista se enlaza con la noción de ser en cuanto ser que propone Badiou: "Su teoría formal del ser ubica al vacío como el nombre propio de aquél, en tanto se encuentra incluido universalmente en todo conjunto. Esa inclusión universal marca el punto mismo de inconsistencia de todo régimen de presentación" (Gonzalo Barciela, 2012: 58).

⁸ Música del siglo xx, teatro griego, entre otras.

⁹ Respecto a la noción de estructura considérese la definición que hace José Alfredo Amor: "Una estructura [conjuntista] algebraico-relacional es una cuarteta $A = \langle A,$

R, O, C > donde A es un conjunto no vacío, R es un conjunto de relaciones en A, O es un conjunto de operaciones en A y, por último, C es un conjunto de elementos (distinguidos) de A” Amor, J. (2004), “Un refinamiento del concepto de sistema axiomático”, *Signos filosóficos*, Vol. VI, Núm. 11, enero-junio, p. 122.

¹⁰ Magmático para Castoriadis y genérico para Badiou.

Bibliografía

- “Entrevista de Ágora Internacional con Cornelius Castoriadis en el Coloquio de Cerisy (1990)”, en *Ágora Internacional*, consultado el 25 de abril de 2013, recuperado de <http://www.agorainternational.org/es/esccaiint.pdf>
- AMOR, José Alfredo, “Un refinamiento del concepto de sistema axiomático”, en *Signos filosóficos*, Vol. vi, Núm. 11, enero-junio, pp. 121-140, 2004.
- BADIOU, Alain, *El concepto de modelo, bases para una epistemología materialista de las matemáticas*, tr. Hugo Acevedo, México D. F., Siglo XXI, 1978.
- _____, *Deleuze. El clamor del ser*, tr. Dardo Scavino, Buenos Aires, Manantial, 1997.
- _____, *El ser y el acontecimiento*, tr. R. J. Cerdeiras, A. A. Cerletti, y N. Padros, Buenos Aires, Bordes/Manantial, 2007a.
- _____, *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad del Estado*, tr. Irene Agof, Buenos Aires, Amorrortu, 2007b.
- _____, *¿Se puede pensar la política?*, tr. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007c.
- _____, *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento 2*, tr. M. D. Rodríguez, Buenos Aires, Bordes/Manantial, 2008.
- BARCIELA, Gonzalo, “¿Una intervención divina?, o por qué el acontecimiento no es la secularización del milagro”, en *Identidades*, Revista del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia, año 2, Núm. 3, diciembre 2012, pp. 56-84.
- CANTOR, Georg, *Fundamentos para una teoría general de los conjuntos. Escritos y correspondencia selecta*, tr. José Ferreirós y Emilio Gómez-Caminero, Barcelona, Crítica, 2006.
- CABRERA, D., “Imaginario, autonomía y creación cultural en el pensamiento de C. Castoriadis”. *Devenires* VIII, Núm. 16, 2007, pp. 117-135.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1988.
- _____, *La institución imaginaria de la sociedad II*, tr. M. A. Galmarini, Buenos Aires, Tusquets, 1989.
- _____, *Ciudadanos sin brújula*, s. tr. México D. F., FCE, 2000.

- _____, *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1989-1987. La creación humana I*, tr. S. Garzonio, Buenos Aires, FCE, 2004.
- _____, *Lo que hace a Grecia 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, tr. S. Garzonio, Buenos Aires, FCE, 2006.
- _____, *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*, tr. Margarita Díaz, Madrid, Trotta, 2007.
- _____, *Historia y creación. Textos filosóficos inéditos (1945-1967)*, tr. M. S. Blanco, México, D. F., Siglo XXI, 2011.
- HAWKING, Stephen, *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*. tr. Miguel Ortuño, Madrid, Crítica, 1988.
- IBÁÑEZ, Alfonso, "Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática", *Areté, Revista de filosofía*, Vol. XVI, Núm. 2, 2004, pp. 207-241.
- JOU, David, *Introducción al mundo cuántico*, Barcelona, Pasado & Presente, 2012.
- KIRK, G. S., Raven, J. E., y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, tr. J. G. Fernández, Madrid, España, Gredos, 1999.
- MOSTERÍN, Jesús. *Los lógicos*, Col. Ciencias y humanidades Núm. 610. Madrid, Austral, 2007.
- PÉREZ, Juan, *¿Qué sabemos del universo? De antes del Big Bang al origen de la vida*. Barcelona, Editorial Debate, 2001.
- TASIC, v., "Mathematics and Revolutionary Theory: Reading Castoriadis after Badiou", en *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 8, Núm. 2, 2012, pp. 60-77.
- WENCESLAO García, "Alain Badiou y el recomienzo de la Idea de comunismo a partir del althusserianismo, el lacanismo y el maoísmo". *Δαίμων. Revista Internacional de Filosofía*, Núm. 55, 2012, pp. 89-103, recuperado de <http://revistas.um.es/daimon/article/viewFile/142021/135101>, consultado 30-12-2014.
- _____, *El lugar del cine en el pensamiento filosófico de Alain Badiou* (Tesis doctoral), Corella Lacasa, M. dir.; Rivera García, A. dir., 2012, recuperado de <http://hdl.handle.net/10251/14862>, consultado 10-05-2013.



Recepción: 17 de junio de 2014
Aceptación: 5 de enero de 2015

UNA TRÍADA CARTESIANA EN LA OBRA DE SAMUEL BECKETT

Lucas Margarit
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Resumen/*Abstract*

El pensamiento de Descartes, Geulincx y Berkeley le permiten a Beckett esbozar y componer una poética del desarraigo y de la imposibilidad. Beckett resignifica los fragmentos que toma de cada uno, los altera a través de la ausencia de un sistema filosófico propio y los reformula en la compaginación con otros textos en la constitución de su propia escritura. El hiato entre el mundo interior del sujeto y el exterior será un motivo central en la obra beckettiana a lo largo de toda su producción que dará como resultado la noción de “unword” que remite directamente a la intención del autor de concebir una literatura que vaya hacia el menos y es allí donde el vacío (hiato) entre cuerpo y mente que ya anunciaron estos pensadores se ubica en un lugar privilegiado donde el silencio será una de las características centrales de la imposibilidad y de la presencia de ese mundo interior.

Palabras clave: poesía beckettiana, biografía, tiempo, personaje, memoria.

A Cartesian triad in the work of Samuel Beckett

Influenced by the thought of Descartes, Geulincx and Berkeley, Samuel Beckett sought to compose a poetics of uprooting and impossibility, in which he gave new meanings to the fragments he adopted from those philosophers, altered them due to the absence of a

philosophical system *per se*, and then reformulated them through a collation with other texts in the constitution of their writings. The void (or gap) between the inner world of the subject and the outside world is a central theme throughout Beckett's works, and this gave rise to the notion of the "unword", which refers to the author's intention to conceive a literature that tends towards the minimum. This is where the gap between mind and body, already announced by those thinkers, comes to occupy a privileged place in which silence is one of the central features of the impossibility and presence of the inner world.

Keywords: Beckett poetry, biography, time, character, memory.

Lucas Margarit

Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Buenos Aires, su tesis trató acerca de la poesía de Samuel Beckett. Es poeta, docente e investigador en la cátedra de Literatura Inglesa de la UBA. Actualmente realiza su posdoctorado sobre la traducción y la autotraducción en la obra de Samuel Beckett y dirige un proyecto de investigación UBACyT acerca de los textos utópicos ingleses en el siglo XVIII, continuación de uno anterior dedicado a los siglos XVI y XVII. Asimismo, forma parte del proyecto UBACyT sobre Poesía y traducción dirigido por Delfina Muschietti. Es director, junto con Eliana Montes, de la Revista *Beckettiana* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Ha colaborado con numerosas publicaciones tanto en Argentina como en el exterior. Publicó los siguientes libros de poesía: *Círculos y piedras*, *Lazlo y Alvis* y *El libro de los elementos*, de ensayo *Samuel Beckett. Las huellas en el vacío*, *Leer a Shakespeare: notas sobre la ambigüedad*. Tradujo *Enrique VIII* de William Shakespeare, *Poemas atómicos* de Margaret Cavendish (1653) y *La isla de los Pines* de Henry Neville (1668), *La defensa de la poesía de Sir Philip Sidney*, entre otros autores ingleses. Tiene dos conjuntos de poemas inéditos: *Bernat Metge* y *H&H*, y también inédito el libro *La poesía de Samuel Beckett: silencio y fracaso de una poética*.

La relación de Samuel Beckett con el pensamiento filosófico es un tópico que se ha manifestado de forma evidente desde el inicio de su producción. Es claro que Beckett no se consideraba a sí mismo un filósofo, sino un artista que utiliza elementos e ideas del espectro de la filosofía para su escritura, ya sea poética, ensayística, dramática o narrativa. En una ya clásica entrevista, Beckett afirma: “Cuando Heidegger o Sartre hablan sobre el contraste entre el ser y la existencia puede que tengan razón. No lo sé, pero su lenguaje es demasiado filosófico para mí. Yo no soy un filósofo. Uno puede hablar sólo de aquello que tiene frente a sí, y eso es simplemente un lío”.¹ En un trabajo pionero en este tema, publicado tres años después de aquella entrevista, “Philosophical Fragments in the Works of Samuel Beckett” de Ruby Cohn,² podemos leer un *racconto* de las referencias filosóficas en la obra de Beckett, donde se comienza a esbozar una rama en los estudios beckettianos que remite directamente a sus lecturas filosóficas. Ruby Cohn, en su artículo, explicita el modo en que Beckett lee los textos filosóficos: fragmentariamente, sin un sistema determinado, haciendo referencias al pensamiento cartesiano y ante todo a la obra de Arnold Geulincx.

Asimismo, es llamativo encontrar en su correspondencia con Thomas MacGreevy, amigo de juventud y poeta, constantes alusiones a filósofos tales como Schopenhauer, Berkeley, Spinoza, Kant, Bergson, Leibniz, y los ocasionalistas Geulincx y Malebranche. Siguiendo los documentos privados de Beckett, podemos leer en sus cuadernos de viaje por Alemania, escritos entre 1936 y 1937, las referencias a los libros que ha comprado durante su recorrido, entre ellos *Sein und Zeit* de Martin Heidegger. Lo mismo ocurre con sus cuadernos de notas, donde vemos referencias a Gentile, Burton o extensos fragmentos copiados de la obra de Mauthner. Beckett, como vemos, era un lector lúcido que elegía aquello que le servía para poder pensar su propia obra y su propia estética, de

allí que sus lecturas no se focalizan en los sistemas de cada uno de estos pensadores, sino por el contrario, hay una especie de interés en constituir una poética desde el desmembramiento de sus lecturas, en este caso filosóficas.

No debemos olvidar que Beckett también fue en sus inicios y en sus años universitarios un académico con mucha proyección (que luego abandonó para dedicarse exclusivamente a la escritura), base que le ha servido para poder leer autores en su lengua original, pero también para saber extender sus preocupaciones por autores que siempre le han interesado. Según Pascale Casanova, por los años 30 Beckett se ve a sí mismo como un desplazado, académicamente al abandonar sus estudios en el Trinity College de Dublín, geográficamente al dejar una Irlanda católica y lingüísticamente al preguntarse sobre la naturaleza del lenguaje y sobre todo a partir de la lectura de la obra de Fritz Mauthner. Estas lecturas filosóficas quizá puedan también proporcionarle alguna explicación a ese abandono del mundo, de allí su interés por los filósofos cartesianos.³

En el comienzo fue Descartes

El primer poema y el primer libro que publicó Samuel Beckett de manera independiente fue (*W*)*Horoscope*, una composición de casi cien versos, cuyo origen se remonta a un concurso organizado por la casa editora *Hours Press* en 1930. El tema del certamen, haciendo honor al nombre de la editorial, era, precisamente, el “tiempo”.

El protagonista del poema remite a un personaje cuya voz no será sino la de René Descartes.⁴ Para ello, Beckett construirá una máscara (en el sentido que Ezra Pound le daba a la voz enunciativa en un poema) a través de la cual manifestará sus pensamientos como expresión mental del filósofo y como enunciación de su “habla”, modo a partir del cual presentará un juego de intermitencias, por un lado, entre el mundo material

y el racional y, por otro, entre el mundo exterior y el interior. Para esta composición, recurriré, sobre todo, a la biografía de Adrien Baillet –*La Vie de Monsieur Descartes*– y a las conversaciones que mantuvo con sus amigos: el filósofo Jean Beaufret –quien le facilitó algunos datos y libros sobre Descartes– y Thomas MacGreeve –quien, además de impulsarlo para que se presentase al concurso, le prestó un cuaderno con notas sobre el filósofo–.⁵ Es interesante pensar entonces que, ante todo, es este el verdadero hipotexto del poema, no es el pensamiento ni la obra de René Descartes, sino la narración de su vida mediatizada por una biografía, a partir de la cual Beckett moldeará una “máscara”. Advirtamos, también, que se trata de una “segunda” mediación puesto que parte de un texto que, necesariamente, toma distancia de la figura del filósofo y ofrece una visión particular del mismo.

Estas consideraciones se revelan útiles para establecer parámetros de reflexión en un mundo mental e interior más cercano a la experiencia beckettiana, ese tipo de experiencia temporal que provoca en el sujeto la duda frente a su percepción empírica. El poema se convierte así en una larga meditación críptica y fragmentaria sobre la existencia que el personaje “Descartes” desarrolla en los últimos momentos de su vida. Los recuerdos de los acontecimientos se acumulan de la misma manera en que se atesora cada una de las palabras que el personaje piensa. El poema, por su parte y desde este punto de vista, se pregunta a través de estas evocaciones por el sentido que tuvo –y tiene– la vida en tanto sucesión de momentos que producen una larga degradación: de forma análoga, se trata de una preocupación –casi de orden ontológico– que Beckett manifiesta acerca de su propia experiencia en relación con el paso del tiempo, otro de los tópicos que se irán resignificando con el desarrollo de toda su obra.

Si bien Beckett partirá de una serie de acontecimientos y recuerdos de la vida del filósofo –sumidos bajo los problemas que suele imponer la temporalidad y la linealidad dentro del propio género biográfico–, en (*W*)*Horoscope* minará ese tipo de construcción a partir de una seria frag-

mentación y un reacomodamiento de esos datos. Aquí se nos remite a preguntas tales como ¿quién habla en el poema?, ¿quién mira?, ¿a quién se debería dar la voz en el texto poético? o ¿cómo encontrar una forma adecuada para la enunciación? Se trata, en sí misma, de la construcción de un personaje poético cuya estructura intenta decir, a fin de poder tomar la palabra del otro, atravesarla con juegos lingüísticos y alejar la primera persona hacia el campo de lo silenciado mientras enuncia un “él”, es decir, un cierto “Descartes” anglófono. Es este recurso el que apunta, precisamente, a romper con la noción rígida de linealidad que supone todo escrito biográfico. Asimismo, en esta construcción, la memoria juega un papel importante pues plantea una superposición de tiempos que termina manifestándose en un presente de enunciación.

La primera fuente, como ya advertimos, es, indudablemente, la biografía de Adrien Baillet, una obra que pese a ser una de las más antiguas –1691– continúa siendo la más consultada. El valor de esta biografía reside, sobre todo, en el rescate de diversas fuentes que han desaparecido y que, habitualmente, Baillet no cita sino más que al modo de parafraseo. Si bien su espíritu jansenista había motivado serias críticas a su trabajo –sobre todo, por parte de los jesuitas, en cuya Compañía Descartes se había educado–, lo cierto es que Baillet dispone de una amplia información positiva y cuenta con cierto rigor científico.⁶ Con todo, ésta no es la única fuente que Beckett ha utilizado sino que también, como ya lo ha demostrado Francis Doherty,⁷ ha trabajado con un breve ensayo biográfico de J.P. Mahaffy titulado, simplemente, *Descartes*.⁸ En este caso, Beckett tomó, de un modo literal, ciertos elementos para algunos versos del poema. En cambio, de una biografía como la de Baillet –más profusa en la cuestión fáctica–, extraerá aquellos datos de importancia secundaria que le sirvan para delinear la figura del filósofo, fragmentos casi textuales para construir algún verso pero, especialmente, para armar el aparato crítico de las notas finales.

Pues bien, más allá del análisis propiamente textual, una pregunta se cierne sobre (*W*)*Horoscope*, ¿por qué Beckett ha elegido al personaje

“Descartes” para la recreación de la “máscara” que enuncia, siendo un personaje tan “unbeckettian” tal como lo definiera Ruby Cohn en el artículo antes citado?

La primera respuesta estaría vinculada con sus estudios personales en París: frente al apremio de presentar un poema para el concurso organizado por Nancy Cunard, Beckett debía escribir sobre un tema que tendría que desarrollar rápidamente. Cuando se le presenta esta oportunidad hacía unos meses que trabajaba en torno de la filosofía cartesiana en la biblioteca de la *École Normale* y, como ya señalamos, uno de los libros más consultados fue la biografía de Baillet. Precisamente, Beckett estudiaba la obra de Descartes puesto que entendía que, en su teoría filosófica de la experiencia racional, habría una posible respuesta a sus preguntas sobre las posibilidades fehacientes de acceder al mundo exterior.

Sin embargo, la elección de este personaje ha respondido, principalmente, a un intento por desestructurar, no sólo la imagen canónica del filósofo francés, sino también la noción de sujeto e individuo que se desprende de su pensamiento.

Las dimensiones filosóficas aparecen en (*W*)*Horoscope* como señales de la desestructuración de un sujeto que conoce, lo cual coincide con las dudas que se plantea el propio Beckett acerca de la naturaleza del hombre y de sus posibilidades de conocer. Con todo, Beckett no idealiza la figura del filósofo, sino que la recrea a partir de una voz poética que, a su vez, intenta fragmentar. Esa voz presenta, en un momento de enunciación determinado, los últimos días de la existencia de Descartes, en los cuales el personaje recuerda parte de los acontecimientos de su vida pasada. Nos enfrentamos así a una nueva problemática, que podría relacionarse con el intento del propio filósofo por dar cuenta de la unidad de lo creado y de su vida por medio de la figura de un Dios que posiblemente pueda ser conocido por la razón. Sin embargo, se trata de una unidad que el poema no hace sino traicionar puesto que, a través de las palabras sus actos se reducen a recuerdos discontinuos. En suma, todo termina comprimido por el lenguaje.

Beckett toma esta figura y la deconstruye a lo largo del texto por medio de un discurso propiamente poético. No toma elementos importantes de su pensamiento filosófico, sino todo lo contrario: elige los pasajes marginales de su vida privada mencionados por Baillet, frente a lo cual podemos afirmar que el ámbito de lo cotidiano y empírico que impone (*W*)*Horoscope* se superpone al ámbito de lo propiamente racional e ideal. Hasta tal punto es así que en el contorno de su meditación acerca del tiempo irrumpe un elemento sensorial: el desayuno. El personaje creado por Beckett se desarrolla bajo una percepción empírica que parte de cierta objetividad biográfica. René Descartes, en la biografía del siglo XVII, deja de ser “yo” para pasar a ser “él” o en palabras de Benveniste “la no persona”,⁹ una entidad vacía que le servirá al poeta para modelar otro “Descartes”, nuevo y desconocido, cuyo fluir de pensamiento se detiene, no en disquisiciones metafísicas o filosóficas, sino en los acontecimientos más banales. Este personaje poético también muestra una característica que Beckett desarrollará más tarde, tanto en su narrativa como en el resto de su obra: el estar solo e incomunicado. En este poema, “Descartes” está compuesto a partir de su propia voz, se construye como un sujeto que crea su propia realidad –su propia vida por medio del lenguaje– lo cual se separa del ámbito biográfico para entrar en el autobiográfico. Sin embargo, estamos ante un poema escrito por un otro, con lo cual lo autobiográfico también se desdibujará por las características formales del texto. Este personaje se encuentra en estado de solipsismo,¹⁰ pues surge un continuo increpar a un “tú” que no responde y que parece estar ausente: ante dicha ausencia y frente a la espera de su desayuno, comienza el derrotero por su propio pensamiento. En fin, un personaje que se descubre en la ausencia del otro debido a la estructura monológica en que se manifiesta, pero que, como personaje textual, se recorta en otros textos que lo anteceden.

Por todo ello, es dable afirmar que (*W*)*Horoscope* representa la imagen mental del personaje “Descartes”, lo cual es un grado más de mediatización ya que, por su naturaleza, es en sí una clara meta-representación: la biografía.

De este modo, la crisis del sujeto que se desprende del poema también emerge por estos grados diferentes de ficcionalización, los cuales terminan produciendo una marcada labilidad en los límites de la representación poética. Ahora bien, lo que Beckett propone no es sino un nuevo marco de acción para su “Descartes”. Por un lado, mediante la voz que habla en el poema y, por otro lado, a través de una voz otra que lo enuncia con la biografía de Baillet: a partir de allí, también se vierte una información dispersa por las notas. Es decir, que tenemos una doble aproximación y ambas recuperadas por la memoria. Descartes *recuerda* episodios de su vida mediante una suerte de soliloquio, donde es la memoria y el *fluir* de la conciencia quienes deciden qué decir y qué callar. La voz del filósofo caricaturizado toma la palabra del biógrafo Baillet y la recupera en un acto de descontextualización del lenguaje que reconstruye la biografía para reconstruirse en las palabras del poema: no es más que un personaje creado por un Beckett que usa las palabras del otro para su propia (de) formación.

Por otro lado, el poeta toma también la biografía y la deconstruye en una especie de guía críptica en las notas al final del texto. En las notas recuerda las lecturas, los textos anteriores, los cuales se convierten en material para la reformulación y la creación de un nuevo sujeto de enunciación. No obstante, se suma una nueva problemática si recordamos que se ha escondido y velado el trabajo de Mahaffy, un trabajo que enfatiza la necesidad de oscurecer el sentido del poema. Las notas, entonces, estarían ofreciendo en realidad pistas incompletas para una posible interpretación. Es en este punto donde la subjetividad se disgrega en una especie de falsa identidad: por un lado un Descartes-personaje que no es más que la reacción del personaje biografiado y, por otro, un personaje que, al elaborar las notas, vela los datos y las fuentes.

Asimismo, debemos tener en cuenta el motivo principal que llevó a la composición del poema, es decir, el tiempo y la cronología de los acontecimientos “elegidos”. (*W*)*Horoscope* marca una sucesión discontinua que sigue la disposición de los datos de su hipotexto. El personaje

Descartes, como decíamos anteriormente, articula un texto poético por medio de la memoria, pero sin la linealidad que requiere el género biográfico como tal. Por lo tanto, la pregunta es ¿cómo se formula esta discontinuidad en el texto? Como trataremos más adelante, el cambio de registro es un recurso que Beckett utiliza para devolver la palabra a Descartes y para que esta máscara pueda, de algún modo, recuperar parte del pasado. Estamos entonces frente al intento de reconstrucción de un pasado por medio del lenguaje. A lo largo de estos versos, la memoria de esta voz se dirige de un recuerdo a otro, mostrando lo imposible de una visión totalizadora del discurso, de la experiencia y de la vida. No se trata sino de la situación inversa que ocupa la posición del biógrafo: para Baillet, la biografía no es el intento de describir o relatar la vida de Descartes, sino que pretende mostrar la vida misma, como lo dice el título de su obra.¹¹ La diferencia de posiciones entre uno y otro se acrecienta por el tono irónico con que Beckett se refiere, no sólo a la figura del filósofo —quien pretende instalar un sistema de conocimiento verdadero a través de su filosofía— sino también al lugar en que se coloca la biografía como espacio de discurso verdadero.

Este nuevo personaje, “Descartes”, comienza el poema haciendo una pregunta: *What's that?*, pregunta recurrente en todo el texto, tanto por su complejidad y oscuridad, como por el lugar que ocupa la duda cartesiana ante el conocimiento de los objetos por medio de los sentidos. ¿Es posible, entonces, conocer el mundo? Según este personaje (y, por supuesto, según Beckett), el mundo se construye sólo a partir de la percepción mental de la realidad, ante lo cual cabe preguntarse si el sujeto puede dar cuenta de él o si sólo es el texto fragmentario tras el cual se desarrolla el personaje. Esta pregunta, que desde una mirada cartesiana pareciera “ontológica”, Beckett la coloca junto al siguiente verso —que también es una pregunta—: *An egg?* Esta interrogación remite en forma indirecta al tema en cuestión —el tiempo—, pero desde un tono humorístico que desencadena una serie de cruces en los niveles de enunciación. Asimismo, la imagen del “huevo” puede ser interpretada como una me-

táfora de ese espacio cerrado donde se encuentran las imágenes que darán cierta estructura a la vida de cada individuo, todas ellas recreadas por la memoria y sus palabras. Una metáfora de un mundo personal que se aparta del mundo exterior, el cual ya no ofrece ninguna seguridad en el plano cognitivo. La presencia del hipotexto surge, en principio, a través de un dato culinario. En *La Vie de Monsieur Descartes* leemos: “Il avait remarqué en faisant ses expériences qu’il n’y a rien de meilleur qu’une omelette composée d’œufs couvis depuis huit ou dix jours, qui la rendraient détestable si le terme était plus ou moins grand”.¹²

Esto también está señalado en la primera nota del poema que repite y captura la palabra del biógrafo para su reformulación y recontextualización: “René Descartes, Seigneur du Perron, liked his omelette made of eggs hatched from eight to ten days; shorter or longer under the hen and the result, he says, is disgusting”.

Tal como podemos apreciar, esta nota es una traducción casi literal del texto de Baillet. De este modo, al ser la primera nota, funciona como la presentación formal del hipotexto. Esta exposición se despliega con un comentario acerca del gusto culinario de Descartes, imagen que permite descentrar esta figura con respecto al lugar que ocupa en la cultura occidental y, de modo inverso, centralizarse en una problemática otra, propia del poema. Este movimiento sirve para vaciar el sentido canónico con el que se asocia el nombre del filósofo y poder reconstruirlo desde una nueva perspectiva más cotidiana. Un descentramiento que provoca el traslado de un género a otro, es decir, la conformación de una línea borrosa que se levanta entre ambos con las distintas metas que cada texto se propone: la biografía, el poema en sí, y la nota explicativa del poema. Asimismo, cabe destacar que las palabras “René Descartes, Seigneur du Perron” de esta primera nota están inscriptas en el retrato del filósofo que hiciera Franz Hals y que aparece reproducido en el grabado de la portadilla de la edición de 1691 de la biografía. La figura del pintor es tratada dentro del poema, también con una cierta ironía: *Who’s that? Hals?/ Let him wait*. Las palabras que el personaje Descartes utiliza

para Hals son prácticamente idénticas a las que utiliza para su desayuno, es más, también hacen referencia al tiempo y a la espera, temas luego desarrollados desde diferentes ángulos a lo largo del poema y, por cierto, de toda su obra: *Esperando a Godot* será un claro ejemplo. En conclusión, sería posible afirmar que el texto de Baillet funciona como un hipotexto que se disgrega en varias direcciones, no sólo a partir del texto propiamente dicho, sino también a partir de un elemento paratextual: el retrato que decora la primera página de la biografía y que nos presenta la imagen del filósofo. Aunque también podríamos considerarlo como una pantalla que oculta de manera deliberada el otro texto que funciona como fuente: el ensayo de Mahaffy.

En el verso octavo se trata el tema del movimiento de la Tierra junto con la problemática de la movilidad y la inmovilidad, lo cual es tomado de su ensayo sobre la obra de Joyce, cuando alude a la premisa de Giordano Bruno: “la velocidad máxima es el estado de reposo”.¹³ La tensión que se establece entre estos dos estados es puesta por Beckett en boca de Descartes y en discusión con las palabras de Galileo “*eppur si muove*”, dichas en el momento de la abjuración de sus teorías basadas en las de Copérnico. El tono humorístico se acrecienta con el doble sentido que otorga Beckett a esta idea de movimiento: por un lado, el comentario con respecto a un barco que zarpa y, por otro lado, en el último verso de esta estrofa: *That's not moving, that's moving*, donde por medio de un juego de palabras, vemos que la acción se presenta en forma ambigua por su sentido reflexivo, es decir, que el verbo *move* puede ser interpretado como mover o conmoverse. De esta manera, está señalando la disolución de una división categórica y binaria entre estos dos conceptos, para volver nuevamente a la idea de Bruno, donde la inmovilidad y la movilidad se corresponden. Es por ello que la acción pasaría a transformarse en inacción. El sujeto se convierte en un objeto ya que no se mueve sino que es movido. El contramaestre que se aleja de la costa se encuentra en aparente estado de quietud en relación con el movimiento del barco en que se encuentra. El sentido de la palabra *pretend* se refiere a la “simulación”

que se produce en la percepción de un cuerpo en estado de reposo que se encuentra sobre otro que se muestra en movimiento (e incluso a la inversa), de allí la alusión a la “bolsa de papas” que, pasando a un tono coloquial, denota inmovilidad.

Beckett y “la vieja figura de Geulincx”

Esta problemática nos recuerda al pensador postcartesiano que nombramos al comienzo de este ensayo, Arnoldus Geulincx (1624-1669) en quien Beckett encontrará algunas ideas en común que plasmará algunos años después en su novela *Murphy*¹⁴. En la *Ética* del pensador belga, se alude a la noción de movimiento puesta en relación con un barco dirigiéndose hacia un lado y su tripulante en estado de quietud. La propuesta de esta relación está centrada en la idea de libre albedrío. Tanto es así que lo lleva a preguntarse de qué modo el movimiento de la nave implica el movimiento del sujeto que está sobre ella en estado de reposo, dando a entender, así, los límites de la libertad del hombre. Desde esta perspectiva, la postura que se desprende de este uso del pensamiento ocasionalista es de carácter existencial. El individuo no puede elegir sus acciones, sino que se corresponden, en una posición beckettiana, al azar.¹⁵ La primera lectura que Beckett realiza de la *Ética* de Geulincx fue durante su estancia en la *École Normale*, luego tendrá un acercamiento más minucioso alrededor del año 1936 en la Biblioteca del Trinity College de Dublín. Esta lectura coincide con la escritura de su novela *Murphy* donde hay evidentes alusiones a la obra del filósofo belga. Asimismo, hay una serie de manuscritos de los apuntes que Beckett ha tomado durante su lectura que son un documento imprescindible para comprender su obra, incluso no sólo en lo que atañe a su relación con Geulincx.¹⁶

En una carta dirigida a Sigle Kennedy, datada el 14 de junio de 1967, Beckett se refiere a dos filósofos a los cuales se hace referencia en su obra,

uno es Demócrito y el otro es, justamente, Geulincx. Ambos son puestos por Beckett como puntos de partida de su *poiesis*. La cita a la que se referirá en esa carta es: “Ubi nihil vales, ibi nihil velis” (Allí donde nada vales, no desees nada). Ambos pensadores ya aparecen en una de las narraciones más tempranas de Beckett, la novela *Murphy*, que ya mencionamos y, más tarde, en *Malone meurt*, donde podemos leer “ne rien pouvant, ne rien voulant” (p. 197), una evidente referencia intertextual a la cita del pensador ocasionalista.

Para Geulincx, el hombre no es *actor*, sino más bien *espectador* de sus propios actos, de un modo que ni él mismo llega a comprender, un “espectador de la máquina que es mi cuerpo”.¹⁷ De allí que presente una actitud pasiva frente a la acción del cuerpo ya que es Dios quien establece la “ocasión” para que mente y cuerpo puedan coincidir, por lo tanto el hombre espera en el mundo por algo que no puede llevar a cabo porque depende del creador quien es el único que puede ver y conocer la relación entre ambos y por consiguiente es quien establece dicha relación. Para poder llevar a cabo una acción es necesario, según Geulincx, poder ser consciente y conocer cómo se lleva a cabo, por eso es que el suicidio es impensable en su sistema ya que el sujeto no puede articular la acción necesaria para determinar el acto. Entre las notas que toma Beckett vemos que destaca que para Geulincx hay dos reglas de la razón que niegan el movimiento (del cuerpo). Dice Geulincx citado por Beckett: “1) No decir que haces aquello que no sabes cómo hacerlo. 2) Saber que no tienes derecho sobre aquello que es determinado por la voluntad de otro [de Dios]”, por lo tanto, tampoco puedo establecer una relación con el mundo exterior, ya que si no controlo el movimiento de mi cuerpo menos aún el movimiento de aquello que se encuentra fuera de mí.¹⁸ Si vemos el final de cada uno de los actos de *En attendant Godot*, es claro el hiato entre pensamiento y movimiento de la máquina cuerpo, aunque se inviertan los roles al preguntar y contestar:

Estragon: Alors, on y va?

Vladimir: Allons-y

*(Ils ne bougent pas.)*¹⁹

{...}

Vladimir: Alors, on y va?

Estragon: Allons-y

*(Ils ne bougent pas.)*²⁰

En otra de sus novelas, *Molloy*, de 1951, el protagonista se describe a sí mismo de la siguiente manera: “Yo, que amé la antigua figura de Geulincx, muerto joven; Geulincx, que me abandonó en el negro barco de Ulises, arrastrándome hacia el Este por la cubierta”. Esta imagen del barco corresponde también a la Ética del pensador belga que Beckett toma para construir la imagen de los límites restringidos de la libertad del hombre y obviamente también de la voluntad. Un barco que se dirige hacia el Este mientras la limitada libertad del sujeto parece permitirle caminar hacia el Oeste, por lo tanto el movimiento que realiza ese sujeto sobre la cubierta está neutralizado por el movimiento del barco (movimiento externo al sujeto) ya que ambos irán necesariamente hacia el Este. Hay otra imagen similar que interesó a Beckett, incluso en sus obras tardías: una cuna meciéndose por la mano de una madre.²¹ Es clara la relación del movimiento con la voluntad de quien está en la cuna. El bebé desea ser mecido, pero ello no implica que ese movimiento se realice por su deseo. Es una fuerza exterior la que produce el movimiento más allá del deseo o la intención del sujeto. Esta misma imagen la podemos ver trasladada a la mecedora de Murphy y a la del personaje femenino de *Rockaby* (1980). En *Rockaby* se señala en las acotaciones escénicas que el movimiento es producido, que viene de fuera, de otro lugar y que la protagonista debe estar quieta esperando, sentada, sin balancear su silla, es aquí cuando se hace notoria nuevamente la influencia del pensamiento de Geulincx. De este modo se enfatiza la pasividad del

personaje: la inmovilidad del cuerpo implica que la acción pasa a través de las palabras, es decir de la mente del personaje, no debemos olvidar que para Beckett el pensamiento es lenguaje y para Geulincx ese pensamiento conforma el sujeto separado de su cuerpo, que tiene conciencia de sí mismo. Nos enfrentamos a un texto cuyos versos se deslizan por la escena y cuyo ritmo proporciona la acción escénica. Las palabras llegan como recuerdos de una antigua percepción del mundo. La mujer recuerda incluso cómo percibe ese mundo exterior a través de una ventana. La vida es la interacción (aunque fallida en términos tanto de Geulincx como de Beckett) con ese mundo exterior. Repetir la acción es traer a la memoria esos intentos de comprender aquello que está fuera del alcance de nuestra realidad mental e interior y que alejan la posibilidad de constituir un conocimiento válido a través de esa experiencia. Repetir la acción implica también la existencia de continuos intentos fallidos de conocer plenamente ese exterior como también de recuperar de forma total el pasado a través del pensamiento.

Otro aspecto que Beckett retoma de Geulincx se centra en el problema del conocimiento, ya para para el pensador belga “no puedo ir más allá de *no conozco*”, lo que implica la pregunta por la existencia ya que tampoco el sujeto puede dar cuenta de “cómo ha llegado a esta condición”. Esta ausencia de conocimiento también pone en evidencia el aspecto no volitivo del nacimiento. Entre las siete obligaciones que tiene el hombre, la última, dice –resumo–, no es entrar en la luz, sino ser unido a un cuerpo y entrar en el mundo. Desconocer cómo llegamos al mundo implica conocer que fue una acción divina, por lo tanto el acto volitivo es descartado. Nacer es un problema del conocimiento y Beckett lo expone de ese modo en varias de sus obras. No poder ir más allá en Beckett es el motor de su poética, ya que hay una conciencia de la obligación de continuar para “fracasar mejor”.

Entonces, como anunciábamos al comienzo de este trabajo, vemos que Beckett retoma y reformula los fragmentos filosóficos que pueden combinar con su poética y con su manera de concebir el mundo a través

de su obra. El caso de Geulincx es paradigmático, porque si para él la existencia y el movimiento se justifican a través de la figura de Dios, en Beckett la ausencia de la divinidad conducirá a sus personajes a una situación grotesca donde el azar juega un papel preponderante y donde la existencia se plantea como mera espera y quietud, sin ningún tipo de trascendencia. Es más, siguiendo el paradigma beckettiano, podemos afirmar que la imposibilidad de acceder al mundo exterior también forma parte de la imposibilidad de establecer algún movimiento del cuerpo. Es claro también, como veíamos anteriormente, que si el hombre es sólo espectador del mundo y de su propio cuerpo deberíamos preguntarnos cómo percibe y qué percibe. En Beckett –siguiendo el pensamiento cartesiano– siempre se percibe mal y por lo tanto no queda otra posibilidad que la de conocer y decir mal, tal es el título de una de sus narraciones: *Mal vu, mal dit* de 1981.

Berkeley y la percepción del yo como alteridad

Retomando el tema de la percepción del mundo, Beckett ha seguido con sus lecturas de carácter filosófico para poder construir su sistema poético. Tal es el caso de Berkeley, de quien toma la idea de la percepción y la existencia de una realidad mental como un eje reflexivo de su propia obra.

Los personajes beckettianos se encuentran en el mundo desconociendo la causa de ello, sin embargo su acercamiento a esa realidad se presenta de modo ilusorio ya que no muestran signos de seguridad en el momento de establecer una conexión con el mundo exterior. Este aspecto sin duda se relaciona, como venimos planteando con el cartesianismo y el post-cartesianismo: la elisión entre dos espacios: uno interior (y mental) y otro exterior, mundo *in res* separado del mundo *in intellectu*.

Sin embargo, hay una constante búsqueda de una voz que pueda acercarse o vislumbrar el mundo, intentar conocer “something there” como dice uno de sus poemas escrito en 1974. La indeterminación de

lo que se puede percibir indica que el mundo se encuentra “allá”, fuera de la seguridad del mundo interior del sujeto. Percibir será otro de los tópicos que Beckett buscará en la filosofía y se detendrá en la figura de un pensador irlandés, el Obispo Berkeley.

Según el obispo Berkeley, *esse est percipi*, es decir: ser es ser percibido. Beckett toma esta premisa para su película *Film* donde el protagonista escapa de la percepción de los otros para encerrarse en un espacio cerrado que dé seguridad a su existencia. Su percepción empírica del mundo es imperfecta, por lo tanto se concentrará en una mirada que se desdobra para poder percibirse a sí mismo. Si el hombre no puede percibir de manera fehaciente aquello que está fuera de su espacio íntimo, cabe preguntarnos, en relación con estos personajes, si realmente pueden ser percibidos por otro para acceder al plano de la existencia.

Berkeley concluye su idea a partir de la presencia de la divinidad, es decir “somos” porque Dios desde su omnipresencia nos percibe inalteradamente. En el caso de la obra de Beckett, ante la ausencia de Dios y frente a la imposibilidad de percibir al otro, fuera del sujeto, se presenta como única posibilidad de ser, la autopercepción.

El individuo se percibe a sí mismo y como personaje literario, se construye a sí mismo a través de las palabras, a través del pensamiento. Los sujetos beckettianos se mueven en un circuito pendular, gracias al cual pueden tomar distancia de su propio yo y observarse como otro, tal como sucede en el desdoblamiento de *Film* o incluso en *Impromptu de Ohio*. Sin embargo, reconocen esta falencia que podemos pensar como parte del artificio literario. El desdoblamiento del sujeto que se presenta en muchas de sus obras podemos pensarlo como la necesidad de constituirse a través de la percepción de sí mismo en la alteridad.

Esto nos lleva a una cita que copia Beckett en uno de sus cuadernos, la cual pertenece al filósofo italiano Givanne Gentile: “Toda conciencia es autoconciencia”. Para el filósofo italiano ninguna experiencia trasciende al sujeto y su acción recae sobre sí mismo, por lo tanto el yo sólo puede ser consciente de sí. Para Gentile el pensamiento no admite presupuestos

por lo tanto todo objeto forma parte del sujeto y así el pensamiento como acción construye su propio “autoconcepto”.

Como podemos apreciar, Beckett retoma fragmentos de ciertas teorías filosóficas y las amalgama en una poética del solipsismo. Su lenguaje unifica elementos del pensamiento ontológico con un *fluir* de palabras que marcan la inestabilidad del sujeto, como lo demuestra por ejemplo *Texts for Nothing*: “Palabras, palabras, mi vida no fue otra cosa que palabras, atropelladas, una babel de silencios y palabras, esa vida mía que yo llamo terminada, o todavía en curso”. Retomando el principio de Berkeley, podemos pensar que el lenguaje en tanto pensamiento constituye al sujeto como idea vacía, es decir, son las palabras enunciadas por un sujeto las que permitirían construir un “yo” que funciona como objeto de esa percepción, completando el ciclo del autoconocimiento. Podemos sospechar, entonces, que cuando sujeto y objeto (como sujeto desdoblado) pierden distancia, se manifiesta el silencio absoluto: la muerte, la cual no es más que la identificación del yo con su propia alteridad. Por ello, ante la proyección hacia la muerte (en palabras de Heidegger) los personajes de Beckett piden palabras, hablan, para poder mantener esa distancia que les posibilite existir.

El personaje huye de la posibilidad de ser percibido. La huida del ojo que observa comienza en la calle, en la primera escena. Allí aparecen otros personajes percibiendo de alguna manera —una a otras—, un objeto, un escaparate, un cartel, etc.²² El personaje que encarna Keaton huye de esta percepción e intenta escabullirse encerrándose en una habitación casi vacía.

Una doble posibilidad se nos presenta ahora: por un lado la idea de autopercepción: el personaje “es” porque se percibe a sí mismo. Pero al mismo tiempo —en una aproximación metatextual— “es” porque es percibido por la cámara, en el guion llamada EYE, lo cual nos lleva también a la primera postura ya que EYE se pronuncia igual que I, yo. Es el *yo* como la cámara que percibe y por lo tanto volvemos nuevamente a la idea primera de la autopercepción. Este juego homofónico ya aparece en la tradición inglesa en los sonetos de William Shakespeare, con lo cual

se expandiría el nivel semántico de las influencias que recibe Beckett en diferentes planos de sentido, del mismo modo en que sucede en la obra shakesperiana.

Me gustaría que nos detuviéramos en el aspecto de la marca meta-textual. Podemos sospechar entonces que en *Film* una de las posibles reflexiones que se plantea es en la idea de anonimato de la figura central. Sólo se recalca la actuación, para ser revalorizada al final con un primer plano de la cara de horror de Buster Keaton, personaje-objeto. Cabe preguntarnos entonces: ¿por qué esa necesidad de esconder la “figura famosa”, figura más cercana al mito que a la actuación en sí? Sin duda este es uno de los ejes en el cual se basa la desmitificación. Una de las figuras más importantes de la cinematografía mundial está implicada en este no demostrar su identidad, sino los actos. El hecho de que sea una película muda trae gran cantidad de connotaciones en cuanto al concepto de realización fílmica. Ante todo no inscribirse dentro de un circuito comercial, y luego un homenaje al género.

El Ojo persiste en el acto de percibir una imagen. La obra necesita del acto de la percepción visual, enfatizando esta instancia de la imagen muda. Ante esto podemos pensar que lo que realmente se está poniendo en juego son las características cinematográficas del género que nos ocupa y es el protagonista quien nos va a dar la pauta de construcción del relato junto al otro gran personaje: la cámara.

Beckett desde otra perspectiva también está homenajeando al género a partir del *gag* gestual, recurso que asimismo utilizará en sus primeras obras de teatro, por ejemplo *Waiting for Godot*, e incluso en sus primeras prosas, pensemos en *Mercier et Camier*. En *Film*, se retoma la utilización de estos *gags* en escenas como la del perro y el gato.

En la última escena la mirada de la cámara y la del personaje percibido se alternan, se cambia el punto de la visión, el personaje mira y percibe la habitación, la cámara mira al objeto percibir. Sin embargo técnicamente es el mismo Ojo que percibe tanto a los objetos como al Objeto. La imposibilidad que se plantea aquí es la huida y coexiste con la obligación de ser

al ser percibido en esta instancia por la cámara, por el medio. El Ojo es la Cámara que percibe a su objeto. Ambos son protagonistas del Film, tanto el actor como el lenguaje que se utiliza para llevar a cabo la narración. De esto se trata: de mostrar en la obra una extraña metatextualidad, una reflexión sobre lo que significa percibir con una cámara-ojo, como en el cine de Vertov, donde la cámara en cuanto medio adquiere una autonomía visual con respecto a su objeto. Es decir que la cámara no muestra a su objeto, sino que lo ve y podríamos decir que lo realiza desde la perspectiva cinematográfica. Buster Keaton así es nuevamente realizado en cuanto figura del cine mudo. Su imagen no es el objeto sino la percepción que tiene la cámara del personaje. Esta imagen no es la típica y conocida máscara del actor cómico, sino que desde otra perspectiva se está aludiendo a la deformación de conceptos de género. Beckett como extranjero ve otro ángulo de la imagen del cómico del cine mudo. Utiliza recursos elementales de este tipo de filmografía, pero a su vez la imagen se ve trastocada por esa mirada extraña.

Si tomamos nuevamente la premisa inicial, tendríamos que preguntarnos quién percibe al Ojo, es decir la cámara, para que sea y pueda percibir a su Objeto. En la primera y segunda escena la cámara es percibida por los personajes secundarios. En la habitación no es percibida sino hasta el final de la escena, ya que durante la misma se ubica a espaldas del personaje y no puede ser percibida por él. Este final, así como en muchas de las obras de Beckett, estaría resignificando toda la lectura que hayamos proyectado sobre *Film*. El Objeto se da cuenta que es percibido por sí mismo, es decir que el Ojo y el Objeto comparten una misma identidad, como dice Enoch Brater nos encontramos con un ojo subjetivo y uno objetivo.²³ Por lo tanto la cámara en cuanto es percibida se transforma en Objeto. El Objeto en cuanto sujeto de la percepción deviene en Ojo, es decir que el personaje Ojo-Objeto estaría en *percipere* y *percipi*. Podemos decir entonces que por la misma naturaleza del acto, el personaje no puede apartarse del hecho de que para poder percibir tiene que ser percibido, aunque sea por sí mismo para darse en primer lugar

existencia y en segundo lugar identidad de sujeto. Esta idea de autopercepción ligada a la idea de solipsismo es típica de los personajes beckettianos –Descartes mediante–, pensemos en el narrador de *Company*, en Murphy, en Watt, por nombrar algunos de sus personajes, que manifiestan que la única realidad que se puede percibir es la de sí mismo, por lo menos es de la que estamos más seguros y es la única verificable.

El personaje, durante todo el transcurso de *Film*, lucha por no convertirse en atributo de ninguna otra forma de percepción que, como decíamos antes, trastoca la acostumbrada visión del espectador de las antiguas películas de Keaton. Dadas las características del cine como medio, se abre esta tercera instancia perceptiva, la nuestra como sujetos espectadores. El Objeto ya no sólo es atributo de sí mismo, sino que también es atributo de la Cámara en cuanto medio mecánico y consecuentemente se transforma en nuestro objeto a percibir. Nuestra percepción del hecho cinematográfico implica una puesta en escena de toda una mitificación del actor, Buster Keaton, que en la última escena a la que hacíamos referencia anteriormente reformula toda la significación del corto.

Esta tercera instancia retoma estas dos percepciones de un mismo personaje desdoblado, Ojo-Objeto, y es la que hace posible la significación de la obra. Quizás podemos decir que la obra es y está siendo por nuestra mirada. La percepción del espectador toma el lugar tanto de la mirada subjetiva como objetiva, es Ojo y Objeto, individual y distinto, pero como tal se reconoce dentro de este campo fenomenológico. Como dice Merleau-Ponty: “Ser cuerpo es estar anudado a un cierto mundo, vimos nosotros, y nuestro cuerpo no está, ante todo, en el espacio, es del espacio”.²⁴ Nuestro cuerpo, así también como el cuerpo de la obra, se encuentran envueltos en el campo de percepción que pertenece al mundo y es a partir de él que percibimos y somos percibidos.

Vimos a lo largo de estas páginas el modo en que la figura y el pensamiento de Descartes, Geulincx y Berkeley le permiten a Beckett esbozar y componer una poética del desarraigo y de la imposibilidad. Beckett resignifica los fragmentos que toma de cada uno, los altera a

través de la carencia del sistema filosófico de donde son extraídos y los reformula en la compaginación con otros textos en la constitución de su propia escritura. El hiato entre el mundo interior del sujeto y el exterior será un motivo central en la obra beckettiana a lo largo de toda su producción que dará como resultado la noción de “unword” que remite directamente a la intención del autor de concebir una literatura que vaya hacia el menos y es allí donde el vacío (hiato) entre cuerpo y mente que anunciaran estos pensadores se ubica en un lugar privilegiado donde el silencio será una de las características centrales de la imposibilidad y de la presencia de ese mundo interior.

Notas

¹ Driver, Tom F., “Beckett by the Madelaine” in: *Columbia Forum*, Summer, 1961 [La traducción me pertenece].

² In: Martin Esslin (ed.), *Samuel Beckett. A Collection of Critical Essays*, New Jersey: Prentice Hall, 1965, pp. 169 y ss.

³ Casanova, Pascale, “D’un usage littéraire et ‘affectif’ de la Philosophie” en *Beckett Today / Aujourd’hui* Núm. 10, Amsterdam, Rodopi, 2000, p. 157.

⁴ Sería interesante aclarar que los límites de las marcas intertextuales que trabajaremos. Por cierto, no pretendemos hacer un compendio –ya que esa búsqueda ha sido magistralmente realizada por Lawrence Harvey–, aunque a veces parezca necesario, sino ver cómo funcionan esas relaciones en el propio texto.

⁵ Bair, D., *Samuel Beckett*, Paris: Fayard, 1998, p. 101.

⁶ Cf. Rodis-Lewis, Geneviève, *Descartes. Biografía*, Barcelona: Península, 1996, pp. 5-15.

⁷ Doherty, Francis, “Mahaffy’s Whoroscope”. In: *Journal of Beckett’s Studies*, Vol. 2, Núm. 1. Florida, 1992, pp. 27-46.

⁸ Mahaffy, J. P., *Descartes, Philosophical Classics for English Readers*. Edinburgh & London, 1901.

⁹ Benveniste, Émile, *Problemas de lingüística general*, México: Siglo XXI, 1985, p. 176.

¹⁰ En la “Tercera meditación” de las *Meditaciones metafísicas*, Descartes propone un ensimismamiento producido por la interrupción de la percepción sensorial. Lo que da seguridad al sujeto en tanto sujeto, en este caso, es su propio pensamiento. Pensemos

en el comienzo de la novela *Murphy*, cómo el protagonista intenta desarrollar la misma “técnica” [Cf. Descartes, *Op. cit.*, p. 233].

¹¹ Cabe aclarar que esta diferencia señala dos ideas opuestas del lenguaje que responden a diferentes períodos, el siglo xvii y el siglo xx [Cf. Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*. México, 1996, p. 70].

¹² Baillet, Adrien, *La Vie de Monsieur Descartes*, Paris, 1691, p. 449.

¹³ Beckett, S., “Dante... Bruno. Vico... Joyce”. In: *Disjecta*, London: Calder, 1983, p. 21 [la traducción es mía].

¹⁴ Cf. Beckett, S., *Murphy*. London, 1993, p. 101.

¹⁵ Cf. Cohn, Ruby, “Philosophical Fragments in the Works of Samuel Beckett”. In: Esslin, Martin, *Samuel Beckett*. New York: Prentice-Hall, pp. 170-172.

¹⁶ Véase, Geulincx, Arnold, *Ethics with Samuel Beckett Notes*, edited by Han van Ruler, Anthony Uhlmann & Martin Wilson, Leiden, Brill, 2006, pp. 311 y ss.

¹⁷ *Ibid.*, p. 334.

¹⁸ *Ibid.* p. 331.

¹⁹ Beckett, Samuel, *En attendant Godot*, Paris, Minuit, 1993, p. 75.

²⁰ *Ibid.*, p. 134.

²¹ Geulincx, Arnold, *op. cit.*, p. 332.

²² Beckett, Samuel. *Film*. Barcelona, Tusquets, 1985, p. 31.

²³ Brater, Enoch. “The Thinking Eye in Beckett’s *Film*” *Modern Language Quarterly*, Vol. 36, Núm. 2, June, 1975.

²⁴ Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Planeta, 1984, p. 165.

Bibliografía

BAILLET, Adrien, *La Vie de Monsieur Descartes*, Paris, 1691.

BAIR, Deirdre, *Samuel Beckett*, Paris, Fayard, 1998.

BECKETT, Samuel, “Dante... Bruno. Vico... Joyce”, In: *Disjecta*, London, Calder, 1983.

_____, *En attendant Godot*, Paris, Minuit, 1993.

_____, *Murphy*, London, Calder, 1993.

_____, *Watt*, New York, Grove Press, 1959.

_____, *Whoroscope*, in: *Poems in English*, London, John Calder, 1961.

_____, *Film*, Barcelona, Tusquets, 1985.

BEN-ZVI, Linda, “Samuel Beckett, Fritz Mauthner, and the Limits of Language”.

In *PMLA*, March 1980, Vol. 95, Núm. 2, pp. 183-200 (Hay trad. en español en Revista *Beckettiana*, Núm. 5, 1996).

- BENVENISTE, Émile, *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1985.
- BERKELEY, George, *Ensayo de una nueva teoría de la visión*, Buenos Aires, Aguilar, 1967.
- BRATER, Enoch, "The Thinking Eye in Beckett's *Film*", *Modern Language Quarterly*, Vol. 36, Núm. 2, June, 1975.
- CASANOVA, Pascale, "D'un usage littéraire et 'affectif' de la Philosophie" en *Beckett Today / Aujourd'hui*, Núm. 10, Amsterdam, Rodopi, 2000.
- DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas* y otras. In: *Obras*, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1980.
- DOHERTY, Francis, "Mahaffy's Whoroscope". In: *Journal of Beckett's Studies*, Vol. 2 Núm. 1, Florida, 1992.
- DRIVER, Tom F., "Beckett by the Madelaine" in: *Columbia Forum*, Summer, 1961.
- ESSLIN, Martin (ed.), *Samuel Beckett. A Collection of Critical Essays*, New Jersey: Prentice Hall, 1965.
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, 1996.
- GEULINCX, Arnold, *Ethics with Samuel Beckett Notes*, edited by Han van Ruler, Anthony Uhlmann & Martin Wilson, Leiden, Brill, 2006.
- KNOWLSON, James, *Damned to fame. The Life of Samuel Beckett*, New York: Simon & Schuster, 1996.
- MAHAFFY, J. P., *Descartes, Philosophical Classics for English Readers*, Edinburgh & London, 1901.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1984.
- PILLING, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Beckett*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- RODIS-LEWIS, Geneviève, *Descartes. Biografía*, Barcelona, Península, 1996.
- UHLMAN, Anthony, *Samuel Beckett and the Philosophical Image*, London, Cambridge University Press, 2009.



Recepción: 3 de julio de 2014
Aceptación: 27 de noviembre de 2014

Dossier

PRESENTACIÓN DEL *DOSSIER* WITTGENSTEIN: LENGUAJE, SIGNIFICADO Y MÉTODO

Federico Marulanda*

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En este *dossier* se reúnen tres artículos inéditos en los que se estudian aspectos centrales de la filosofía de Ludwig Wittgenstein. Los trabajos abordan, principalmente, la génesis de la teoría de la significación lingüística del primer Wittgenstein, pupilo y crítico de Bertrand Russell; el desarrollo de dicha teoría y su enunciación canónica en el *Tractatus*; y el inicio de su desmantelamiento y reconfiguración en el periodo intermedio. Esta evolución de las ideas respecto del significado supone, además, una importante transformación tanto de la metodología con la que Wittgenstein encara los problemas filosóficos, como de su concepción misma de la filosofía, cuestiones que también son tratadas en los textos a continuación.

Etapas en el pensamiento de Wittgenstein

La anterior introducción indica que los artículos que integran el *dossier* rastrean un desarrollo marcado en el pensamiento wittgensteiniano. Como sucede con cualquier asunto sustantivo de la filosofía o de su his-

toria, la delimitación de las etapas de este desarrollo es un punto sobre el cual no existe completo acuerdo. No obstante, puesto que los textos presentados presuponen familiaridad con este trasfondo, creo pertinente mencionar algunas maneras de fijar los distintos periodos de la producción de Wittgenstein.

Una división natural es entre un primer periodo, en el cual aparece el único gran trabajo que Wittgenstein publicara en vida —el *Tractatus Logico Philosophicus* (1921)—, seguido por un distanciamiento de varios años de la academia, seguido por un retorno a la filosofía en un segundo periodo, que va desde el final de la década de 1920 hasta su muerte en 1951. Además de ser nítida cronológicamente, esta delimitación tiene la virtud de haber sido sugerida por el propio Wittgenstein, en el prefacio de la obra maestra del segundo periodo —las *Investigaciones Filosóficas* (1953)—. Pero si bien en este prefacio Wittgenstein critica, desde su perspectiva presente, su “vieja manera de pensar”, al mismo tiempo explica que sus nuevas reflexiones sólo pueden ser cabalmente entendidas en comparación y contraste con las del periodo anterior, lo que evidentemente requiere, como mínimo, una continuidad temática en su pensamiento. Para quien aprecia la profundidad del cambio de perspectiva que tiene lugar en la filosofía de Wittgenstein se hace necesario ubicar, al interior de esta continuidad, un proceso gradual de evolución, en el cual ciertas ideas y posturas filosóficas claves se mantienen mientras que otras se desechan o transforman.

El artículo de Sandra Lazzer que se publica a continuación, ‘Wittgenstein y la articulación de la proposición’, muestra cómo las ideas de Wittgenstein sobre la significación lingüística —en particular, su teoría respecto de cómo, mediante proposiciones, logramos hacer afirmaciones o efectuar juicios, verdaderos o falsos, sobre estados de cosas— evolucionan al interior del primer periodo. Lazzer muestra cómo la bien conocida teoría tractariana de la proposición como retrato¹ no es la misma que figuraba en los estudios preliminares a la obra publicada. En las *Notes on Logic* de 1913 y en intercambios epistolares que Wittgenstein mantuvo

con Russell antes de que los incomunicara la Primera Guerra, queda registrada una teoría de la significación que a diferencia de la tractariana no postula un isomorfismo estructural entre proposiciones y hechos, entre lenguaje y mundo, sino que más bien se basa en una distinción primitiva, reminiscente de la distinción fregeana entre concepto y objeto, entre los tipos o categorías a los que pertenecen los elementos que constituyen la proposición.

Uno de los principales motores del desarrollo del pensamiento del “segundo Wittgenstein” es una nueva y más profunda revisión de la teoría de la significación. En “La Armonía entre el Lenguaje y la Realidad: del *Tractatus* al *Big Typescript*”, Alejandro Tomasini explica cómo la teoría tractariana de la representación (la teoría de la proposición como retrato) va transformándose, a partir de 1929, en una nueva postura respecto de la significación lingüística que, más allá de rechazar cualquier noción de isomorfismo entre proposiciones y hechos, eventualmente ni siquiera podrá ser descrita como una teoría. Lo que interesa resaltar aquí es que las etapas que llevarán a la formulación definitiva de la nueva postura van alcanzándose y registrándose gradualmente. Como Tomasini argumenta, en los primeros trabajos que Wittgenstein compone a partir de su regreso a la filosofía, especialmente en el *Big Typescript*, se abandona explícitamente la idea de la pictoricidad de la proposición pero todavía no se la sustituye por las nociones complementarias de juego de lenguaje y forma de vida, que ocuparán un lugar central en las *Investigaciones Filosóficas*. Más bien, lo que Wittgenstein empieza a enfatizar, aunque todavía dentro de ciertos parámetros formalísticos, es la aplicación de las proposiciones al interior de un contexto, la función que cumplen en nuestro actuar.

De lo anterior se desprende que es posible identificar un periodo intermedio o de transición en el pensamiento de Wittgenstein, en el que se inscribirían los trabajos, apuntes y notas de seminarios compuestos en la primera mitad de la década de 1930, y que culminaría con la formulación —aunque no la publicación—, en la segunda mitad de la década, de

las *Investigaciones Filosóficas* y de su volumen compañero, las *Observaciones sobre los Fundamentos de las Matemáticas*. Más aún, algunos especialistas identifican un cuarto y último periodo, durante y después de la Segunda Guerra, en el cual Wittgenstein se ocupará principalmente de temas de filosofía de la psicología, filosofía de la mente y epistemología.

Podemos, en suma, identificar una división básica entre un primer y un segundo periodo en el pensamiento de Wittgenstein, o podemos distinguir entre un periodo temprano, un periodo intermedio, y un periodo maduro, cada uno con sus propios momentos de evolución, a partir de los cuales podrían establecerse subdivisiones más finas. Adoptando para el caso actual el contraste más sencillo, concluiré esta sección llamando la atención al hecho sobresaliente que, a pesar de estar en evidente oposición, tanto el primer como el segundo periodo del pensamiento de Wittgenstein han sido excepcionalmente influyentes sobre el curso posterior de la filosofía.

El primer Wittgenstein no solamente hace que Russell —quien también tuvo y tiene una extensa esfera de influencia— cambie sus posturas en filosofía del lenguaje, de las matemáticas y epistemología, sino que a través de los miembros del círculo de Viena, está al origen del positivismo lógico y del empirismo lógico, y por consiguiente de buena parte de la filosofía de la ciencia y de la teoría del conocimiento desarrolladas durante la segunda mitad del siglo veinte, tanto en el viejo como en el nuevo mundo.

Por su parte, la influencia del segundo Wittgenstein se hace sentir ampliamente, y no sólo en la filosofía sino en las humanidades y en las ciencias sociales en general, a tal punto que sería imposible intentar resumirla en esta introducción. Me limito a ubicar un primer círculo de influencia entre los llamados “filósofos del lenguaje natural”, que incluye a importantes figuras como J.L. Austin, P.F. Strawson o J.L.A. Hart, por mencionar sólo a algunos. Adicionalmente, importantes argumentos de origen wittgensteiniano, por ejemplo sobre el seguimiento de reglas, sobre la coherencia de postular un lenguaje privado o del pensamiento,

o sobre la fundamentación de las creencias básicas, han sido interpretados, discutidos y desarrollados por sucesivas generaciones de filósofos pertenecientes a la totalidad de escuelas y tradiciones filosóficas de Occidente. Por último, el segundo Wittgenstein nos lega una metodología particular y una concepción original de la filosofía, que aunque sean en última instancia seguidas por pocos, marcan una auténtica alternativa en la historia de la filosofía.

Filosofía y método

Tanto Lazzer como Tomasini discuten en sus textos maneras en las que Wittgenstein ataca su propia teoría temprana de la significación lingüística. Una objeción que ambos mencionan, pero sobre la cual no profundizan, está dirigida al precepto tractariano según el cual las proposiciones elementales son lógicamente independientes.² El error radica en haber supuesto que el lenguaje natural se comporta de manera análoga a los lenguajes artificiales empleados en los sistemas de lógica deductiva. Si bien en la formulación de cualquier lenguaje artificial se distingue un tipo de expresiones elementales que son lógicamente independientes unas de otras –lo que resulta indispensable para establecer recursivamente qué relaciones inferenciales se dan entre la totalidad de las expresiones del lenguaje– la imposición de una estructura análoga al análisis del lenguaje natural lleva a admitir absurdos, por ejemplo que una proposición epistémicamente básica y por ello presuntamente elemental como, digamos, ‘esta superficie es completamente roja’ es independiente de y por lo tanto puede ser simultáneamente afirmada junto con la proposición ‘esta [misma] superficie es completamente amarilla’.

Pero si un análisis del significado de las expresiones del lenguaje natural que sigue el modelo empleado para los lenguajes artificiales es excesivamente restrictivo y termina por generar conclusiones inadmisibles, ¿cuál es, entonces, el modelo correcto? Como Tomasini expone en

“La Armonía entre el Lenguaje y la Realidad”, la concepción que Wittgenstein progresivamente refina es de orden praxiológico. No empleamos el lenguaje natural de una única manera preestablecida: podemos, por ejemplo, dependiendo del contexto, significar lo mismo mediante expresiones que estructuralmente tienen poco o nada en común; resulta arbitrario establecer jerarquías entre las proposiciones, pues nuestro uso efectivo de ellas trasciende cualquier ordenamiento impuesto. En consecuencia, para el segundo Wittgenstein, el estudio filosófico del significado lingüístico no puede consistir en la construcción de una teoría sistemática y general. La metodología a seguir debe ser de otra índole, una que simultáneamente revele la multiplicidad de usos lingüísticos significativos y ponga al descubierto la futilidad de cualquier intento de subsumirlos bajo una teoría.

En su artículo “Anti-dogmatismo e imaginación: ejemplos, metáforas y juegos de lenguaje en el Wittgenstein de transición (1929-1934)”, Guadalupe Reinoso recoge y analiza maneras en las que el Wittgenstein de la etapa intermedia concibe y desarrolla una metodología que logre objetivos como los recién descritos. Según la lectura de Reinoso, “la propuesta de Wittgenstein no consistió en elaborar un método filosófico riguroso, con reglas fijas, sino en ofrecer una pluralidad de técnicas dispares para el ejercicio de una *habilidad*”. En dicha propuesta Reinoso identifica por lo menos dos estrategias: la primera, con raíces tractarianas, de no perder de vista la diferenciación entre los objetivos y resultados de la filosofía y los de las ciencias empíricas; la segunda, de orientación práctica, que consiste en el uso creativo de metáforas, escenarios hipotéticos, experimentos conceptuales y otros dispositivos, tanto para investigar la diversidad de usos del lenguaje, como para diagnosticar problemas y errores en los intentos de sistematización y generalización en la interpretación de las expresiones del lenguaje natural, y las confusiones filosóficas que de ellos surgen.

Con una metodología que incluye estrategias como las que Reinoso describe, se asocia una concepción particular de la filosofía. Como veía-

mos, el segundo Wittgenstein no concibe la filosofía como una disciplina cuyo objetivo sea la construcción de teorías, por ejemplo de una teoría del significado que determine correctamente qué es lo que un hablante entiende cuando entiende cualquier expresión de un lenguaje natural, o que explique qué tipo de conocimiento es el que manifiesta un hablante competente de un lenguaje natural, y cómo dicho conocimiento es adquirido. Y si bien a partir del periodo intermedio Wittgenstein rechaza que la actividad filosófica consista en sistematizar o teorizar, la discusión de Reinoso muestra que tampoco entiende que su finalidad sea hacer descubrimientos o proponer reformas, como si se tratara de una ciencia empírica o de alguna práctica prescriptiva. El objetivo, más bien, es contribuir a disipar perplejidades o confusiones como aquellas en las que invariablemente caemos cuando nos proponemos teorizar sobre la naturaleza del significado y de la representación lingüística.

Cerraré esta presentación esbozando brevemente algunos aspectos de la concepción wittgensteiniana del significado lingüístico en las *Investigaciones Filosóficas*, obra que queda por fuera de los periodos del pensamiento wittgensteiniano que los autores del *dossier* eligen estudiar, pero en la cual llegan a término el tipo de consideraciones sobre el funcionamiento del lenguaje que ellos discuten.

Comentarios sobre la concepción wittgensteiniana madura del significado

En el famoso párrafo §43 de las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein escribe: “Para una gran clase de casos en los que empleamos la palabra “significado” –aunque no para todos–, ésta puede definirse así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje”. La importancia de la identificación de significado con uso anunciada en esta cita ha sido generalmente reconocida en la filosofía del lenguaje posterior a las *Investigaciones*. Dicho reconocimiento frecuentemente ha conducido a dos

resultados opuestos: por una parte, una corriente importante al interior de la filosofía del lenguaje ha criticado el eslogan “significado es uso” en términos de su insuficiencia teórica. Por otra parte, algunos filósofos han buscado incorporar la identificación de significado con uso a sus propios esfuerzos por desarrollar una teoría del significado. Consideraré un poco más detenidamente este asunto, para luego concluir reflexionando brevemente sobre algunas implicaciones de la concepción wittgensteiniana madura del significado.

Sin pretender hacer un repaso de la extensa literatura al respecto, podemos identificar algunas críticas recurrentes a la identificación de significado con uso: (i) la noción de uso es demasiado vaga, maleable u oscura como para que en ella descansa una teoría del significado; (ii) si significado fuera uso, no habría significados estables, ni comunicación posible; (iii) el significado de una expresión compleja depende del significado de sus componentes y de su forma de composición, pero a diferencia del significado, el uso no es composicional; (v) es posible dar ejemplos de expresiones complejas que son significativas pero para las cuales no existen usos; (vi) una teoría del significado con valor predictivo tendría que asociar significados con estados mentales internos. Importantes filósofos del lenguaje como Quine, Davidson, Kripke, Fodor y Chomsky han expresado críticas como las anteriores. Por el contrario, filósofos como Michael Dummett y Paul Horwich han buscado construir teorías del significado apoyándose en o alrededor de una noción de uso. En el siguiente pasaje característico, por ejemplo, Dummett pone de manifiesto su aceptación de la identificación de significado con uso, tomándola enseguida como base para criticar la semántica davidsoniana dominante según la cual el significado de una expresión compleja del lenguaje natural se determina por sus condiciones clásicas de verdad, mientras que el significado de un componente oracional consiste en la aportación que hace a las condiciones de verdad de la expresión compleja en la que aparece:

if meaning is use, that is, if the knowledge in which a speaker's understanding of a sentence consists must be capable of being fully manifested by his linguistic practice, it appears that a model of meaning in terms of a knowledge of truth-conditions is possible only if we construe truth in such a way that the principle of bivalence fails; and this means, in effect, some notion of truth under which the truth of a sentence implies the possibility, in principle, of *our* recognizing its truth.³

Por su parte, Horwich propone:

For each word, *w*, there is a regularity of the form

All uses of *w* stem from its possession of acceptance property $A(x)$, where $A(x)$ gives the circumstances in which certain specified sentences containing *w* are accepted. Think of all the facts regarding a person's linguistic behaviour –the sum of everything he will say–, and in what circumstances. The thesis is that this constellation of data may be unified and explained in terms of a relatively small and simple body of factors and principles including, for each word, a basic use regularity.⁴

Resulta interesante constatar cómo tanto críticos como simpatizantes de la postura wittgensteiniana descontextualizan la identificación de significado con uso expresada en *Investigaciones Filosóficas* §43, e ignoran por completo la metodología y la concepción de la filosofía que rodean a este párrafo y delimitan lo que allí se plantea. En primer lugar, en el mencionado pasaje Wittgenstein explícitamente advierte que no está proponiendo una identificación rigurosa, sin excepciones, de significados con usos (“para una *gran* clase de casos [...] –aunque no para todos–”). En segundo lugar, debería quedar claro para todo aquel que viene siguiendo la discusión hasta el párrafo 43 que Wittgenstein en ningún momento se propone ofrecer una regimentación del uso lingüístico sobre la cual basar una teoría del significado. Los artículos del presente *dossier* dan muestras de que sería imposible desarrollar algo así: Tomasini da ejemplos de cómo los usos del lenguaje son diversos, impredecibles, dependientes de un contexto cuya demarcación sería o bien arbitraria o bien imprecisa, paradigmáticamente no sistematizables. Más aún, tanto

Tomasini como Reinoso explican cómo, para Wittgenstein (aunque tal vez no para los posteriores filósofos del lenguaje ordinario), lo filosóficamente crucial no son los usos actuales del lenguaje, el catálogo de formas en que esta o aquella comunidad lingüística efectivamente emplean en algún momento ciertas expresiones, sino más bien sus usos posibles, las ilimitadas maneras en las cuales juegos de lenguaje podrían ser utilizados para lograr fines insertos en, y determinantes de, formas de vida.

Es, pues, equivocado interpretar la asociación entre significado y uso planteada en las *Investigaciones Filosóficas* como el fundamento de una teoría del significado, exitosa o fallida. Más bien veamos qué es lo que sin ambigüedades propone Wittgenstein desde el primer momento de este estudio:

1. [...] Pensemos ahora en el siguiente uso del lenguaje: Envío a alguien a hacer compras. Le doy una hoja inscrita 'cinco manzanas rojas'. Lleva la hoja al tendero, y éste abre el cajón marcado 'manzanas'; luego busca en una tabla la palabra 'rojo' y frente a ella encuentra una muestra de color; después dice la serie de los números cardinales —supongo que la sabe de memoria— hasta la palabra 'cinco' y por cada numeral toma del cajón una manzana que tiene el color de la muestra. —Así, y similarmente, se opera con palabras. —“¿Pero cómo sabe dónde y cómo debe consultar la palabra 'rojo' y qué tiene que hacer con la palabra 'cinco'?” —Bueno, yo supongo que *actúa* como he descrito. Las explicaciones tienen en algún lugar un final. —¿Pero cuál es el significado de la palabra 'cinco'? —No se habla aquí en absoluto de tal cosa; sólo de cómo la palabra 'cinco' se usa.

5. Si se considera el ejemplo de §1, se puede quizá vislumbrar hasta qué punto la concepción general del significado de la palabra circunda al funcionamiento del lenguaje de un halo que hace imposible la visión clara. Disipa la niebla estudiar los fenómenos del lenguaje en géneros primitivos de su empleo en los que se puede dominar con la vista claramente la finalidad y el funcionamiento de las palabras.

El niño emplea formas primitivas de lenguaje como esas cuando aprende a hablar. El aprendizaje del lenguaje no es aquí una explicación, sino un adiestramiento.

10. ¿Qué significan, pues, las palabras de este lenguaje?⁵— ¿Cómo debe mostrarse lo que significan, si no es en su modo de uso? Y eso ya lo hemos descrito.

Cualquier sistema lógico consiste de tres componentes: un lenguaje artificial con reglas de formación sintáctica precisas, una interpretación de la totalidad de las expresiones de ese lenguaje mediante una teoría semántica, y un cálculo para operar sobre las expresiones del lenguaje mediante axiomas y reglas de inferencia. El objetivo básico de plantear dichos sistemas es estudiar las relaciones inferenciales entre las expresiones de los lenguajes artificiales postulados, esto es, establecer qué se sigue correctamente a partir de qué. Sobre la base de un número de abstracciones y generalizaciones, el análisis de las relaciones inferenciales establecidas entre enunciados de un sistema lógico permite extraer conclusiones con carácter normativo respecto de por lo menos algunas relaciones inferenciales entre enunciados del lenguaje natural. Hasta aquí no hay controversia. Pero los filósofos del lenguaje que buscan construir una teoría del significado quieren más. De manera análoga a como se hace para un lenguaje artificial perteneciente a un sistema lógico, buscan desarrollar una teoría semántica o interpretación de la totalidad de las expresiones del lenguaje natural; exigen, además, que tal teoría sea consonante con sus requisitos epistemológicos preferidos. Podemos entender al Wittgenstein maduro como advirtiéndolo, por adelantado, de las trampas que esperan a quien haga suya tal empresa. El lenguaje natural no sigue reglas sintácticas o semánticas predeterminadas o fijas —y en ello radica, por lo menos parcialmente, la riqueza de nuestra experiencia—. Esto no quiere decir que sea imposible o inútil desarrollar teorías y métodos de interpretación algorítmica de porciones cada vez más amplias del lenguaje natural: el punto de Wittgenstein, si bien lo entiendo, es simplemente que ésta no es una tarea para la filosofía.

Lo que sí es una tarea filosófica es obtener claridad respecto del fenómeno general de la significación lingüística. La enseñanza de Wittgenstein es que dicha claridad no se obtiene mediante la posesión de una teoría que pueda entregar, para cada expresión del lenguaje, la totalidad de sus significados. ¿Entonces cómo? Veamos lo que hacemos, o imaginemos lo que podríamos hacer, cuando nos damos a entender

mutuamente a través del lenguaje. En primer lugar, participamos en un sinnúmero de prácticas lingüísticas, generalmente con el propósito de lograr, o intentar lograr, objetivos específicos. Ganamos acceso a dichas prácticas –nos hacemos adeptos en la consecución de objetivos a través de usos lingüísticos– mediante procesos de entrenamiento, como el que tuvo que haber seguido el tendero que aparece en *Investigaciones Filosóficas* §1. El entrenamiento en comunidades lingüísticas nos enseña las reglas que gobiernan la participación en diversos juegos de lenguaje: lo que Wittgenstein llama la *gramática* de estos juegos. Hace parte de la gramática de muchos de estos juegos –pero no de todos– que si al participar en uno de ellos afirmo, por ejemplo, ‘el invierno ha sido largo y frío’, me comprometo, entre otras cosas, con que el invierno ha sido frío. La gramática de muchos juegos de lenguaje incluiría, pues, las reglas de la lógica deductiva. Desentrañar y describir las articulaciones conceptuales en las que consiste la gramática de los juegos de lenguaje en los que nos vemos inmersos es, sin duda, un objetivo de la filosofía, tal como Wittgenstein la concibe –aunque se trate, por fuerza, de una tarea inacabable.

Pero ¿qué hay detrás de las reglas gramaticales sobre las que se erige el significado lingüístico? ¿Por qué elegimos las que elegimos? ¿Es coincidencia que las reglas de la lógica deductiva figuren en la articulación conceptual de muchos de los juegos de lenguaje en los que participamos? ¿No habrá, más bien, un núcleo duro de reglas necesarias para la articulación de cualquier discurso significativo, cuya delimitación proporcione la clave para la resolución de grandes problemas lógicos, epistemológicos y metafísicos? ¿No será que la realidad misma, o las condiciones de posibilidad de conocerla, de algún modo imponen restricciones sobre las reglas que pueden cumplir este papel articulador? En la última sección de su artículo para este *dossier*, Tomasini confronta directamente preguntas como las anteriores. Según su lectura de Wittgenstein, debemos distinguir dos perspectivas. Desde una perspectiva absolutamente general, son tan variados los juegos de lenguaje, tantas las formas de vida,

que buscaríamos en vano ese núcleo duro, ese armazón necesario de la significatividad. Por el contrario, desde una perspectiva más estrecha, antropológica por así decirlo, sí podríamos ubicar razones diversas para la adopción de éste o aquél esquema lógico-gramatical. Pero esto último tampoco es una tarea para la filosofía.

Notas

* Federico Marulanda estuvo a cargo del *dossier* de este número. Es profesor de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y es integrante del Consejo Editorial de esta revista.

¹ *Tractatus Logico Philosophicus*, 2.1 ss.

² *Tractatus Logico Philosophicus* 5.152.

³ M. Dummett, “What does the Appeal to Use Do for the Theory of Meaning?”. En M. Dummett, *The Seas of Language* (Oxford: Clarendon Press, 1993), p. 116.

⁴ P. Horwich, *Meaning* (Oxford: Clarendon Press, 1998), p. 45.

⁵ El texto no se refiere al lenguaje empleado en el ejemplo de §1, sino a uno similar que aparece en §2 y §8, pero los pormenores del ejemplo en nada alteran el punto.

WITTGENSTEIN Y LA ARTICULACIÓN DE LA PROPOSICIÓN

Sandra Lazzer

Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional
de Rosario, Argentina

Resumen/*Abstract*

En este trabajo me propongo defender la interpretación según la cual las ideas de Wittgenstein sobre cómo se debe entender la articulación o unidad de la proposición en la fase temprana de su filosofía están directamente conectadas con sus críticas a la teoría russelliana del juicio como relación múltiple. La noción de articulación proposicional que aparece en *Notes on Logic* se sustenta en la división de los componentes proposicionales en dos categorías lógicas distintas: nombres y formas. La noción de *retrato* (*Bild*) no aparece sino hasta el *Tractatus*, dado que la noción de sentido que Wittgenstein asume en *Notes* no requiere de identidad de forma entre la proposición y lo que representa.

Palabras clave: Wittgenstein, proposición, lógica, nombre, forma.

Wittgenstein and the articulation of the proposition

In this paper I intend to argue in favour of the interpretation according to which the early Wittgenstein's views concerning the articulation or unity of the proposition are directly linked to his criticism of the Russellian multiple relation theory of judgement. The notion of propositional articulation that emerges in *Notes on Logic* is

based upon the classification of propositional constituents into two logically distinct categories: names and forms. The concept of *picture* (*Bild*) makes its first appearance in the *Tractatus*, since the notion of sense that Wittgenstein assumes in the *Notes* does not require an identity of form between the proposition and what it depicts.

Keywords: Wittgenstein, proposition, logic, name, form.

Sandra Lazzer

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es docente e investigadora en el área de Lógica y Filosofía de la Lógica de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires, UBA) y de la Facultad de Humanidades y Artes (Universidad Nacional de Rosario, UNR). Tiene diversas publicaciones en revistas nacionales e internacionales. Es vicepresidenta de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF).

§1. En *Tractatus* 3.141 Wittgenstein sostiene que “La proposición no es una mezcla de palabras (Así como un tema musical no es una mezcla de tonos). *La proposición está articulada*”.¹ Pero, ¿a qué se refiere con esta articulación? El problema como tal no era nuevo cuando Wittgenstein en la fase temprana del desarrollo de su filosofía se ocupó de él. Fue un tema central en el trabajo de Frege y Russell. Mucho antes Platón en el *Sofista* había advertido la dificultad que se yergue en lo que hoy se conoce como “el problema de la *unidad de la proposición*”,² esto es, la tarea de distinguir entre una mera lista de nombres y una oración. Distinguir y explicar la diferencia entre nombrar y referir, por un lado, y afirmar y predicar, por otro, ha sido y sigue siendo un problema fundamental de la reflexión filosófica sobre el lenguaje. Así como a Platón se le puede atribuir haber percibido claramente la importancia del problema de la unidad proposicional, a Frege³ se le debe poner en conexión este problema con el de la atribución de verdad, advertir el valor de la noción de función para explicar dicha unidad y proponer un análisis composicional de la forma lógica de las proposiciones. El problema, que también agobió a Russell, fue formulado por éste de la siguiente forma:

Considérese, por ejemplo, la proposición “A difiere de B”. Si analizamos esta proposición, sus componentes parece que son sólo: A, diferencia, B. Sin embargo, estos componentes, colocados así uno al lado del otro, no reconstruyen la proposición. La diferencia que figura en la proposición relaciona realmente A y B, mientras que la diferencia que obtenemos tras el análisis es una noción que no tiene conexión con A y B. Se puede objetar que, en el análisis, deberíamos haber mencionado las relaciones que la diferencia tiene con A y B, relaciones que están expresadas por “es” y “de” cuando decimos “A es diferente de B”. Estas relaciones consisten en que A es el relacionante y B el relacionado con respecto a la diferencia. Pero “A, relacionante, diferencia, relacionado, B” sigue siendo una simple lista de términos, no una proposición.⁴

Pero si la proposición, por un lado, no puede ser idéntica al conjunto de sus constituyentes y, por otro, tiene que estar compuesta exclusivamente por éstos, ¿cómo se articula? Bradley encontraba esta visión contradictoria y fue para mostrarlo que formula su famoso argumento que conduce a un regreso infinito.⁵ La no superación del regreso de Bradley, en el caso de Russell, y la imposibilidad de formular su propia solución,⁶ en el de Frege, son algunas de las objeciones fuertes a respuestas en términos referenciales al problema de la unidad de la proposición.

La respuesta wittgensteiniana acabada al problema de la unidad de la proposición, que se encuentra tanto en la elucidación del concepto de proposición como en el desarrollo de la llamada *teoría pictórica del lenguaje* contenida en el *Tractatus*,⁷ puede ser también vista como una respuesta en términos referencialistas. La influencia, tanto por aceptación o rechazo, de las doctrinas semánticas de Frege y Russell en el llamado primer Wittgenstein es innegable. Por esto, y en relación con el problema de la unidad de la proposición, la visión tractariana es el punto culminante de un cierto tipo de investigación y análisis filosófico. Un análisis formal y basado en relaciones referenciales. Sin embargo, es a mi entender en *Notes on Logic*⁸ donde el problema se manifiesta en su total magnitud y donde se presentan los elementos sobre los que luego se construirá la visión del *Tractatus*. Veamos por qué.

§2. En *Los principios de la matemática* (1903) Russell defendió una concepción del lenguaje y la significación (que podría en este contexto asimilarse a “referencia”), según la cual “cada palabra que forma parte de una sentencia debe tener *algún* significado”, siendo, para él, el significado de una palabra (la *indicación*) lo que llamaba *término*. Por ‘término’ entendía un tipo de entidad objetiva subsistente; es todo aquello que puede ser objeto de pensamiento o puede ser nombrado o mencionado en una sentencia. Russell distinguía entre las *sentencias* y las *proposiciones*: las primeras las entendía como oraciones o expresiones verbales compuestas de palabras; las segundas, en cambio, como entidades objetivas independientes, consti-

tuidas, no por palabras, sino directamente por los *términos*. Con esta concepción de la proposición, desde un punto de vista más bien epistemológico que lógico, la *teoría del juicio* de Russell en este momento analizaba el juicio como una relación *dual* entre el sujeto del juicio y la proposición que se juzga, concebida como una entidad singular. Esta concepción del lenguaje y la significación se basaba en una idea que recorre todo el pensamiento de Russell, que es la idea de que *entender una oración es entender las palabras que la componen*. Esta idea, que inicialmente interpretó desde el punto de vista de una teoría referencialista del significado, le llevó a pensar que cada palabra *indicaba* o se *refería* independientemente a algo, que se debe *conocer* para poder comprender la proposición. Pero esta idea fue modificada más tarde y reformulada de otro modo, que se aproxima más a las concepciones de Frege de la determinación del significado de las palabras en el contexto del juicio o de la funcionalidad del significado de los signos compuestos. Dice entonces Russell en la “Introducción a la segunda edición de los *Principios*” de 1937 que: “Lo que es cierto, es que la palabra *contribuye* al significado de la sentencia en la que se presenta; pero esto es algo muy diferente”.

Un cambio importante en su concepción radica fundamentalmente en admitir que hay otras formas posibles de significar además de la pura indicación o referencia a un objeto mediante un nombre. Este cambio se produce especialmente a raíz de su artículo “Sobre el denotar” de 1905, donde se plantea el análisis de oraciones cuyo sujeto gramatical se refiere a algo inexistente, como, por ejemplo, en “*El actual rey de Francia es calvo*”. Con la *teoría de las descripciones* que a partir de allí se desarrolla, Russell da un giro por completo a su concepción de la proposición y a la *teoría del juicio*. La teoría del juicio como relación *dual* podía ser sostenible en el caso de proposiciones verdaderas, pero era problemática para el caso de las proposiciones falsas, pues Russell no aceptaba en modo alguno la idea de admitir *falsedades objetivas* como términos de la relación del juicio. La *teoría de las descripciones* le dio la solución considerando como *descripciones* y, por tanto, como *símbolos incompletos* que requieren análisis,

las oraciones *subordinadas* implicadas en contextos de juicio o creencia como, por ejemplo, “Otelo cree *que Desdémona ama a Cassio*”. Estas proposiciones, del mismo modo que la expresión “*el actual rey de Francia*”, al contar con palabras significativas como partes constituyentes, no significan nominalmente por sí mismas sino a través de las palabras que las componen, pues sólo se comprenden cuando se comprenden las palabras que las componen. De este modo, los verdaderos componentes de la oración completa sobre la creencia acerca de Otelo ya no son el sujeto ‘Otelo’, la relación ‘creer’ y un objeto singular inexistente, esto es, ‘*que Desdémona ama a Cassio*’. En cambio lo son el sujeto y la relación mencionados y *los objetos constituyentes* de la oración subordinada: ‘Desdémona’, ‘amar’ y ‘Cassio’. Aunque no existe ‘*el amor de Desdémona por Cassio*’, sí son objetos reales susceptibles de constatación ‘Desdémona’, ‘Cassio’ y ‘el amor’.

Sin embargo, en Russell persistirá, por un lado, la creencia en realidades platónicas susceptibles de constatación intelectual como referentes de las *relaciones* y, por otro lado, la inclinación a admitir para las proposiciones un tipo de entidad *singular* independiente como *complejos*, cuando corresponden a hechos y, por tanto, o bien son objeto de *percepción* directa, o bien se trata de juicios *verdaderos*. Russell llama a esta nueva concepción la *teoría del juicio como relación múltiple*, que presupone una concepción general de la proposición, ya no como entidad singular objetiva independiente, sino como *símbolo incompleto*, necesariamente subordinado a un contexto mental, como los contextos de juicio o creencia –las *actitudes proposicionales*–, para poder significar. Desde este punto de vista, ya no hay proposiciones mientras no sean al menos *pensadas* por alguien y, en consecuencia, la verdad y la falsedad pasan de ser una propiedad de las proposiciones a serlo de las creencias.

§3. Wittgenstein llega a Cambridge en 1911 para estudiar con Russell siguiendo un consejo de Frege. Dos años después, en 1913, a manera de resumen de las conclusiones que había alcanzado en ese periodo,

produce las *Notes on Logic*, constituyéndose éstas en su primer obra filosófica. En 1950 Wittgenstein había mandado a destruir gran parte del material contenido en las notas donde se encontraba la génesis de las ideas que culminarían en el *Tractatus*. Sin embargo, el azar del destino hizo que algunas de ellas sobrevivieran a esta destrucción. Entre éstas están las *Notes on Logic*. Este texto fue publicado como el “Apéndice I” de los llamados *Notebooks 1914-1916*, editado por G. von Wright y E. Anscombe en 1961. Este escrito ayuda a poner en descubierto algunas de las influencias que ayudaron a formar la visión que culminará en el *Tractatus* en torno a la unidad de la proposición. A este respecto su importancia no radica en un mero interés bibliográfico, sino proviene de ser sin duda una importante herramienta para la comprensión de la solución tractariana.

Por esa misma época, en 1913, Russell se encontraba trabajando en el manuscrito de lo que iba a ser su *Theory of Knowledge* donde la *teoría del juicio como relación múltiple* ocupaba un lugar central, cuando recibe la primera de una serie de cartas donde Wittgenstein le planteaba algunas objeciones a su teoría. Las críticas de Wittgenstein dejan a Russell paralizado,⁹ obligándolo a abandonar el proyecto del libro. Se ha dicho con razón que este suceso hizo tambalear el proyecto filosófico completo en el que Russell venía trabajando hasta entonces y se constituyó en una suerte de punto de inflexión o bisagra en su desarrollo filosófico. La posición oficial de Russell, en todas las variantes de la teoría del juicio, es que *no hay unidad en lo que se juzga*; esto se debe al hecho de que la relación de subordinación en un juicio complejo no se considera como una relación relativa, sino como un objeto, un término. Un juicio es una relación múltiple entre diferentes objetos: el juzgar, la mente y los constituyentes de la sentencia (los términos-objeto y el término que denota la relación entre los objetos). Aunque ha habido muchas interpretaciones sobre a qué están dirigidas y cuál es el alcance de las críticas de Wittgenstein a Russell,¹⁰ creo que éstas apuntan principalmente contra esta característica del juicio como una relación múltiple, y su tratamiento de

los elementos (los términos) de una sentencia como esencialmente a la par; Wittgenstein, en otras palabras, se opuso a la idea de que no hubiera una unidad en lo que se juzga. En ello creo que está el núcleo que comparten las interpretaciones de la polémica Russell/Wittgenstein sobre este punto. Las objeciones wittgensteinianas aparecen por lo menos en dos ocasiones en *Notes*, a saber:

La teoría adecuada del juicio debe hacer imposible juzgar sinsentidos.¹¹

Toda teoría correcta del juicio debe hacer imposible para mí juzgar a esta tabla portaplumas como un libro. La teoría de Russell no satisface este requisito.¹²

Y en una muy discutida proposición del *Tractatus* como es:

La explicación correcta de la forma de la proposición “A juzga *p*” tiene que mostrar que es imposible juzgar un sinsentido (la teoría de Russell no cumple esta condición).¹³

La mayor dificultad está entonces en que la teoría de Russell abre la puerta a la posibilidad de juicios sinsentido. La objeción de Wittgenstein alcanza todas las variantes de la teoría que Russell había desarrollado entre 1910 y 1913 y significó el abandono completo de la misma. Russell asimiló el rol de la relación objetual a los otros componentes de un juicio complejo. Esto lo hacía vulnerable a la posibilidad de admitir juicios sinsentido, ya que todos los componentes del complejo son términos. Para Wittgenstein tener sentido (ser verdadero o falso) es lo que permite que una proposición pueda ser juzgada y para que tenga sentido tiene que estar articulada, tiene que tener unidad y por tanto debe contener algún elemento que funcione de manera distinta a como lo hacen los otros componentes; debe haber algo que funcione como *verbo*, como *forma*. “Lo que es verdadero ya debe contener el verbo” afirma en *Notes*. Se impone entonces, para poder desarrollar una teoría correcta del juicio, tener ya una correcta visión de lo que es una proposición, de su *naturaleza* y su *articulación*.¹⁴ Cree que su objeción a Russell sólo podrá ser superada por esta vía. Un correcto

análisis de la representación permitirá lograr este objetivo. Es así como la visión y naturaleza del simbolismo aparece en *Notes* como un desarrollo directo de sus reflexiones críticas sobre la teoría del juicio de Russell.

Wittgenstein va a romper con una visión russelliana del lenguaje al dejar de tratar a los predicados unarios y relacionales como nombres de átomos ontológicos combinados por una cópula con nombres de los individuos. Esto aparece en una carta que Wittgenstein le envía a Russell en enero de 1913 donde se presenta un esbozo preliminar de lo que será su visión acabada en el *Tractatus* y se evidencia la importancia de disponer de una teoría correcta de la proposición. Las críticas a la teoría de Russell junto con el análisis de la naturaleza de la proposición presente en *Notes* serán la semilla sobre la cual germinará la teoría pictórica del *Tractatus* donde Wittgenstein da una respuesta acabada al problema de la articulación de la proposición.

§4. En *Notes* Wittgenstein va a afirmar que:

Toda proposición es esencialmente verdadera o falsa: para entenderlo, tenemos que saber tanto lo que debe ser el caso si es verdadera, y lo que debe ser el caso si es falsa. Es así como una proposición tiene *dos polos*, el que corresponde al caso de su verdad y el del caso de su falsedad. A esto le llamamos el *sentido de una proposición*.¹⁵

Entender una proposición conlleva entender su sentido. El sentido de una proposición es independiente de su verdad o falsedad aunque, a su vez, el sentido de la proposición está indisolublemente unido a la *posibilidad* de la proposición de ser verdadera o falsa. Esta es la idea wittgensteiniana de *bipolaridad*,¹⁶ crucial para el desarrollo de la teoría pictórica y de la comprensión de la naturaleza de la lógica como un todo. Dos elementos, a los que Wittgenstein llamará “indefinibles”, serán esenciales para entender la noción de sentido y con ella la naturaleza y articulación de la proposición; estos son los *nombres* y las *formas*. Para Wittgenstein entender el sentido de una proposición depende de la comprensión de sus indefinibles. Ahora bien ¿qué está implicado en la comprensión de los indefinibles de

una proposición (y por tanto de su sentido)? El siguiente texto de *Notes* es elocuente al respecto:

Si sabemos el significado de 'a' y 'b', y si sabemos lo que significa xRy 'para todo x e y ', entonces también entenderemos ' aRb '.¹⁷

De aquí se seguirá que tiene que haber una diferencia sustantiva en la manera en que los componentes de una proposición se simbolizan. La forma de una proposición presupone que los nombres que ocurren en ella tengan significado (representen). Por lo tanto, una comprensión previa de cómo simbolizan los nombres parece requerirse antes de que podamos abordar la cuestión de cómo simbolizan las formas.

Wittgenstein no discute la noción de significado de un nombre en *Notes* dado que no ve la relación entre un nombre y su referencia como problemática; un nombre simplemente hace referencia a un objeto, es como una suerte de etiqueta. Pero lo que sí es importante destacar es que para Wittgenstein la *forma* de una proposición simboliza de otra manera: la forma de una proposición no es una etiqueta para una cosa; las proposiciones son símbolos cuyas referencias son hechos pero además ellas mismas son hechos (lingüísticos).¹⁸ La capacidad de simbolizar de la forma de una proposición no está en el signo proposicional complejo sino en el *hecho* de que los nombres se disponen de una manera determinada. Esto quiere decir: de acuerdo con cierta *forma*. Así ' xRy ' es la expresión de la forma de una proposición, donde la forma expresada por ' xRy ' discrimina entre los hechos cuyos dos componentes están relacionados por R en un determinado orden, de aquellos cuyos constituyentes no están relacionados en dicho orden. Lo primero corresponde a los *hechos como sentidos*, lo segundo a los *hechos como opuestos a los sentidos*. Los hechos como sentidos verifican la proposición; los hechos como opuestos a los sentidos hacen falsa a la proposición. En *Notes Dictated to Moore* va a sostener que las relaciones entre las proposiciones y la realidad dependerán de la *convención* que adoptemos para dar significado (referencia) a los nombres y las relaciones. Así que hay

un cierto grado de arbitrariedad en la representación, y tal arbitrariedad se aplica tanto a los nombres como a las formas. Una característica importante de la presentación que Wittgenstein hace de lo que es el sentido de una proposición en *Notes* es que no requiere de *identidad de forma* entre proposiciones y la representación de los hechos. Una relación particular entre los elementos lingüísticos en una proposición puede representar una relación diferente de la que se da entre los objetos de la realidad. En el corazón de la concepción de lo que es la articulación de una proposición está la diferencia entre el rol que en la representación (simbolización) le cabe a los nombres y a las formas. La idea básica es que los nombres refieren a objetos, pero las formas no.

Esta concepción de una división en dos diferentes categorías de componentes proposicionales —nombres y formas— marca un contraste con la concepción del juicio de Russell, razón por la cual puede decirse que es un desarrollo de las críticas de Wittgenstein a la teoría del juicio como relación múltiple. Para Russell todos los elementos del complejo aRb , tanto los individuos como la relación, figuran en el juicio compuesto como *términos* (como nombres propios o como predicado relacional). Son *objetos* en la estructura del juicio, *ítems* que pueden representarse en el lenguaje como *nombres*. Pero a esto es exactamente hacia donde apuntan las críticas de Wittgenstein. En *Notes* observa que:

Quando decimos que A juzga, etc., entonces hay que hablar de que es *toda la proposición* la que A juzga.¹⁹

La articulación propia de la proposición debe ser respetada si el juicio ha de tener sentido. Al tratar a todos los componentes del juicio como si estuvieran a la par, como si fueran todos objetos, Russell fracasa en dar una explicación satisfactoria que filtre la posibilidad de generar juicios sin sentido.

Esta ruptura teórica del joven Wittgenstein con las doctrinas semánticas russellianas que se evidencia en sus críticas a la teoría del juicio como relación múltiple significa, curiosamente, tal como algunos intérpretes

han señalado,²⁰ un acercamiento a las ideas de Frege. Se ha observado que es altamente significativo que la carta que Wittgenstein le manda a Russell en enero de 1913, que inicia su serie de demoledoras críticas, fuera escrita poco después de una visita a Frege. En ella Wittgenstein rechaza un análisis russelliano de complejidad proposicional dado por términos relacionados por una cópula, para cambiar su punto de vista:

He cambiado mi punto de vista sobre los complejos 'atómicos': Ahora creo que las Cualidades, Relaciones (como Amor), etc. ¡Son todas cópulas! Esto significa que analizo la proposición sujeto-predicado, digamos 'Sócrates es humano' en 'Sócrates' y 'Algo es humano' (que me parece no es complejo).²¹

Es claro aquí que las cualidades (propiedades) y la relaciones funcionan como entidades incompletas (insaturadas) que podrán completarse (saturarse) por los términos (lo que puede ser simbolizado por los nombres propios). Esta idea es claramente de reminiscencia fregeana y es el origen de la distinción wittgensteiniana entre formas y nombres anteriormente discutida.

§5. Tal como hemos dicho, el análisis de la articulación de la proposición en *Notes* se basa en la división en dos categorías lógicas distintas de los constituyentes proposicionales; nombres y formas. Los nombres son etiquetas para objetos mientras que las formas tienen el rol de ser el elemento relacional (la cópula) que enlaza nombres en su articulación de la proposición. Las formas son para esta visión temprana la fuente de unidad y sentido de las proposiciones. El punto crucial es, entonces, que ambos elementos deben estar presentes en una proposición. Las proposiciones, como se ha dicho, no pueden consistir sólo en nombres. Pero junto con esta hay otra de las características de esta visión temprana de Wittgenstein según la cual la proposición tiene la forma que tiene (y derivativamente el sentido que tiene) en virtud de una similitud estructural o correspondencia entre la proposición y lo que representa, presuponiendo por tanto una armonía entre lenguaje y realidad. En el

Tractatus las proposiciones serán concebidas como *retratos* (*Bild*) pero en *Notes* la noción de retrato no aparece desarrollada. En gran medida esto se debe a que la noción wittgensteiniana de sentido que allí aparece requiere que una proposición y el hecho que representa compartan alguna similitud estructural. Es posible ver aquí quizás un rasgo que será luego crucial para la teoría pictórica —la idea de que una proposición y su realidad representada deben compartir la misma *multiplicidad lógica*—.²² Sin embargo, aunque la idea de que la estructura de la proposición es la misma que la estructura de lo que representa es una de las conclusiones a las que Wittgenstein había arribado temprano, la noción misma de retrato tal como aparece en el *Tractatus*, según la cual una proposición es un retrato de un hecho en tanto comparte con él un modo idéntico de combinación de elementos, no está presente ni en *Notes on Logic* ni en *Notes Dictated to Moore*. La razón es que la noción de sentido que Wittgenstein asume en esta fase temprana no requiere de identidad de forma entre la proposición y lo que representa. Como señalamos antes, las relaciones entre los objetos y los nombres, por un lado, y la relación entre la forma de la realidad representada y la forma proposicional, por otro, son convencionales. La idea de pictoricidad del *Tractatus* surgió como un refinamiento de su temprana concepción de sentido y de articulación proposicional presente en *Notes* donde no se llega más allá del concepto de una similitud estructural.

Para el Wittgenstein del *Tractatus* las formas lógicas, las relaciones, las conexiones lógicas, *se muestran* en la propia estructura lógico-sintáctica del lenguaje, que mantiene una relación *isomórfica* con el mundo en un sentido lógico y amplio de la palabra. En una teoría del simbolismo ideal las cosas se representan con signos, pero las relaciones entre cosas no se representan con signos adicionales, sino con relaciones entre signos, esto es, en la sintaxis. Un simbolismo ideal sólo *habla de* las cosas; las relaciones entre las cosas, las estructuras, *se muestran* en la propia estructura sintáctica del lenguaje que utilizamos al hablar de las cosas. El lenguaje constituye una representación sensible de la realidad, pero no según su

estructura superficial o aparente, sino según su estructura lógica. No se trata necesariamente de un *isomorfismo* tan simple como el que se da entre una estructura física o material, sino aquel que supone un *método de proyección*. Wittgenstein defendió además en el *Tractatus* la tesis según la cual el análisis de las oraciones significativas debe necesariamente culminar en la formulación de proposiciones elementales, en las que el sentido se encuentra correctamente fijado por el significado de los nombres y la articulación misma de la proposición que tiene como característica nuclear ser recíproca y lógicamente independiente de otras proposiciones elementales. Sin duda todo ello significó un paso hacia adelante en el desarrollo de su reflexión filosófica. Después se percató de que ciertas proposiciones, por ejemplo sobre movimiento, forma, tamaño o color, son proposiciones más bien pertenecientes a un sistema y no independientes entre sí, por lo que el sentido del lenguaje no es posible hallarlo en el contenido de una sola proposición, sino en *sistemas de proposiciones*. Parecía entonces esta vía un camino sin salida, camino al que nos conduce, *mutatis mutandis*, toda *teoría lógica del lenguaje* como lo es la teoría pictórica y del que sólo se sale desmantelando la noción misma de proposición. Pero esta tarea pertenece a la filosofía del segundo Wittgenstein.

Notas

¹ L. Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducción A. Tomasini Bassols, inédita en <http://www.filosoficas.unam.mx/~tomasini/TRADUCCIONES/WITTGENSTEIN/TractatusLP.html> Las itálicas son mías.

² Peter Hylton ha bautizado este problema como el de “la unidad de la proposición” en su artículo, Hylton, P. (1984) “The Nature of the proposition and the revolt against idealism”, en R. Rorty, J.B. Schneewind y Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History*. New York: Cambridge University Press.

³ Frege ofrecerá una teoría de la unidad de la proposición basada en su esencial distinción entre *concepto* y *objeto*.

⁴ Russell, B. (1903), *Principles of Mathematics*, second edition (1937), London: George Allen and Unwin. § 54.

⁵ En *Appearance and Reality* dice que: “La relación C que ha sido admitida como diferente de A y B no se predica de ellas. Pero, sin embargo, parece que se debe decir algo de esta relación C; y también, de A y B. Y este algo no será la adscripción de uno a otro. Si es así, aparecería otra relación, D, en la que C, por un lado, y, por el otro, A y B, estarían relacionados. Pero ello conduce a un regreso infinito. La nueva relación D no puede predicarse de C, o de A y B; y por tanto debemos recurrir a otra relación E, la cual estaría entre D y cualquier otra que tuviésemos antes. Pero esto debería llevar a otra, F; y así, indefinidamente”. Bradley, F. H. (1893), *Appearance and Reality*. Oxford University Press, 1930 (reimpresión corregida de la 2ª edición ampliada de 1897) (Cap. dos, p. 18). La paradoja de Bradley se produce siempre que las relaciones se convierten en términos, en cosas, esto es, siempre que las relaciones se consideran relaciones externas.

⁶ Frege se topa en el análisis del problema de la unidad de la proposición con otro problema, el del “concepto caballo”, esto es, con la imposibilidad que su propia reconstrucción teórica le impone al no poder hablar de conceptos mediante sujetos de oraciones simples (al hacerlo, se los trata como objetos).

⁷ Véase para una presentación clara de la cuestión A. Tomasini Bassols (2011): *Explicando del Tractatus: Una introducción a la Primera Filosofía de Wittgenstein*, Buenos Aires: Grama Ediciones, Cap. III.

⁸ L. Wittgenstein (1961): *Notes on Logic*, En *Notebooks 1914-1916* edited by von Wright, G & Ascombe, G., Harper Torchbooks, pp. 93-106.

⁹ Un testimonio de esta “parálisis” se encuentra en un pasaje de un texto, algunos años posteriores, de *Las conferencias sobre los atomismos lógicos* de 1918 donde Russell expresa lo siguiente: “The first is the impossibility of treating the proposition believed as an independent entity, entering as a unit into the occurrence of the belief, and the other is the impossibility of putting the subordinate verb on a level with its terms as an object term in belief. That is a point in which I think that the theory of judgement which I set forth once in print some years ago was a little unduly simple, because I did then treat the object verb as if one could put it as just an object like the terms, as if one could put ‘loves’ on a level with Desdemona and Cassio as a term for the relation ‘believe’”. Russell, B.: “The Philosophy of Logical Atomism”, p. 199. En Slater J. G., (1986) (ed.) *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Vol. 8 (*The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays 1914-1919*) Allen & Unwin, pp. 157-244.

¹⁰ Algunas de las más destacadas interpretaciones de las críticas de Wittgenstein son: Griffin, N. (1985) “Russell’s Multiple Relation Theory of Judgement”, en *Philosophical Studies*, 47, pp. 213-247; Hanks P. W. (2007) “How Wittgenstein Defeated Russell’s Multiple Relation Theory of Judgement”, in *Synthese*, 154, pp. 121-146 y Potter M. (2009) *Wittgenstein’s Notes on Logic*, Cambridge University Press, pp. 118-131.

¹¹ Wittgenstein, L. (1961): *Notes on Logic*, *op. cit.*, p. 95.

¹² *Ibid.*, p. 103.

¹³ Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducción A. Tomasini Bassols, *op. cit.*, 5.5422.

¹⁴ Wittgenstein, L. (1961): *Notes on Logic*, *op. cit.*, p. 106. "The epistemological questions concerning the nature of judgement and belief cannot be solved without a correct apprehension of the form of the proposition".

¹⁵ *Ibid.*, pp. 98-99.

¹⁶ *Ibid.*, p. 104. "I understand the proposition ' aRb ' when I know that either the fact that aRb or the fact that not aRb corresponds to it".

¹⁷ *Ibid.*, p. 104.

¹⁸ *Ibid.*, p. 96. "In ' aRb ' it is not the complex that symbolises but the fact that the symbol ' a ' stands in a certain relation to the symbol ' b '".

¹⁹ *Ibid.*, p. 94.

²⁰ Potter, M. (2009) *Wittgenstein's Notes on Logic*, *op. cit.*, p. 113. "Wittgenstein's breakthrough came when he saw that he could respect the essence of Frege's point by saying that what symbolizes in ' aRb ' is not the sign ' R ' on its own but the fact that it occurs between the names ' a ' and ' b '. From this point on, therefore, he maintained that a proposition is a fact, not a complex. When it was applied at the level of symbolism, the distinction between fact and complex thus allowed him to refine the Fregean insight that what makes a proposition expressive is the structure it has. Frege, let us recall, had conceived of the expressions for concepts and relations as what he called unsaturated, i.e. as containing argument places which have to be completed with names of objects in order to form a complete sentence. What corresponds in Wittgenstein's conception to a saturated expression is what he in 1913 calls a 'name'; what corresponds to an unsaturated expression is what he calls a 'form'. What is expressive is not the complex consisting of the names and form but the fact that they are combined in a certain manner".

²¹ Wittgenstein, L. (1974) *Letters to Russell, Keynes & Moore*, von Wright, G (ed.), Oxford Blackwell.

²² Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducción A. Tomasini Bassols, *op. cit.*, 4.04.

Bibliografía

- BRADLEY, F. H. (1893), *Appearance and Reality*. Oxford: Oxford University Press, 1930 (reimpresión corregida de la 2ª edición ampliada de 1897).
- GRIFFIN, N. (1985), "Russell's Multiple Relation Theory of Judgement", en *Philosophical Studies*, 47, pp. 213-247.
- HANKS, P. W. (2007), "How Wittgenstein Defeated Russell's Multiple Relation Theory of Judgement", in *Synthese*, 154, pp. 121-146.
- HYLTON, P. (1984), "The Nature of the proposition and the revolt against idealism", en R. Rorty, J.B. Schneewind y Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History*. New York: Cambridge University Press.
- POTTER, M. (2009), *Wittgenstein's Notes on Logic*, New York: Cambridge University Press.
- RUSSELL, B. (1903), *Principles of Mathematics*, second edition (1937), London: George Allen and Unwin.
- _____, (1986): "The Philosophy of Logical Atomism", en Slater J. G. (ed.), *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Vol. 8 (*The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays 1914-1919*) London: George Allen & Unwin.
- TOMASINI Bassols, A. (2011), *Explicando el Tractatus: Una introducción a la Primera Filosofía de Wittgenstein*, Buenos Aires: Grama Ediciones.
- WITTGENSTEIN L. (1961), *Notes on Logic*, En *Notebooks 1914-1916* edited by von Wright, G & Ascombe, G., Harper Torchbooks.
- _____, (1974) *Letters to Russell, Keynes & Moore*, von Wright, G (ed.), Oxford Blackwell.
- _____, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducción A. Tomasini Bassols, inédita en: <http://www.filosoficas.unam.mx/~tomasini/TRADUCCIONES/WITTGENSTEIN/TractatusLP.html>



Recepción: 29 de enero de 2015
Aceptación: 31 de enero de 2015

LA ARMONÍA ENTRE EL LENGUAJE Y LA REALIDAD: DEL *TRACTATUS* AL *BIG TYPESCRIPT*

Alejandro Tomasini Bassols
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen/*Abstract*

El objetivo central del trabajo es reconstruir las dos formas, mutuamente excluyentes, como Wittgenstein desarrolló su idea de una esencial conexión entre el lenguaje y la realidad. En el primer caso son centrales la lógica y la idea de pictoricidad, en tanto que en el segundo la noción decisiva es más bien la de aplicabilidad (uso) de signos. El primer caso presupone una concepción puramente formal de lenguaje, en tanto que el segundo sólo se puede asumir en el marco de una praxiológica del lenguaje, es decir, una concepción erigida en torno a la noción de juego de lenguaje.

Palabras clave: lenguaje, realidad, lógica, aplicación, armonía.

The Harmony between Language and Reality: from the *Tractatus* to the *Big Typescript*

My aim in this paper is to reconstruct the two mutually excluding forms in which Wittgenstein developed his idea of an essential link between language and reality. In the first case, both logic and the idea of pictoricity are central, whereas in the

second case it's rather the notions of grammar and applicability (use) of signs which become decisive. The first approach presupposes a purely formal conception of language, whereas the second can only be assumed within the framework of a praxiological conception of language, that is, a conception which centers round the notion of language-game.

Keywords: language, reality, logic, application, harmony.

Alejandro Tomasini Bassols

Es autor de libros, artículos y reseñas, muchos de los cuales versan sobre las filosofías de Ludwig Wittgenstein. Es miembro del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y del Sistema Nacional de Investigadores.

1) Sin duda una de las faenas filosóficas más gratas es la reconstrucción de las ideas y especialmente el estudio minucioso de las transiciones que llevaron a un pensador dado de determinadas posiciones a otras, en ocasiones radicalmente opuestas a las que constituían su punto de partida. En ocasiones es la crítica externa lo que lleva al pensador en cuestión a modificar sus ideas, pero en ocasiones es él mismo quien, a través de un esfuerzo intelectual supremo y de un intenso monólogo se va desprendiendo de sus primeros pensamientos y poco a poco va articulando una nueva concepción, una nueva filosofía. Hay casos célebres de ambas clases de filósofos y es sobre todo en relación con ellos que la historia de las ideas se vuelve una excitante aventura filosófica. Platón es uno de ellos, pues su feroz auto-crítica, tal como la expone, e.g., en el Parménides, literalmente lo obliga a abandonar la teoría socrática de las Ideas, que con tanta convicción había defendido en sus años mozos, y lo fuerza a re-pensar los problemas de la filosofía y a elaborar un sistema completamente nuevo, que es el que queda plasmado en Las Leyes, el verdadero sistema de Platón o, si se prefiere, el sistema del Platón no socrático, del verdadero Platón. Otro caso ilustre, menos grandioso quizá pero no por ello menos dramático y ejemplar, es el de G. Frege. Habiendo innovado en el terreno de la lógica y más en general habiendo iniciado la fructífera tarea de reconstrucción de las matemáticas a partir de la lógica y la teoría de las clases, estando el segundo volumen de su obra *Die Grundgesetze der Arithmetik* a punto de irse a la prensa, Frege inesperadamente recibe una demoledora carta del por aquel entonces brillante e incontenible Bertrand Russell, quien le hace ver que su sistema es inconsistente demostrándole que una de sus leyes lógicas (V), que tomadas conjuntamente permiten derivar los teoremas de la aritmética, genera contradicciones (“paradojas”). Frege lucha por salvar su creación, pero cuando ya se siente derrotado reniega de su antiguo punto de vista y reinicia su investigación filosófica en una dirección totalmente nueva. Hay

otros pensadores de quienes podría decirse algo parecido. Russell sin duda es uno de ellos, si bien lo que encontramos en su obra son cambios múltiples, pero parciales. Por ejemplo, en relación con el tema de la materia Russell partió de un realismo fuerte para pasar a un fenomenalismo radical, de éste al monismo neutral y terminó defendiendo una combinación de realismo estructural y eventismo. Al mismo tiempo, sin embargo, se mantuvo siempre incondicionalmente fiel a su Teoría de las Descripciones y a su concepción logicista de las matemáticas. Su evolución, por lo tanto, si bien fue constante nunca fue, por así decirlo, “revolucionaria” o total.

El caso de Wittgenstein es difícil de encuadrar en las formas usuales de dar cuenta de los cambios operados en los filósofos. Por una parte, es claro que en un sentido si hubo alguien que sometió su primera producción filosófica a una brutal crítica ese alguien fue Wittgenstein. De hecho, no hay crítico más contundente del primer Wittgenstein que el Wittgenstein del segundo periodo. Para decirlo a manera de slogan: nadie ha criticado al Wittgenstein del *Tractatus* como el Wittgenstein de las *Investigaciones*. Pero la historia no termina ahí porque, como intentaré hacer ver, si bien es cierto que Wittgenstein desarrolló concepciones radicalmente diferentes, mutuamente excluyentes, del lenguaje, de los números, de la mente, de estética, etc., durante sus dos grandes periodos, también lo es que sus diferentes resultados son diferentes respuestas a los mismos problemas, desarrollos diferentes de las mismas intuiciones. Él mismo parece haber reconocido este curioso hecho cuando le confió a un amigo que sus ideas le habían llegado muy pronto: “Mis ideas fundamentales me llegaron muy pronto en la vida”.¹ Como he argumentado en otra parte, podemos señalar algunos puntos de vista, por ejemplo sobre la naturaleza de los problemas filosóficos, que prácticamente nunca se alteraron y que más bien con el tiempo se radicalizaron.

Con base en lo anterior podemos inferir que entender la evolución del pensamiento de Wittgenstein exige en primer lugar que se comprendan bien los interrogantes y los problemas que se encuentran en la base de sus diferentes repuestas. En este trabajo me propongo examinar el tema de

la armonía entre el lenguaje y la realidad, una problemática en relación con la cual Wittgenstein defiende una misma intuición envuelta en dos terminologías completamente diferentes. Yo pienso que el punto de vista alcanzado por Wittgenstein es formidable, altamente esclarecedor y de implicaciones insospechadas, pero limitarse a presentarlo en forma escueta le hace perder parte de su brillo y de su profundidad. Por eso es aconsejable hacer un pequeño “tour” filosófico de manera que se pueda apreciar en todo lo que vale su carácter explicativo.

II) Nuestro punto de partida es, naturalmente, el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Son muchas las preguntas con que podríamos dar inicio a nuestra investigación, pero para nuestros propósitos la pregunta a partir de la cual resultaría factible organizar el contenido del libro es la siguiente: ¿cómo es posible la representación lingüística? En verdad, la pregunta es sumamente general y es fácil ver cómo pueden emanar de ella múltiples otras preguntas filosóficamente cruciales (¿cómo es posible pensar la realidad?, ¿cómo es posible tener conciencia de los hechos del mundo?, ¿cómo es posible la significación?, etc., etc.). Para responder a nuestra pregunta lo primero que hay que hacer es delinear el marco general dentro del cual vendrá la respuesta. Este marco está constituido por varias ideas entre las cuales destacan por lo menos las siguientes:

- a) Tanto el lenguaje como la realidad se subordinan a la lógica, en el sentido de que están regidos por ella. En efecto, por una parte la lógica “llena el mundo”,² nos dice Wittgenstein y, por la otra, la así llamada ‘Teoría Pictórica’ no es otra cosa que la teoría lógica del lenguaje. Tanto la realidad como el lenguaje se explican por sus rasgos lógicos.
- b) El lenguaje es entendido como la totalidad de las proposiciones y a su vez una proposición es un retrato (una oración) “en su relación proyectiva con el mundo”,³ es decir, un retrato “usado y pensado”.⁴

La noción clave en este enfoque puramente formal es la idea de retrato (*Bild*) o, más en general, la idea de pictoricidad. Esta idea es precisamente la idea de que decir algo significativo es traspasar un elemen-

to de la realidad, un hecho, al plano puramente lingüístico. Este acto de trasposición o trasplante consiste en elaborar el retrato del hecho. La oración misma es un hecho, pues sólo un hecho puede, mediante ciertas convenciones, convertirse en un retrato de otro hecho. Así, pues, la representación lingüística (y mental, como veremos después) es posible sólo gracias al carácter pictórico del lenguaje. Esa es precisamente la esencia del lenguaje desde un punto de vista lógico, que es el que en esta primera etapa a Wittgenstein interesa.

La idea de Wittgenstein es en el fondo bastante simple y se reduce a la intuición de que representar algo no puede ser otra cosa que reproducirlo en signos. A esto lo llama él 'retratar hechos'. Hay muchas formas de simbolizar hechos, pero la que a nosotros más importa es naturalmente la forma oracional de hacerlo. Pero ¿cómo es posible que algo sea un retrato de un hecho? Evidentemente, gracias a ciertas convenciones, pero éstas por sí solas son insuficientes. Se requiere algo más: se necesita que lo que representa y lo representado tengan algo en común. Eso que tienen en común es la forma pictórica, la forma general de representación. Pero esta forma general ¿cómo se gesta, qué presupone? La respuesta es simple: presupone que las palabras son los representantes de los objetos que mencionan, que están en su lugar y que además se relacionan entre sí al modo como se relacionan los elementos del hecho descrito. Dicho de otro modo, la representación pictórica presupone que los objetos de los hechos representados son los significados de las palabras de las oraciones (retratos) que los enuncian. La "teoría" de la representación presupone una determinada teoría del significado, a saber, la teoría denotativa.

De todos modos, a pesar de lo que hemos expuesto sigue sin estar totalmente claro cómo es posible la representación. Por ejemplo, por qué el retrato lingüístico 'el perro corre en el jardín' representa el hecho de que hay un perro que está corriendo en un determinado jardín. No basta con establecer relaciones uno-uno entre palabras y objetos ni acomodar unos en las mismas relaciones en que están los otros. Se necesita además que las propiedades del objeto representado queden de alguna manera recogidas

en las propiedades del signo que lo representa. Para ejemplificar: no basta con establecer la conexión entre ‘perro’ y el perro del cual se habla, entre la palabra ‘jardín’ y el jardín en el que está el perro y entre el verbo ‘correr’ y la acción de correr. Eso basta para describir ese hecho particular que enunciamos diciendo que el perro corre en el jardín. Pero supongamos que un niño ya usa bien esa oración, pero luego se le ocurre decir algo como ‘el perro es una sol bemo!’. Eso es un absurdo, pero ¿cómo o por qué sabemos que eso es un absurdo? Porque sabemos que hay cosas que no podemos decir de los perros. Si el perro es negro podemos decir que es blanco y en ese caso lo más que estaríamos afirmando sería algo falso, pero en el ejemplo que dimos la aseveración no es ni verdadera ni falsa; es absurda. Pero ese carácter absurdo ¿cómo se explica? Se explica por el hecho de que una vez que quedó estipulado que la palabra ‘perro’ es el signo que va a representar al perro, automáticamente **incorpora** las propiedades formales del perro, es decir, se comporta en el lenguaje como el perro se comporta en la realidad. O sea, si es absolutamente imposible que el perro sea un número porque el ser número no forma parte de sus propiedades esenciales, entonces las oraciones en las que se le adscriba a ‘perro’ (o ‘el perro’) la cualidad de ser un número serán absurdas. Así, pues, la representación no es un asunto de meras convenciones lingüísticas: se requiere además que el representante y el representado se comporten en sus respectivos planos del mismo modo. De lo contrario el signo no es un auténtico **nombre** del objeto que es su **significado**.

A final de cuentas, por lo tanto, es gracias a la lógica que la representación es posible. Esto es así porque la lógica es “el gran espejo” de la realidad y también lo que regula el funcionamiento del lenguaje. “¿Cómo puede la omniabarcadora lógica –que refleja el mundo–”, pregunta Wittgenstein, “servirse de garabatos y manipulaciones tan especiales? Sólo porque todos ellos se conectan entre sí en una red infinitamente fina, en el gran espejo”.⁵ Es porque los objetos del mundo y las palabras del lenguaje comparten rasgos **lógicos** que el lenguaje puede servir para la representación de la realidad. La lógica es, pues, la garantía

última de la posibilidad de la representación. Quizá sea útil presentar la idea de este otro modo: la armonía entre la realidad y el lenguaje se da en la lógica.

El *Tractatus* es el todavía no superado gran texto de filosofía de la lógica. Por primera vez, se nos ofrece en él una caracterización de las verdades de la lógica que nadie todavía ha puesto en entredicho. Las verdades de la lógica, se nos dice, son tautologías.⁶ No voy a hacer un recuento de las características de las tautologías (no dicen nada, no transmiten ninguna información, marcan los límites de la significatividad, etc.), pues ello nos llevaría hacia otros temas. Me interesa destacar únicamente un punto, un rasgo que para Wittgenstein es decisivo y que, por otra parte, está en el núcleo del fracaso final de la posición tractariana. Me refiero a la idea de que hay un sentido en el que de las proposiciones de la lógica no se puede decir nada. Pero ¿por qué habría alguien de sostener algo tan palpablemente contradictorio? La respuesta es simple: el lenguaje sirve para la descripción de la realidad, pero por eso mismo no puede servir para decir nada sobre lo que son sus propias condiciones de significatividad, puesto que si intentara hablar de ellas automáticamente las estaría presuponiendo cuando intentara decir algo y, por lo tanto, no estaría aclarando nada. Supongamos que quiero explicar lo que es la forma lógica de una proposición. Tan pronto intento hacerlo uso una proposición, la cual tiene ya que tener una forma lógica. Si quiero explicar lo que es la forma lógica de 'Fa' voy a necesitar de una proposición diferente, digamos, 'Ga' y estaré usando la misma forma lógica que se suponía que se tenía que explicar. La forma lógica de la proposición se **muestra** (en la proposición, en sus posibilidades de combinación, en las inferencias que permite trazar, etc.), pero no es algo pueda ser atrapado en las redes del lenguaje. El problema para Wittgenstein, claro está, consiste en que a final de cuentas él dice mucho sobre la naturaleza de la lógica, algo que su propia teoría le debería haber impedido hacer. En un intento supremo por evitar la contradicción en la que aparentemente incurre, Wittgenstein afirma hacia el final del *Tractatus*:

Mis proposiciones son elucidatorias de este modo: quien me comprende termina por reconocer que son sinsentidos, si las usó para, a través de ellas, salir de ellas. (Por así decirlo, tiene que tirar la escalera después de haber subido por ella). Tiene que superar estas proposiciones y entonces ve el mundo correctamente.⁷

Claro que esta solución de tirar la escalera no es una respuesta satisfactoria para el lógico crítico. Más que de debate es un asunto de especulación determinar si cuando terminó de redactar el *Tractatus* Wittgenstein estaba satisfecho con su “solución”, pero para lo cual no hay dudas es para nombrar a quienes de inmediato o muy pronto elevaron sus protestas. Éstos fueron ni más ni menos que Russell y Ramsey, el primero en su injustamente devaluada “Introducción” al *Tractatus* y el segundo en su reseña, la primera que se escribió del libro de Wittgenstein, en 1923. Pero podemos también estar seguros de que unos cuantos años después Wittgenstein mismo era el más interesado en dismantelar la filosofía desarrollada en el *Tractatus*. En este punto hay que ser cuidadosos: Wittgenstein se encontraba cada vez más insatisfecho con sus **resultados**, mas no con sus **intuiciones**. Veamos por qué y cómo se iniciaron la transición y el cambio en el pensamiento de Wittgenstein.

III) Es plausible pensar que desde el reencuentro de Wittgenstein con Russell después de la guerra, en La Haya, en 1922, y a partir de los dos encuentros con Ramsey, en 1924, Wittgenstein haya empezado a tener dudas acerca de los puntos de vista desarrollados en el *Tractatus*. Muy probablemente las dudas se fueron acentuando cuando a partir de 1926 Wittgenstein empezó a encontrarse de manera regular con algunos miembros del Círculo de Viena y ese proceso maduró y explotó al asistir a una conferencia de Brouwer en Viena, en 1927. Para entonces Wittgenstein ya no se sentía a gusto con su propia filosofía. Es obvio que para que pudiera empezar a construir algo nuevo tenía que estar en el medio apropiado para ello. Esto sólo se pudo lograr hasta principios de 1929, año en el que Wittgenstein regresó a Cambridge. Son varios los

problemas que para entonces lo inquietaban en relación con la filosofía del *Tractatus*. Está desde luego el problema de la estructura lógica del color, un problema que simplemente no se puede resolver en el marco de la filosofía tractariana. Este problema a su vez no es más que un caso más general de la dificultad de ajustar las proposiciones del lenguaje natural con los requerimientos de la lógica. Wittgenstein empieza a caer en la cuenta de que no hay proposición del lenguaje natural que cumpla con las condiciones que impone la Teoría Pictórica, esto es, no hay, no existen proposiciones elementales en el lenguaje natural. En su artículo, con el cual estuvo siempre descontento, “Some Remarks on Logical Form”,⁸ Wittgenstein empieza a descubrir el carácter “holista” del lenguaje y empieza a darse cuenta de que las proposiciones tienen sentido por su pertenencia a determinados grupos de proposiciones con las cuales se interdefinen. Hablar del número tres significativamente presupone que se debe poder hablar del número dos y del número uno, hablar de lo rojo presupone que se debe poder hablar con sentido de lo verde, de lo amarillo, etc. Este es el primer indicador de que muy pronto el atomismo lógico se verá sometido a un ataque tan rudo que muy poco quedará de él. Ahora bien, yo creo que el descubrimiento más decisivo por parte de Wittgenstein en esta primera época de reacción frente al *Tractatus* es el descubrimiento de la vacuidad de la noción misma de pictoricidad. Es importante dejar esto en claro.

La idea de representación, como vimos, se fundaba en la idea de pictoricidad. Era la pictoricidad lógica (isomorfismo estructural) lo que garantizaba la conexión entre el lenguaje y la realidad. El problema es que esta idea de pictoricidad parece a su vez fundarse en la idea de similitud objetiva y allí está el error. Es simplemente falso que un elefante sólo pueda ser representado por, digamos, una imagen de elefante o por la palabra ‘elefante’. Se puede desarrollar un código de manera tal que un elefante quede simbolizado por, *e.g.*, una tortuga: cada vez que aparece en el simbolismo una imagen o un dibujo de tortuga o que se emplee la palabra ‘tortuga’ en lo que los usuarios de ese lenguaje pensarían sería en elefantes; es de

elefantes de lo que estarían hablando. No hay ninguna incongruencia en ello. Lo único que se requiere es, como dice Wittgenstein, “expandir suficientemente el concepto de retrato”.⁹ Por eso ya en el *Big Typescript*, Wittgenstein formula su duda de la manera más directa posible: “Pero ¿es la pictoriedad una concordancia?”.¹⁰ El error del *Tractatus* consistía en pensar en la concordancia del simbolismo con lo simbolizado como algo, por así decirlo, natural, cuando en el fondo no es sino el resultado de convenciones y éstas son arbitrarias. La idea de “tener algo en común” pierde entonces vigencia y, con ella, la idea pictoricidad. Este cambio es fundamental, porque abandonar la idea de pictoriedad, de tener algo en común, de retratos de hechos es dejar de dar cuenta cómo es posible la representación. Si la representación ya no es pictoriedad, entonces ¿qué es y cómo la explicamos? Era obvio que si fuera posible ofrecer una nueva explicación ésta exigiría un cambio radical en la concepción del lenguaje. Y eso precisamente fue lo que Wittgenstein logró articular.

IV) Para nosotros ahora es claro que ya desde 1929 Wittgenstein se sentía incómodo no sólo con la idea de proposición elemental, sino también con la de proposición como retrato. Ese malestar se hizo claramente sentir no sólo en el artículo mencionado más arriba, sino también en el primer gran texto producido por Wittgenstein a su regreso a Cambridge, en 1929, a saber, las *Philosophische Bemerkungen*.¹¹ La autocrítica a este respecto, sin embargo, se vuelve un tema prominente en su segundo gran texto, esto es, el *Big Typescript*. Es obvio que a Wittgenstein le costó mucho desprenderse de algunas ideas fundamentales que venía arrastrando desde 1913, como las de que la proposición es (desde un punto de vista lógico) un retrato, que el retrato y el hecho retratado tienen algo en común y que es con base en la noción de pictoricidad que se explica la idea de representación de la realidad. Eso es algo que él mismo reconoce. Dice Wittgenstein: “Así, una forma particular de generalizar, una forma de representación, un aspecto particular se me impone”.¹² Sus consideraciones acerca del carácter sistémico del lenguaje y el contraste

entre el ajedrez y el lenguaje poco a poco van llevando a Wittgenstein a ver el lenguaje como un simbolismo sometido a reglas, es decir, como un cálculo. Desde este punto de vista, lo importante de las reglas son sus aplicaciones y el hecho de que ellas determinan tanto lo que tiene sentido como lo que no lo tiene, y no su carácter pictórico, el cual empieza ya a ser totalmente relegado. La idea de lenguaje como cálculo es, pues, el primer paso decisivo en el proceso de rompimiento con la idea originaria, tractariana, del lenguaje. Paulatinamente, Wittgenstein pasa de la idea de proposiciones como retratos a la de proposiciones como reglas, es decir, reglas para la organización y sistematización de la experiencia. Pero esto no es más que el inicio de un proceso que lo va a llevar por derroteros completamente inexplorados, ya que el contraste con el ajedrez va a hacer que Wittgenstein se fije en el paralelismo que se da entre el lenguaje y el juego. Realmente es en el *Big Typescript* en donde ve la luz la crucial noción de juego de lenguaje (no así, curiosamente, la de forma de vida). En esta etapa Wittgenstein todavía se conforma con la idea de aplicación de las palabras. La noción de juego de lenguaje, es cierto, es usada pocas veces y de manera no sistemática en ese espléndido texto pero eso no le resta importancia, porque es justamente el descubrimiento de esta noción lo que le permite a Wittgenstein transitar de la idea de aplicación del lenguaje a la idea de jugada y de ésta a la idea de movimiento en un juego de lenguaje. La idea filosófica tradicional de proposición como el sentido de una oración simplemente queda superada.

La idea de movimiento en el juego de lenguaje es de fundamental importancia, pues es parte integral del conjunto de ideas que echan por tierra las concepciones convencionales, formalistas y superficiales del lenguaje, concepciones de uno u otro modo modeladas a partir de las categorías de la gramática escolar (sujeto, oración, adjetivo, etc.) y de la lógica formal (cuantificación, condicionales, etc.). En la concepción tradicional, cuya versión purificada la encontramos en el *Tractatus*, el rasgo fundamental de la proposición, lo que es absolutamente esencial a ella, es ser o verdadera o falsa y una proposición es verdadera cuando

“concuerta con la realidad”. Pero lo interesante es que, al concebir el lenguaje como juego (la noción de juego de lenguaje se va a ir precisando poco a poco) y al empezar a desarrollar las implicaciones de dicho paralelismo, Wittgenstein se percata de que lo que es realmente relevante es el contexto de aplicación (emisión y recepción) de signos y lo que con ellos hace el usuario. La idea de “concordancia con la realidad” y por ende la de verdad aparecen en lo que podríamos llamar la ‘traducción’ de la oración a las formas canónicas de expresión. Por ejemplo, en un contexto de príncipes y sirvientes, cuando el soberano dice ‘la puerta’ todo mundo entiende que lo que él quiere es que se abra la puerta. Es inútil pretender explicar la utilidad de la expresión ‘la puerta’ en términos del “querer decir que abran la puerta”, de lo que uno supuestamente estaría añadiendo mentalmente al decir únicamente ‘la puerta’, de las sensaciones, imágenes y demás que acompañan o pueden acompañar la emisión de la expresión o cosas por el estilo. Wittgenstein ofrece una explicación aclaratoria y convincente del fenómeno. Nos dice: “si quiero poner a prueba la realidad para ver si concuerda con una proposición, eso también lo puedo hacer describiendo y viendo si resulta la misma proposición. O puedo traducir la realidad a las reglas de gramática del lenguaje de la proposición y luego efectuar la comparación en el terreno del lenguaje”.¹³ Esto es relativamente simple. Sigamos con nuestro ejemplo: el príncipe dice, con el tono apropiado y en las circunstancias relevantes, ‘la puerta’. Esta expresión puede ser traducida al español común como ‘quisiera que abrieran la puerta’ o algo parecido. Vemos que pasaría exactamente lo mismo si el hablante en lugar de decir ‘la puerta’ usara la oración traducida ‘quisiera que abrieran la puerta’. Tanto con ‘la puerta’ como con ‘quisiera que abrieran la puerta’ se logra exactamente lo mismo. Por consiguiente, las expresiones tienen exactamente el mismo significado. En la traducción, sin embargo, aparecen nociones que estaban ausentes en la primera fórmula, pero esto no es un problema porque la contrastación entre las dos expresiones se efectúa en el lenguaje: ambas **dicen** lo mismo. Pero vale la pena señalar que la idea

de concordancia está totalmente ausente en la primera forma de hablar. Ideas como las de concordancia, verdad, semejanza, etc., son típicas ideas meta-lingüísticas. O sea, para los procesos de comunicación conceptos como el de verdad son prácticamente redundantes y si la idea de verdad es redundante, entonces también lo es la de concordancia con la realidad y la de tener algo en común con ella.

Pero ahora nuestra pregunta es: ¿cómo vamos a dar cuenta de la representación si ya quedaron excluidas las nociones que tradicionalmente servían para explicarla? La respuesta es un punto de inflexión, un punto de no regreso en el pensamiento de Wittgenstein: la representación depende del uso que se haga de las expresiones. Y como es un hecho fácil de constatar que el lenguaje es usado de un sinnúmero de formas diferentes y que cada forma de emplear constituye un juego particular, no queda otra que ver el lenguaje como un conjunto (abierto) de “juegos de lenguaje”. Esto, como veremos, da lugar a un panorama completamente diferente del paisaje al que nos tenían acostumbradas las filosofías que no escapan al yugo del formalismo y que pretenden explicar el significado y la representación por medio de categorías y esquemas puramente formales o vacuos.

V) La idea de juego de lenguaje forma parte de una concepción del lenguaje que podemos calificar como ‘praxiológica’, en oposición a una idea puramente formal del mismo. La idea de praxis lingüística es una idea que abarca o contiene muchas otras, pero por el momento nos contentaremos con servirnos exclusivamente de la idea de aplicación o de uso del lenguaje en función de las actividades desplegadas por los hablantes. Ahora bien, esta idea no sólo no cancela o elimina la idea de que un juego de lenguaje, sea el que sea, es algo estructurado, sino que la presupone. Vimos que el que alguien afirme ‘la puerta’ puede querer decir exactamente lo mismo que ‘quisiera que abrieran la puerta’ y, sin embargo, la idea de concordancia a la que podemos recurrir fácilmente en el segundo caso no aparece en el primero, o por lo menos no de manera obvia. Imaginemos el caso de una orden. Alguien dice: ‘La puerta’ y otra persona abre la puerta. Podríamos decir

que hay una “concordancia” entre la orden y la acción de quien obedece. De alguna manera una corresponde o concuerda con la otra. Pero si ya abandonamos la idea de proposición como retrato: ¿en qué puede consistir la concordancia y cómo se expresa? Es inútil regresar a la idea de “algo común” entre la orden y la acción de acatar la orden, porque no vamos a encontrar nada en ese sentido. Pero alguien puede querer decir: “cuando dije que tenían algo en común lo que quise decir fue precisamente eso” y a continuación viene una explicación **en palabras**. Dicho de otro modo, independientemente de en qué consista la famosa concordancia cuando ésta se da, se da **en el lenguaje**. Como bien lo indica Wittgenstein, la concordancia no se puede dar entre algo articulado y algo no articulado. No puede ser entre expresiones inarticuladas y hechos, por una parte, ni entre expresiones articuladas y situaciones caóticas, por la otra. Para que pueda haber “concordancia” entre el lenguaje y la realidad, consista la primera en lo que consista, la realidad de todos modos debió haber quedado previamente articulada y eso sólo puede ser si, por así decirlo, quedó previamente lingüística. Es importante observar que lo que entendamos por ‘concordancia’ es algo que va a cambiar de juego de lenguaje en juego de lenguaje y, por razones vinculadas con lo que hemos venido diciendo, es claro que ya no se trata de ninguna clase de “correspondencia entre proposición y hecho”, puesto que ya nos desprendimos de la idea misma de proposición. Los juegos de lenguaje presuponen hechos y acciones como formando parte de su trasfondo natural. Esto es lo importante, porque hace ver que los movimientos en los juegos de lenguaje presuponen lo que podemos llamar ‘concordancia entre lenguaje y realidad’, pero no se trata de lo que podríamos llamar concordancia ‘factual’ o ‘lingüística’, sino la que habría que llamar ‘gramatical’: me refiero al todo constituido por acciones posibles, hechos relevantes, articulaciones lingüísticas como las que se construyen cuando se está en la fase de aprendizaje ostensivo de palabras, es decir, todo lo que se requiere para que el usuario pueda hacer movimientos legítimos en los juegos de lenguaje de que se trate. En el *Tractatus*, la concordancia se explicaba por el carácter pictórico de las

proposiciones; ahora, dicha concordancia queda recogida en el uso de las expresiones. Es en o a través del uso de las palabras como aflorará la concordancia con la realidad (hechos, acciones, sucesos, etc.). Una orden, por ejemplo, presupone que el oyente conceptualiza debidamente lo que es la acción de acatar la orden. Si el soberano le diera una orden a un sordo o a alguien que habla otro idioma y desconoce el suyo no habría concordancia de ninguna índole. Dado que los juegos de lenguaje son de lo más diverso y la noción de concordancia se relativiza a ellos, no tiene ya mayor sentido seguir tratando de encontrar una única noción de concordancia, válida en todos los casos de movimientos en juegos de lenguaje. Es, pues, porque los juegos de lenguaje forzosamente están articulados que podemos, si queremos, seguir hablando de concordancia entre el lenguaje y la realidad, una concordancia **presupuesta** en el uso de las palabras. Aunque me parece que tenemos ya una idea, quizá no estén de más unas cuantas palabras para dejar en claro qué es lo que significa aquí 'presupuesta'.

No debemos olvidar que en el *Big Typescript* Wittgenstein trabaja con una concepción del lenguaje como cálculo y el cálculo es algo que queda **definido** por sus reglas. Son las reglas lo que determina qué movimientos, transiciones o aseveraciones son legítimos y cuáles no. El ajedrez es en este sentido muy ilustrativo: está definido por sus reglas y si éstas se modifican lo que se modifica es el juego. Realmente no sé si tenga algún sentido afirmar algo como 'el ajedrez podría haber sido diferente', porque si hubiera un juego que fuera diferente al ajedrez, ¡entonces simplemente ya no estaríamos hablando del ajedrez en lo absoluto! El ajedrez es lo que es y no otra cosa y es lo que es por sus reglas. Ahora bien, dichas reglas: ¿fueron causadas o fueron formuladas por alguna clase de necesidad, de necesidad natural, por ejemplo? Es obvio que no. Lo que en cambio sí podemos decir es que están presupuestas por los jugadores cada vez que juegan. Éstos no tienen que mencionarlas en cada caso, enumerarlas, contarlas, etc. Simplemente están ahí y se recurre a ellas cuando hay alguna clase de conflicto o cuando se le está enseñando a alguien a jugar. Si alguien tiene dudas sobre si un determinado

movimiento está permitido, apela a las reglas. El juego del ajedrez, por lo tanto, queda estructurado por sus reglas. Y lo que sería conveniente comprender es que esto es precisamente lo que sucede con los juegos de lenguaje: sus respectivas reglas los estructuran y determinan lo que tiene sentido y no tiene sentido decir en cada uno de ellos. Con esto en mente, quizá debamos ahora concentrarnos en la naturaleza de esas reglas que son lo que le da estructura a los juegos de lenguaje y a la realidad en relación con la cual son útiles.

VI) Una diferencia importante entre la posición tractariana y el nuevo punto de vista de Wittgenstein es que en su primera concepción no había más que, por así decirlo, un juego de lenguaje, el juego de la descripción de la realidad, de las afirmaciones y las negaciones, y no había más que una lógica para asegurar la concordancia entre el mundo y el lenguaje. La nueva concepción de Wittgenstein acaba con esa concepción simplista del lenguaje. De hecho, en la nueva concepción pierde todo sentido hablar técnicamente de “El Lenguaje”: éste se diversificó en una multitud de juegos de lenguaje. En el *Big Typescript*, es cierto, Wittgenstein mantiene una posición híbrida del lenguaje como cálculo y como juego y si bien habla ya de juegos de lenguaje obviamente no ha perfeccionado todavía tan importante elemento de su aparato conceptual. Pero de todos modos es un hecho que ya está presente la idea de que con el lenguaje se hacen muchas cosas distintas, se juega de muy distinto modo. Para nosotros, la implicación importante de esto es simplemente que no podemos seguir hablando de una sola forma de concordancia entre lenguaje y realidad. Lo que hay es una multiplicidad de reglas, éstas definen o caracterizan diferentes cálculos, diferentes juegos de lenguaje. Así, cuando alguien dice algo el hablante se refiere ya a una realidad que comprende y, por lo tanto, a una realidad previamente estructurada. ‘Previamente’ aquí no es una noción temporal. Lo que se quiere decir es que uno puede pronunciarse sólo sobre una realidad que le resulte inteligible.

Wittgenstein habla de reglas porque todavía está bajo el influjo de la idea de lenguaje como cálculo, pero en realidad la palabra 'regla' no juega un papel determinante. Posteriormente Wittgenstein hablará de proposiciones gramaticales y estará hablando de lo mismo. Aquí lo importante es entender que las reglas no son meras descripciones, síntesis de experiencias, resultados de inducciones, convenciones lingüísticas (en el sentido de 'soltero = no casado'); en pocas palabras, las reglas de la gramática no son proposiciones empíricas, no **dicen** nada; son articulaciones conceptuales. La regla o el sistema de reglas que subyace a un juego de lenguaje determinado es su gramática, esa clase de gramática que en las *Investigaciones* Wittgenstein denomina 'en profundidad' (*Tiefengrammatik*). Es, como veremos, en esa gramática que se da la armonía o la correspondencia entre lenguaje y realidad.

Salta a la vista que las reglas de la gramática así entendidas no tienen nada que ver con "lo mental" ni se explican psicológicamente. La importancia de una regla gramatical radica en lo que permite y no permite decir, en la delimitación que establece entre el sentido y el sinsentido. Wittgenstein cada vez más se orienta en la dirección de ver las reglas gramaticales como compartidas, valiendo por igual para todos los usuarios del juego de lenguaje de que se trate. La objetividad conceptual, y por lo tanto de uso, de nociones como las de los colores impide que se pueda decir significativamente que mediante 'rojo' alguien dice lo que otros quieren decir mediante 'verde'. La gramática excluye esa posibilidad. La gramática no es subjetiva ni está sujeta a los caprichos de la voluntad humana. De hecho, viene a remplazar a la lógica, sólo que con las modificaciones que la nueva concepción del lenguaje exige. Si antes la armonía entre lenguaje y realidad se daba en la lógica, que era la lógica tanto del lenguaje como de la realidad, ahora se da en la reglas de gramática de cada juego de lenguaje en particular.

Es obvio que para que pueda haber juegos de lenguaje tenemos que poder hablar de una cierta "concordancia" entre el lenguaje y la realidad, pero el punto importante es que dicha concordancia no tiene nada

que ver con semejanza entre lo representado y lo que lo representa, con pictoricidad, con tener algo en común, etc. La representación de la realidad se va transmutando y poco a poco reduciendo más bien a la idea de manipulación simbólica. Dicho de otro modo: la idea de representación va siendo reemplazada por la de manipulación de signos. En el *Big Typescript* la representación es entendida todavía en términos del hablante, del sujeto, etc. Con el tiempo, la noción quedará enmarcada en una concepción comunitarista del lenguaje. Ya no se podrá decir del hablante que establece reglas gramaticales, quien decide qué tiene sentido o no lo tiene, sino la comunidad lingüística a la cual él pertenece.

Las reglas gramaticales pueden ser enunciadas y cuando lo son lo son por medio de oraciones, pero eso no nos debería hacer perder de vista que no se trata de proposiciones en el sentido usual. Su rol en el lenguaje es completamente diferente al de una proposición o al de cualquier movimiento que se haga en los juegos de lenguaje. Pero si eso es así entonces es claro que no tiene el menor sentido decir que las reglas de gramática son verdaderas o falsas, correctas o incorrectas, exactamente en el mismo sentido de 'sinsentido' que tendría decir de ellas que son virtuosas o viciosas. Los adjetivos apropiados para las reglas de gramática son más bien términos como 'útil', 'adecuada', 'práctica', 'comprensible', etc. En las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein hace una muy importante aclaración que, aunque indirectamente, es relevante para nosotros. En la sección 243, que es un breve diálogo entre Wittgenstein y su interlocutor imaginario, nos dice: "¿De manera que lo que tú dices es que es la concordancia entre humanos lo que determina qué es correcto y qué es falso?. Correcto y falso es lo que los hombres *dicen* y ellos concuerdan en su *lenguaje*. Eso no es ninguna determinación de opiniones, sino de formas de vida".¹⁴ Lo verdadero y lo falso¹⁵ presupone la aceptación común de un lenguaje y éste a su vez que se aceptan las articulaciones conceptuales que lo caracterizan. El juego de hablar presupone que los "jugadores", *i.e.*, los hablantes, usan uno y el mismo instrumento y nada de lo que digan puede poner en entredicho el instrumental lingüístico con

el que operan. Es por razones de practicalidad que ciertas articulaciones conceptuales son establecidas y asumidas. Esto a lo que aquí me refiero mediante 'practicalidad' quedará posteriormente absorbido en la mucho más rica y fértil noción de forma de vida. Esto nos lleva a un punto nodal de la concepción wittgensteiniana de la gramática.

Cuando alguien habla, cuando alguien hace movimientos en algún juego de lenguaje, su lenguaje versa sobre algún sector de la realidad "previamente" conceptualizado de alguna manera. Empezar a hablar es empezar a decir algo, pero este decir ya "presupone", aunque sea implícitamente, que están en vigor determinadas articulaciones gramaticales. Las reglas de la gramática en profundidad no necesariamente se le enseñan en forma explícita al aprendiz de hablante, ni siquiera al hablante mismo. Simplemente, están presupuestas en lo que dicen y en todo caso están ahí como un recurso al que en todo momento se puede apelar para dirimir algún conflicto de significación. Puede, pues, afirmarse que la realidad de la que se ocupan los hablantes ya está, por así decirlo, "prevista" en sus potenciales movimientos. Hay, por lo tanto, un sentido en el que los diversos "sectores" o "ámbitos" de realidad de los que se ocupan los usuarios de tales o cuales juegos de lenguaje están determinados por la gramática independientemente de la experiencia; la realidad, por así decirlo, se ajusta a los dictados de la gramática, dado que ésta la articula. Pero la inversa no vale: no tiene ningún sentido decir que a su vez las reglas de la gramática están determinadas por la realidad que configuran. Hay, pues, un sentido en el que las reglas de la gramática no dependen de la realidad, es decir, no tienen que rendirle cuentas a la realidad, ajustarse a ella. Ellas no son lo que son por la realidad que articulan. Desde ese punto de vista, las reglas de la gramática son enteramente arbitrarias. Esto, como veremos, es un pensamiento que requiere ser matizado.

Quizá ya estemos en posición de entender lo que quiso decir Wittgenstein cuando en el *Big Typescript* afirma que "Como todo lo que es metafísico, la armonía (pre-establecida) entre el pensamiento y la reali-

dad ha de encontrarse en la gramática del lenguaje”.¹⁶ Es claro que aquí se está expresando una convicción que Wittgenstein ya nunca abandonó, como lo muestra el hecho de que nos la volvemos a encontrar unos 15 años después, en *Zettel*, en donde la formulación es casi idéntica, pues en su segunda versión Wittgenstein elimina el ‘pre-establecida’, porque puede fácilmente dar lugar a malos entendidos.¹⁷ Obviamente, las reglas de gramática son parte del lenguaje y es en ellas que quedan articuladas las conexiones conceptuales que caracterizan a los diversos cálculos lingüísticos, a los diversos juegos de lenguaje. Eso que antes se explicaba metafísicamente se aclara ahora gramaticalmente.

Esto último no deja de ser interesante, porque hace ver cómo fue que Wittgenstein terminó sustituyendo el modo tradicional de hacer filosofía por la investigación gramatical. Queda claro ahora que no forma parte de los objetivos de la genuina filosofía especular y teorizar, sino efectuar análisis gramaticales, esto es, análisis conceptuales.

VII) Considerando globalmente lo que hemos dicho: ¿podemos sentirnos autorizados a hablar de progreso filosófico, de progreso de comprensión? Pienso que sí. Gracias a Wittgenstein pudimos desprendernos de una concepción inmensamente simplista de “correspondencia”, a saber, la idea de que una proposición verdadera (un pensamiento, una oración, una creencia) “corresponde” a un hecho. Esta concepción, lo sabemos por las variadas controversias a que ha dado lugar, sencillamente no se sostiene. El *Tractatus* recurría a ella, pero Wittgenstein innova en el sentido de que introduce una segunda noción, más fundamental, de correspondencia. En el *Tractatus*, por lo tanto, se manejan dos nociones de “concordancia”, una epistemológica y una más abstracta de carácter lógico-semántica. La primera corresponde *grosso modo* a la teoría de la correspondencia, en tanto que la segunda, propia del *Tractatus*, se entiende más bien como una coincidencia en rasgos lógicos entre retratos y hechos. La conexión entre ellos se da en la lógica, que es a la vez la lógica del mundo y la lógica del lenguaje. Ahora bien, con la nueva con-

cepción del lenguaje ambas nociones de “concordancia” quedan neutralizadas y eliminadas. La verdad empírica, que se explicaba (como acabo de señalarlo) por una especie de “correspondencia” entre proposición y hecho, queda descartada tan pronto aprendemos a ver el lenguaje como un conjunto abierto de juegos de lenguaje; por otra parte, la idea de concordancia en rasgos lógicos, que parecía imprescindible para explicar la representación, queda eliminada tan pronto nos percatamos de su vacuidad explicativa y de que los juegos de lenguaje, como diferentes cálculos, presuponen sus respectivas articulaciones conceptuales, todas diferentes entre sí, en función de las cuales los usuarios pueden hacer movimientos en ellos (aseveraciones de diversa índole). Estas articulaciones quedan plasmadas en oraciones que Wittgenstein consideraba, durante su periodo “calculista”, como reglas de gramática profunda que definían estrictamente a los diversos juegos de lenguaje. Esta idea se fue poco a poco modificando, pero la idea de gramática en profundidad se mantuvo. Dicha idea es, por así decirlo, la sucesora o la heredera de la noción tractarianiana de lógica y aunque muy diferente de esta última desempeña un papel muy similar.

Desde este nuevo punto de vista: ¿cómo explicamos la representación? Es obvio que debemos esperarnos una respuesta muy diferente a la que encontramos en el *Tractatus*. En ese primer libro, dado que no se concebía más que una sola forma de construir proposiciones no se le daba cabida más que a una forma de representar la realidad, la forma que podríamos recoger por medio del esquema proposicional “las cosas son así”. La representación se explicaba por una especie de “concordancia” de rasgos lógicos compartidos por el lenguaje y el mundo. Pero en la nueva filosofía que Wittgenstein empieza a desarrollar desde 1929 y desde luego ya en el *Big Typescript* el tema de la representación ya no es tan simple. La idea de decir algo entendida como la emisión de una proposición es sustituida por la idea de hacer movimientos en los diversos juegos de lenguaje, pero precisamente porque hay una multiplicidad de juegos de lenguaje la antigua idea de representación resulta entonces insuficiente. La concordancia ahora se da

justamente en los diversos usos que se hagan de las palabras. El uso mismo revela lo que es la representación. La concordancia entre el lenguaje y la realidad se da en el uso peculiar que hacemos de las palabras. Por consiguiente, ésta ya no se dará entre proposiciones y hechos, sino entre movimientos en los juegos de lenguaje y acciones realizadas por los hablantes. Qué clase de concordancia se da entre lenguaje y realidad es algo que se **muestra** en la clase de utilidad que las palabras prestan. Rebasada para siempre quedó la ilusión de alguna clase de identificación abstracta (“lógica”) entre lenguaje y realidad. En última instancia, es la **praxis** lingüística lo que nos revela cómo nos representamos la realidad.

VIII) Yo pienso que la concepción que emerge de las aclaraciones wittgensteinianas concernientes a la representación de la realidad y a la armonía que tiene que darse entre ésta y el lenguaje y que se da en las gramáticas de los diferentes juegos de lenguaje es inatacable; asimismo, me parece que la concepción wittgensteiniana de gramática y de regla gramatical como algo cuya validez no queda determinado por la realidad es inobjetable. No obstante, quisiera sugerir a manera de hipótesis tentativa la idea de que **en otro sentido** la realidad sí es relevante para la gestación de las reglas de gramática de nuestros diversos juegos de lenguaje. En mi opinión, Wittgenstein tiene razón cuando sostiene que **frente a la realidad a la que de alguna manera le dan forma**, *vis à vis* la realidad que ellas articulan, las reglas de gramática efectivamente son arbitrarias y no tienen justificación alguna. A estas alturas eso me parece tan obvio como incuestionable. No obstante, la duda subyace: ¿realmente son las reglas de gramática que a nosotros nos sirven **totalmente** arbitrarias, es decir, arbitrarias desde **todos** puntos de vista? ¿No hay ningún sentido inteligible en el que podamos decir que las reglas de gramática sí están de alguna manera condicionadas por el mundo, que el mundo está por algo en su gestación? Yo creo que una respuesta negativa radical termina por resultar insostenible. El asunto es debatible. Intentemos hacer ver por qué.

La idea que a primera vista podría resultar defendible es la siguiente: es correcto afirmar que frente a la realidad de, por ejemplo, el juego de ajedrez, las reglas que lo constituyen son arbitrarias, **pero ya no lo es afirmar que dichas reglas lo son respecto a otras cosas como, por ejemplo, las facultades perceptuales o mnémicas o inclusive físicas de los seres humanos**. Por ejemplo, hubiera sido o sería mucho más difícil para nosotros, los humanos, inventar un juego como el ajedrez pero cuyo tablero fuera triangular, que éste estuviera compuesto por figuras de diferente forma, etc., etc. Dadas nuestras capacidades de retención, nuestras inclinaciones por lo simétrico, quizá también un sentimiento elemental de justicia de que a cada jugador le corresponde jugar una vez que el adversario aprovechó su oportunidad, etc., el resultado es el ajedrez tal como lo conocemos. Pero es innegable que los humanos en lugar del ajedrez hubieran inventado otro juego, parecido pero diferente. ¿Por qué no lo hicieron? Por ejemplo, podríamos imaginar un país dirigido por un tirano en el cual una regla del juego fuera que el tirano jugara dos veces y su contrincante sólo una. Sin embargo, dada nuestra configuración psíquica era “normal” que el ajedrez quedara configurado tal como lo conocemos. Es en ese sentido que podría querer sostenerse que también la gramática está “condicionada” por la realidad, sólo que no al modo como le gustaría al metafísico tradicional creer que lo está. El problema es que cuando queremos investigar los condicionamientos “naturales” de las gramáticas de los juegos de lenguaje que de hecho tenemos y empleamos nos topamos con una multitud de eso que podríamos llamar ‘hechos brutos’, tanto del mundo natural como de la naturaleza humana, y por lo menos a primera vista es simplemente imposible decir **cuáles** son los hechos relevantes. En algunos casos sería el hecho de que tenemos cinco dedos en cada mano, en otros sería que la gravedad no permite que las cosas se vayan hacia arriba, en otro que a cierta temperatura el agua se evapore, etc., etc. Si no proporcionamos criterios para elegir los hechos relevantes que en principio explicarían por qué tenemos las gramáticas que tenemos, la idea de que de todos modos el mundo está por algo, que el mundo cuenta no pasa de

ser una hipótesis totalmente gratuita. Quizá haya sido por eso que Wittgenstein nunca se adentró en la búsqueda de algo que presenta todas las apariencias de una investigación empírica, uno de cuyos objetivos sería el de proporcionar explicaciones causales. Examinar esta línea de pensamiento, sin embargo, constituye un tema diferente del de este trabajo y tendría, por lo tanto, que ser materia de otro ensayo.

Notas

¹ M. O'C. Drury, *The Danger of Words* (London: Routledge and Kegan Paul, 1973), p. ix.

² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 5.61 (a).

³ L. Wittgenstein, *Ibid.*, 3.12.

⁴ Véase L. Wittgenstein, *Ibid.*, 3.5.

⁵ L. Wittgenstein, *Ibid.*, 5.511.

⁶ Hay quien prefiere restringir dicha caracterización a las verdades del cálculo proposicional, pero es claro que para Wittgenstein las verdades del cálculo cuantificacional, como $(x)(Fx \rightarrow Fx)$, también son tautologías.

⁷ L. Wittgenstein, *Ibid.*, 6.54.

⁸ L. Wittgenstein, "Some Remarks on Logical Form" en *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. Edited by I. M. Copi and R. W. Beard (London: Routledge and Kegan Paul, 1966). Hay traducción al español de A. Tomasini y F. Álvarez como "Algunas Observaciones sobre la Forma Lógica" en *Homenaje a Wittgenstein*. Cuaderno de Filosofía Núm. 15 (México: UIA, 1991).

⁹ L. Wittgenstein, *The Big Typescript TS 213*. Edited by C. Grant Luckhardt and Maximilian A. E. Aue (UK: Blackwell Publishing, 2005), Cap. 43.

¹⁰ L. Wittgenstein, *loc. cit.*

¹¹ Hay traducción al español de Alejandro Tomasini Bassols, *Observaciones Filosóficas* (México: IIF/UNAM, 2008), segunda edición.

¹² L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, Cap. 43.

¹³ L. Wittgenstein, *Ibid.*, Cap. 46.

¹⁴ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*. Traducida al inglés por G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker y Joachim Schulte (USA: Wiley-Blackwell, 2009), Sec. 241.

¹⁵ Wittgenstein usa la palabra 'richtig' y no 'wahr', pero contrasta 'richtig' con 'falsch', que significa 'falso'. Yo trato aquí de ser lo más literal posible.

¹⁶ L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, Cap. 43.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Zettel* (Oxford: Basil Blackwell, 1967), Sec. 55.

Bibliografía

DRURY, M. O'C., *The Danger of Words*, London: Routledge and Kegan Paul, 1973.

WITTGENSTEIN, L., "Some Remarks on Logical Form" en *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. Edited by I. M. Copi and R. W. Beard, London: Routledge and Kegan Paul, 1966. Trad. al español de A. Tomasini y F. Álvarez, "Algunas Observaciones sobre la Forma Lógica" en *Homenaje a Wittgenstein*, Cuaderno de Filosofía, Núm. 15, México: UIA, 1991.

_____, *Zettel*, Oxford: Basil Blackwell, 1967.

_____, *Philosophische Bemerkungen*, Ed. preparada por Rush Rhees, Oxford: Basil Blackwell, 1975. Trad. al español de A. Tomasini, *Observaciones Filosóficas*, México: IIF/UNAM, 2008.

_____, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

_____, *The Big Typescript TS 213*, Edited by C. Grant Luckhardt and Maximilian A. E. Aue, UK: Blackwell Publishing, 2005.

_____, *Philosophical Investigations*, Trad. al inglés por G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker y Joachim Schulte, USA: Wiley-Blackwell, 2009.



Recepción: 27 de enero de 2015

Aceptación: 29 de enero de 2015

ANTI-DOGMATISMO E IMAGINACIÓN: EJEMPLOS, METÁFORAS Y JUEGOS DE LENGUAJE EN EL WITTGENSTEIN DE TRANSICIÓN (1929-1934)

Guadalupe Reinoso

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), Conicet, Secyt

Resumen/*Abstract*

La etapa de transición en el pensamiento de Wittgenstein, que va de 1929 a 1934, se caracteriza por el marcado interés por dar con un nuevo método filosófico. El papel que otorga a la imaginación en estas reflexiones metodológicas señala que la filosofía es entendida como una habilidad creativa que combate el dogmatismo filosófico. El trabajo se propone explorar las diferentes maneras en las que la imaginación se pone en juego y que dejan vislumbrar a la habilidad filosófica como un ejercicio creativo anti-dogmático que se practica a través de la invención de metáforas, ejemplos y juegos de lenguaje.

Palabras clave: Wittgenstein, anti-dogmatismo, imaginación, metáforas, juegos de lenguaje.

Anti-dogmatism and imagination: examples, metaphors and language games in Wittgenstein's transition period (1929-1934)

The transition stage in Wittgenstein's thought, from 1929 to 1934, is characterized by the search for a new philosophical method. The role given to the imagination in the methodological reflections of the period indicates that philosophy is understood as a creative ability directed against philosophical dogmatism. This paper explores the different ways in which the imagination is deployed in writings of the period, opening up the possibility of interpreting Wittgenstein's philosophy as an anti-dogmatic creative exercise practiced through the invention of metaphors, examples and language games.

Keywords: Wittgenstein, anti-dogmatism, imagination, metaphors, language games.

Guadalupe Reinoso

Licenciada y doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente es becaria posdoctoral de CONICET, profesora adjunta a cargo del ingreso a la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades, y directora del Departamento de Filosofía de la UNC. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas, nacionales y del exterior, así como también múltiples colaboraciones en volúmenes colectivos. Su tesis de doctorado se titula "Conocimiento, filosofía y terapéutica. Estrategias y enfoques escépticos y antiescépticos en la confrontación L. Wittgenstein-G. E. Moore en torno a la certeza". Sus temas y áreas de especialización son: pirronismo antiguo, escepticismo moderno y contemporáneo, teoría del conocimiento y epistemología, metafísica, L. Wittgenstein, G. E. Moore, Sexto Empírico, S. Cavell.

*El lenguaje sólo puede decir todo aquello que también
podemos imaginar de otro modo
(Big Typescript)*

*Nuestro método no consiste simplemente en enumerar los
usos actuales de las palabras, sino más bien en inventar
otros nuevos de modo deliberado
(Cuaderno azul)*

Interpretaciones recientes establecen conexiones entre el aspecto anti-dogmático característico de la filosofía del segundo Wittgenstein y el escepticismo pirrónico. Robert Fogelin¹ distingue entre dos variantes escépticas: una que denomina “escepticismo filosófico”, que surge de un razonamiento o cuestionamiento como parte integral de un método que busca establecer fundamentos sólidos –el planteo cartesiano ejemplificaría este modo–; y una segunda variante que denomina “escepticismo acerca de la filosofía (o pirronismo)” y que, a diferencia de la primera, pone a la filosofía misma como el objetivo del ataque escéptico.² Trazada esta distinción, Fogelin interpreta que muchos pasajes de las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein exhiben un tono pirrónico en su crítica a la filosofía. No obstante, una interpretación que pone el acento no sólo en el aspecto corrosivo del pirronismo sino en aquellos elementos sobre el tipo de *habilidad^b creativa* que pone en juego quien filosofa permite rastrear las diversas estrategias que Wittgenstein desarrolló para inhibir el dogmatismo filosófico y combatir falsas analogías que surgen en los usos del lenguaje.

La habilidad que el pirrónico promueve consiste en la capacidad de crear argumentos y otro tipo de dispositivos analíticos que por contraposición o contraste impiden la construcción de explicaciones definitivas como

pretende el dogmático. Uno de los supuestos del dogmatismo es que los problemas filosóficos exigen una respuesta concluyente; el pirrónico, en cambio, al desplegar el uso de los *tropos*,⁴ llega a la suspensión del juicio que no sólo impide determinar una respuesta última sino que debilita el modo de preguntar dogmático. La investigación escéptica no se orienta a fijar las razones para sostener una respuesta alternativa, por el contrario, busca construir argumentos que pongan en jaque cualquier tipo de respuesta y como resultado la pregunta del dogmático también pierde su valor.

A través de estos indicios de una propuesta filosófica anti-dogmática que acentúa la creatividad que exige su destreza, y dejando de lado la evaluación de los aspectos pirrónicos en el pensamiento de Wittgenstein, nuestro propósito se centra en atender y determinar el papel que se le otorga a los usos de la imaginación en el ejercicio filosófico. Por dogmatismo entendemos ciertas formas tradicionales de concebir la filosofía que Wittgenstein combatió: la filosofía como productora de teorías cuya pretensión es determinar explicaciones definitivas, modos de preguntar generales, desprecio por los casos particulares y los contextos específicos, imposibilidad de valorar otros puntos de vista. El objetivo es indagar, en el periodo de transición del pensamiento del austríaco, su propuesta filosófica alternativa y el papel que desempeña la imaginación en la relación que se establece entre la nueva metodología y la invención de ejemplos, metáforas y juegos de lenguaje. De este modo, nuestro interés se centra, no sólo en la incorporación de estos recursos como estrategias para la crítica de determinadas concepciones sobre lenguaje, sino muy especialmente en destacar cómo Wittgenstein se sirve de ellos para desplegar una particular forma de practicar la filosofía. En este sentido, al hablar de imaginación, no nos referiremos a ella en tanto proceso psicológico o en tanto concepto involucrado en los procesos de comprensión del significado, sino en un sentido que apela a la creatividad que demanda el nuevo modo de filosofar.

1. El nuevo método

En la etapa comprendida entre 1929 y 1934, que se considera de transición entre el enfoque exhibido en el *Tractatus* (1918) y el desplegado en las *Investigaciones* (1938), se pueden rastrear aquellos aspectos que muestran que la propuesta de Wittgenstein no consistió en elaborar un método filosófico riguroso, con reglas fijas, sino en ofrecer una pluralidad de técnicas dispares para el ejercicio de una *habilidad*. El interludio, que abarca los escritos de esta etapa,⁵ presenta un conjunto de ideas en transición paulatina el cual conforma un corpus que, aunque no siempre de manera uniforme, se centra en la necesidad por determinar una “nueva” modalidad filosófica para poner en práctica.

Las reflexiones que Wittgenstein realizó sobre los problemas filosóficos siempre se vincularon con los modos en los que consideró el lenguaje. En efecto, las diferentes orientaciones que adoptó frente al problema del significado y las consideraciones más generales sobre el lenguaje ordinario modificaron el método filosófico que fue adoptando; en dirección inversa, sus exploraciones metodológicas impactaron también en el tratamiento que diera a los problemas lingüísticos. En las clases y conferencias que impartió desde su regreso a Cambridge en 1929 sostuvo que “no discutía estas cuestiones [sobre el lenguaje] porque creyese que fueran el objeto de la filosofía (...), las discutía solamente porque pensaba que muchos errores filosóficos particulares o «perturbaciones de nuestro pensamiento» se debían a falsas analogías surgidas por el uso que hacemos de las expresiones”.⁶ En las clases del año académico 1932-33, Moore registra la siguiente opinión de Wittgenstein: “aunque ahora la filosofía había quedado «reducida a una cuestión de «destreza», con todo, esta destreza, como tantas otras, es muy difícil de adquirir (...), un tipo de pensamiento muy distinto del que se requiere en las ciencias”.⁷ De esta cita se desprenden dos orientaciones que encontramos de manera asidua en sus reflexiones y permiten agrupar una disparidad de temas discutidos en esta época.

Por un lado, una orientación *de diferenciación* que establece aquello que la filosofía no es o no debería tener la pretensión de ser: una ciencia. Si bien la distinción entre ciencia y filosofía ya estaba presente en el *Tractatus* (4.111; 4.112; 4.1122; 4.113), se incorporan por los menos dos nuevos elementos: el primero, el abandono del ideal de construir un lenguaje lógicamente perfecto mediante el cual se resuelvan los problemas de la filosofía, que paulatinamente da lugar a una concepción plural y dinámica de los usos del lenguaje natural; el segundo, las reflexiones sobre el tipo de elucidaciones que se dan en el ámbito de la estética como cardinales para la exploración del nuevo método. Estos dos elementos guían las discusiones en torno al tipo de “clarificaciones” que puede ofrecerse en filosofía, al hecho de que no se elaboren teorías⁸ ni puedan hallarse “descubrimientos”, a la especificidad de sus investigaciones como diferentes a las empíricas pero cercanas, en algunos aspectos, a las reflexiones sobre estética.

Por otro lado, identificamos una orientación *práctica*, que busca establecer el tipo de destreza o habilidad que desarrolla o adquiere aquel que filosofa a través del empleo de la metodología en cuestión. Aquí la reflexión gira en torno a asuntos muy generales sobre el tipo de método que se exige –sus características, sus límites, sus beneficios– pero orientados, sobre todo, a cómo aplicarlo. No resulta sencillo establecer distinciones nítidas entre las orientaciones propuestas; pese a ello, consideramos gozan de una utilidad heurística para identificar algunas de las preocupaciones recurrentes en los escritos de este interludio que autoriza trazar conexiones entre ellas e iluminar el tema de nuestro interés, la relación entre imaginación y método filosófico.

1.1 La orientación de diferenciación: ciencia, explicaciones y modelos

Las menciones a la ciencia y al método científico son frecuentes en los escritos y diarios de Wittgenstein. Desde su enfoque, el peligro de pensar

la filosofía bajo el modelo de la explicación científica consiste, entre otras cuestiones, en suponer erróneamente que la filosofía resuelve problemas a partir de descubrimientos que contribuyen directamente al conocimiento empírico. Tanto en sus conversaciones con Waismann como en las clases que registró Moore, se repite la idea según la cual la filosofía sólo nos recuerda “cosas triviales”, la filosofía no puede realizar un análisis científico en el sentido de brindar nuevos hechos, sino que opera en el recinto, ya existente, de la gramática del lenguaje ordinario.⁹ El aspecto novedoso que emerge de estas observaciones es que la filosofía, a diferencia de la ciencia, opera sobre el lenguaje ordinario y esto a su vez modifica el modo en el que el concepto de *análisis* –clarificación–, propio de la actividad filosófica, debe ser entendido: ni bajo los parámetros de la explicación científica ni bajo el ideal de una estructura lógica uniforme, como en su primera obra. En una anotación temprana de Waismann, correspondiente al año 1929, Wittgenstein toma distancia de sus propias afirmaciones en el *Tractatus* sobre la idea del análisis lógico del lenguaje, que desde nuestra lectura forma parte de la estrategia de diferenciación entre la filosofía y ciencia que se acentúa en estos años: “no poseemos más que un solo lenguaje, que es el lenguaje corriente. No es preciso inventar un nuevo idioma o construir una [notación] simbólica, puesto que el lenguaje corriente *es ya el* lenguaje, a reserva de liberarlo de las confusiones que lleva adherido”.¹⁰ Un año después, en 1930, llegará a decir:

Con Moore siempre discutía esta cuestión: ¿sólo el análisis lógico puede aclarar qué denotamos con las proposiciones del lenguaje corriente? Moore asentía. ¿Entonces la gente no sabe qué intenta expresar cuando dice: ‘hoy está más claro que ayer’? ¿Sólo podemos confiar en el análisis lógico? ¡Qué idea más rara! (...) Naturalmente, debo entender la proposición, sin tener necesidad de conocer su análisis.¹¹

La sugerencia que se desprende de la cita es que la filosofía no sólo no elabora teorías, ya que no descubre nuevos hechos ni hace predicciones, sino que tampoco ofrece un análisis de la estructura última del lenguaje ordinario. Lo que la filosofía puede ofrecer es una serie de dispositivos que

permiten detectar las confusiones lingüísticas y perplejidades filosóficas que nos provocan ciertos usos del lenguaje. En este sentido, frente a una cuestión o problema filosófico la estrategia propuesta es la del *retorno* al lenguaje ordinario a fin de comprender cómo se llegó a cierta confusión filosófica:

La tendencia a empezar a investigar una proposición en el punto donde su aplicación es completamente confusa e incierta (la ley de la identidad es un buen ejemplo), en vez de dejar, por el momento, estos casos a un lado y acercarse a la proposición en el punto en que podemos utilizar nuestro sentido común para hablar de ella —esta tendencia es típica de los métodos inútiles que la mayoría de la gente usa al hacer filosofía.¹²

La apelación al lenguaje ordinario o, de manera más general, el retorno al sentido común, es un tópico que Wittgenstein plantea desde diversos ángulos. En el *Cuaderno azul* se detiene varias veces en la relación entre filosofía y sentido común para aclarar en primer lugar que esta vuelta o retorno no debe interpretarse como una respuesta a los problemas filosóficos; más bien “la vuelta al sentido común permite rastrear el origen del desvío de la pregunta filosófica en la medida en que nos percatamos de cómo actuamos”.¹³ En segundo lugar, tampoco implica que deba ser defendido de los ataques de los filósofos, porque el sentido común no necesita ser explicado, sólo podemos tratar “los ataques de los filósofos resolviendo sus enredos, es decir, curándolos de la tentación de atacar el sentido común; pero no reafirmando los puntos de vista del sentido común”.¹⁴ Y esto se debe a que el hombre que filosofa no es alguien que “haya perdido el sentido, una persona que no vea lo que todo el mundo ve”. En tercer lugar, a diferencia del científico que toma distancia del sentido común a partir de los descubrimientos que realiza, la filosofía retorna para “investigar el *origen* de su enredo”.

Este origen puede tener, a su vez, dos fuentes, como quedan asentadas en el marco de discusiones del *Cuaderno azul*: la insatisfacción de nuestra curiosidad “sobre determinados hechos o cuando no podemos encontrar

una ley de la naturaleza que se adapte a toda nuestra experiencia”; o cuando el lenguaje ordinario, por sus modos de funcionamiento, “mantiene nuestra mente rígidamente en una posición, por así decirlo, y en esta posición la mente se siente a veces entumecida, deseando adoptar otras posiciones”.¹⁵ Esta metáfora ilumina otro aspecto crítico con respecto a la ciencia, la diferenciación que se traza no sólo refiere al tipo de explicaciones que no se está autorizado a ofrecer, sino que se diferencia porque no entra en colisión con el sentido común ya que la filosofía no tiene la pretensión de corregirlo. Wittgenstein escribió en *Big Typescript*: “aprender filosofía es, de hecho, recordar. Recordamos que usábamos de ese modo las palabras (...) Es posible no darse cuenta de algo, porque se lo tiene siempre ante los ojos”.¹⁶ Ahora bien, este retorno al lenguaje ordinario, que en este sentido lo deja intacto —porque no busca reformar, ni dar usos alternativos, ni mejorar determinados usos del lenguaje— no implica la elaboración de un registro detallado de nuestras formas de expresión a modo de una compilación taxonómica de trivialidades que podrían servir de manual de usos “correctos”;¹⁷ por el contrario, el método propuesto exige ejercitarse en la creación de ejemplos, de nuevas metáforas y juegos de lenguaje que permitan disolver aquello que genera la perplejidad.

Moore admite que Wittgenstein no desarrolló en extenso en qué radicaba su propuesta filosófica pero llegó a decir que “el «nuevo tema» consistía en «algo así como poner en orden nuestras nociones relativas a lo que se puede decir sobre el mundo»”¹⁸ y lo comparó con la reubicación de ciertos objetos en una habitación hasta que queda ordenada, señalando a su vez que este orden tampoco es definitivo. Insistió en que no se trata de enseñar nuevos hechos sino recordar “cosas que ya conocemos todos” y que nuestra inconformidad intelectual sólo se puede eliminar con una “sinopsis de trivialidades”. Moore conecta la idea de “sinopsis de trivialidades” con las exploraciones que Wittgenstein realiza sobre estética,¹⁹ las cuales emprende con algunas recomendaciones metodológicas.

Como primera recomendación se propone, como plasma Moore en sus apuntes, el estudio de la palabra ‘bello’ a partir de las siguientes

consideraciones: en primer lugar, observar cómo funciona en una controversia o investigación estética real; en segundo lugar, descartar una aproximación psicológica de la cuestión. Con respecto a la primera recomendación se comenzará con la revisión de los casos en los que se utiliza la palabra 'bello' a través de ejemplos concretos. Como veremos en detalle en la próxima sección, el objetivo de esta operación es exponer la diversidad de modos en los que se emplea un término a fin de rechazar la tendencia a suponer que existe algo común que compartirían todos los casos. En este sentido, la recomendación apunta a rechazar las explicaciones generales que, bajo un único término, agrupan una diversidad de casos diferentes que adquieren sentido al ser ubicados en sus propios contextos.

En cuanto a la segunda recomendación metodológica, Wittgenstein advierte que en las reflexiones estéticas, a diferencia de las explicaciones científicas, no se ofrecen explicaciones causales por lo que no tratan sobre cuestiones psicológicas, en un sentido empírico, sino más bien lo que se intenta ofrecer son razones, al modo de “dirigir la atención sobre algo. Se intentan aclarar las circunstancias como en un proceso judicial”.²⁰ Wittgenstein insiste en la distinción entre causa y razón, entendiendo que la segunda se asemeja a “descripciones suplementarias”. De esta manera, si se espera que alguien aprecie la música de Brahms, lo que se intenta es que escuche “una gran cantidad de obras para que vea cuál era su pretensión, dirigimos la [atención] hacia algo, ponemos las cosas unas al lado de las otras”.²¹ La diferencia que busca establecer entre causa y razón ilumina la estrategia de diferenciación entre la explicación (científica) y la descripción (filosófica). Aquello que provoca la “perplejidad estética” no se disipa con una exposición de las causas: si al escuchar una melodía digo que algo no suena bien en el pasaje del contrabajo, a lo que aspiramos es “aproximarnos a un ideal (...) señalaríamos otro tono en el que el contrabajo «resultaría perfecto»”.²²

Este ideal, esta descripción suplementaria o representación alternativa, funciona como un modelo, y para Janik²³ y Marrades²⁴ la idea de mo-

delo es una de las claves que permite comprender el método propuesto por Wittgenstein y la relación de la filosofía con la ciencia. El uso que hace Wittgenstein de la noción de modelo proviene de su lectura de un físico, lo cual indica que la distinción entre ciencia y filosofía no impide que algunas reflexiones científicas reciban un tratamiento filosófico o puedan iluminar un aspecto de los problemas a tratar. Wittgenstein retoma y hace suyas algunas de las afirmaciones realizadas por H. Hertz en los *Principios de la mecánica*, en especial las referidas a la imposibilidad de dar con una explicación última para algunos de los términos teóricos. Desde la óptica de Hertz, preguntas referidas a “la naturaleza última” de los términos teóricos, como por ejemplo el término ‘fuerza’, no pueden ser contestadas a través del descubrimiento de nuevas conexiones sino que, a partir de la remoción de las contradicciones, se disipan, disuelven, las preguntas ilegítimas de nuestra investigación: “los defectos existentes son únicamente defectos en la forma; y que toda la falta de certeza y de distinción se puede evitar a través de una disposición adecuada de definiciones y notaciones, y por el debido cuidado en los modos de expresión”.²⁵ Janik sostiene que a partir de las reflexiones sobre la filosofía de la ciencia de Hertz, Wittgenstein desarrolló la idea de “mostrar más que decir”²⁶ a la hora de afrontar problemas filosóficos,²⁷ que no sólo es central para entender el tipo de propuesta filosófica contenida en el *Tractatus* sino que ayuda a esclarecer aspectos metodológicos de los escritos posteriores. En el *Cuaderno azul* indica:

al hacer una pregunta ligeramente desorientadora, la pregunta “¿qué es...?”, solamente estamos expresando esta perplejidad. Esta pregunta es una manifestación de falta de claridad, de desagrado mental, y es comparable a la pregunta “¿por qué?” tal como suelen hacerlas los niños. También ésta es una expresión de desagrado mental y no demanda necesariamente ni una causa ni una razón (Hertz, *Principios de la mecánica*).²⁸

Siguiendo estas referencias, Marrades comenta que bajo la influencia de Hertz, Wittgenstein interpreta en el *Tractatus* que “la filosofía no tiene sentido como una teoría, puede tener utilidad como una técnica, es

decir, como un práctica de construcción de figuras y modelos que sirvan para esclarecer la estructura del lenguaje”.²⁹

La idea de modelo, en tanto modo de ver o mostrar las cosas, aparece, en el interludio que nos ocupa, vinculada a las reflexiones sobre arte: aquello que el arte otorga es una perspectiva desde la cual se presenta “lo individual de tal manera que nos parece una obra de arte” pero “hay otra manera de apresar el mundo *sub specie aeterni*. Creo que es el camino del pensamiento”.³⁰ Más adelante, en 1931, indica, al hablar de su lectura de *La Decadencia de Occidente* de Spengler (1918), que “debe dársenos el objeto de comparación, el objeto del que se ha tomado esta manera de ver las cosas a fin de no entrar en absurdos en la discusión” de no ser así “se confunde modelo y objeto, se concede dogmáticamente al objeto lo que debe caracterizar al modelo”. El modelo es válido “porque determina la forma de la observación y no porque todo lo que sea válido de él pueda atribuirse a todos los objetos de la observación”.³¹ En este sentido, el modelo adoptado no puede determinar de manera definitiva el modo de ordenación de los objetos. El *Cuaderno azul* contiene una referencia a esta idea —la metáfora de la biblioteca— en la que resuena la ya utilizada de “poner en orden la habitación” que registró Moore en sus lecciones:

Imaginemos que tenemos que colocar los libros de una biblioteca. Cuando comenzamos, los libros están todos revueltos en el suelo. Habría muchas formas de clasificarlos y colocarlos en su sitio (...) en filosofía, la dificultad estriba en no decir más de lo que sabemos. Por ejemplo, ver que cuando hemos colocado dos libros juntos en su orden adecuado, no por ello los hemos colocado en sus lugares definitivos.³²

Ahora bien, en esta etapa de transición la idea de modelo no debe entenderse como un corsé conceptual que ordena de manera definitiva ni que revela la estructura última del lenguaje, más bien funciona como un conjunto de figuras móviles que permite ordenamientos y clarificaciones de perplejidades filosóficas específicas. Es decir, no hay un único modelo que disuelva de manera global los problemas filosóficos. La idea de *modelizar* siempre debe entenderse en relación con “ver un nuevo aspecto”

de la cuestión disolviendo lo que nos genera preocupación, y también con el enfoque dinámico y plural sobre el lenguaje emergente en estos escritos. Los usos ordinarios no siguen un “patrón de exactitud” excepto en muy pocos casos: “¿Por qué en filosofía comparamos, pues, constantemente nuestro uso de las palabras con uno que siga reglas exactas? La respuesta es que las confusiones que tratamos de eliminar surgen siempre precisamente de esta actitud hacia el lenguaje”.³³

De tal modo, las reflexiones sobre modelos, no en tanto principios fijos bajo los cuales se subsumen los objetos observados o comparados, sino como un conjunto diversificado de recursos que permiten iluminar distintos aspectos a través de la creación de descripciones suplementarias —que recurren a ejemplos, metáforas, etc.—, acentúan la apelación a los usos de la imaginación como inherente a la nueva metodología que intenta ponerse en práctica. Los ejemplos exóticos, casos absurdos, como así también la creación de metáforas y símiles, permiten clarificar aquello que genera perplejidad filosófica y previenen contra la tendencia al dogmatismo cuya pretensión es ordenar de manera definitiva y unívoca.

1.2 La orientación práctica

Como hemos indicado, una de las características de la figura del dogmático es su tendencia a la generalidad. En el *Cuaderno azul* Wittgenstein refiere al ansia de generalidad como el resultado de cierto número de tendencias conectadas con algunas confusiones filosóficas: (1) la propensión a abarcar lo diferente en lo común, a buscar lo común; (2) la inclinación a ciertas ideas sobre el significado (el significado de una palabra es una imagen, o un estado mental) que nos confunden sobre cómo es el funcionamiento del lenguaje; (3) la disposición a tomar por modelo al método de la ciencia.³⁴ Una de las dificultades con este tipo de generalidad es que se vuelve reductiva al eliminar la pluralidad y diversidad, y se manifiesta en la actitud “despectiva hacia el caso particular” y abandono

de lo concreto.³⁵ Wittgenstein, por el contrario, busca darle un lugar destacado a la excepción, no tanto para establecer casos que sirvan de contraejemplos a la teoría que se analiza, sino más bien para desanimar la tentación a dogmatizar. De este modo, la estrategia no es sustituir una teoría por otra sino que, al estudiar los usos efectivos del lenguaje natural, se pone en discusión el alcance de las concepciones tradicionales del significado que pretenden dar explicaciones sistemáticas sobre el funcionamiento de todo lenguaje posible, y se opta por proponer un conjunto de observaciones que atiende a los elementos contextuales de los usos cotidianos.

De tal modo, la filosofía requiere, del que pretende adquirirla, un ejercicio inventivo porque inclusive en aquellos casos que exigen recordar lo obvio y cotidiano se realiza un proceso creativo. Cuando más adelante en el *Cuaderno azul* Wittgenstein reflexiona sobre estas ideas, asegura:

Cuando elaboramos “lenguajes ideales”, no es para que reemplacen a nuestro lenguaje ordinario, sino precisamente para eliminar alguna dificultad causada en la mente de alguien al pensar que ha comprendido el uso exacto de una palabra común. Esta es también la razón por la que nuestro método no consiste simplemente en enumerar los usos actuales de las palabras, sino más bien en inventar otros nuevos de modo deliberado, algunos de ellos a causa de su apariencia absurda.³⁶

La noción de “lenguajes ideales” que aparece en este pequeño párrafo refiere a lo que en la sección anterior llamamos modelos o descripciones suplementarias, que no tienen una forma única sino que despliegan una amplia gama de recursos. Wittgenstein piensa que una de las manifestaciones del ansia de generalidad es el intento de postulación de “leyes” que rijan el uso de las palabras. Al intentar dar cuenta de estas presuntas leyes, el filósofo descubre que existen casos que producen resultados paradójicos; el error consiste en pensar que aquello que “eliminará la dificultad es una definición (del mismo modo que en ciertos estados de indigestión sentimos una especie de hambre que no se quita comiendo)”. Pero luego experimentamos inquietud al descubrir que esta definición

no es satisfactoria y “sentimos la tentación de pensar que tenemos que reemplazarla por una diferente, por la correcta”.³⁷ Al ejercitar la creatividad, que permite mostrar la multiplicidad de usos posibles, la filosofía opera sobre la tentación de definir, generalizar y explicar de manera definitiva las reglas que rigen los usos del lenguaje, y muestra cuáles de las expresiones son un *sinsentido*.

En este esquema, la distinción entre lo que se denomina ‘sentido’ y lo que se denomina ‘sinsentido’ tampoco puede resultar nítida y definible, por lo que debe tratarse caso por caso. No obstante, Wittgenstein advierte que “a causa de cierta semejanza con las oraciones que tienen sentido (...) el sinsentido siempre surge de formar símbolos análogos a ciertos usos, cuando no tienen ningún uso”.³⁸ Uno de los ejemplos recurrentes de los que se sirve Wittgenstein para iluminar este punto es el uso de la palabra ‘sé’: “sé cómo me llamo”, “sé dónde vivo” y “sé que tengo un dolor de muelas”. El lenguaje permite el último uso pero como Wittgenstein muestra carece de sentido, como analizaremos en lo que sigue.

Por lo ya expuesto, podemos ilustrar algunos de los modos en los que Wittgenstein aplicó su nueva metodología inventiva: (a) el recurso a la apelación de ejemplos sencillos; (b) el establecimiento de metáforas; (c) la técnica de idear juegos de lenguaje.

(a) Frente a falsas analogías podemos recurrir a ejemplos sencillos y conocidos con el fin de iluminar los diversos sentidos gramaticales que el uso de un concepto puede tener. Así se examinan los casos en los que se utiliza la palabra ‘bello’: la *catedral* es bella; tiene unos *ojos* bellos; la *silla*, la *flor*, las *tapas del libro* son bellas, etc. La búsqueda de ejemplos diferentes y simples se utiliza para exponer la diversidad de modos en lo que se emplea este término a fin de rechazar la tendencia a suponer existe algo común que compartirían todos los casos. Otra manera de tratar este aspecto es a través de un término en apariencia semejante al que se examina, en este caso la palabra ‘juego’. Por medio de la ejemplificación de los usos de este término puede mostrarse que no hay nada común entre todas las diversas actividades que denominamos ‘juego’ (o entre todo lo

que juzgamos bello) y la razón por la que utilizamos este término para designar acciones tan diferentes es sólo “una transición gradual” de un uso a otro, si bien puede no haber nada en común entre los dos extremos de la serie”.³⁹ En este sentido, la recomendación apunta a rechazar las explicaciones generales y que, bajo un único término, agrupan una diversidad de casos diferentes que adquieren sentido al ser ubicados en sus propios contextos. La idea de transición gradual indica, a su vez, que no hay límites precisos entre los conceptos que puedan ser delimitados de manera exacta “y no porque no conozcamos su verdadera definición, sino porque no hay “definición” verdadera de ellos. Suponer que *tiene que* haberla, sería como suponer que siempre que los niños juegan con una pelota juegan según reglas estrictas”.⁴⁰ Se deja entrever que no puede ser determinada una propiedad común, o esencial, que compartan todas las actividades que caen bajo ese término; no puede establecerse una lista acabada de condiciones necesarias y suficientes que deberían cumplir todos los ejemplos para que puedan ser denominados de esa forma. Los parecidos entre las palabras ‘juego’ y ‘bello’ ayudan a iluminar la diversidad de sentidos que abarca lo bello ya que “la tranquilidad peculiar –que se produce cuando junto a un caso que considerábamos único podemos situar otros casos similares– nos sale al paso (...) cuando mostramos que una palabra no tiene un solo significado (ni sólo dos), sino que se utiliza con cinco o seis diferentes significados”.⁴¹ De este modo, la tarea es recordar usos cotidianos: “el trabajo del filósofo consiste en concatenar recuerdos para una finalidad determinada”.⁴²

Una estrategia alternativa es señalar absurdos para mostrar el sinsentido que los sustenta. En el ejemplo de “sé que tengo un dolor de muelas” Wittgenstein expone la paradoja a través de la negación preguntando qué puede significar decir “no sé que tengo un dolor de muelas”. Lo que esta negación muestra es que no es posible determinar en qué consistiría un error en un caso como éste, por lo tanto no tiene sentido la auto-adscripción de conocimiento para este tipo de ejemplos. De esta manera la apelación a ejemplos puede lograr su efecto por la vía del

absurdo (del humor y la ironía); o por vía de la sencillez al mostrar el desvío de los usos del lenguaje cotidianos al complejizarse; o por vía de la novedad (invención de casos).

(b) Con referencia a las metáforas marcó en el año 1931, en *Observaciones diversas. Cultura y Valor*, una importante distinción entre las metáforas refrescantes y las falsas analogías. Para Wittgenstein las confusiones filosóficas pueden, en parte, entenderse como una cuestión de temperamentos que nos inclinan a preferir ciertas metáforas y no permiten cambiarlas por otras cuando estas últimas dejan de ser claras.⁴³ Las metáforas se tornan caducas cuando, por una tendencia del lenguaje a operar analógicamente, éste iguala usos diferentes,⁴⁴ las vuelve falsas analogías en la medida en que clausura o reduce lo diverso. Al reflexionar sobre su propia propuesta, indicaba que lo único que descubría era “nuevas metáforas” que le permitían la actividad de aclarar.⁴⁵ Como hemos visto, Wittgenstein recurre a una variada batería de metáforas al reflexionar sobre su propio método filosófico, la habitación ordenada, la de los libros de la biblioteca; también utiliza, para señalar las dificultades recurrentes en el tipo de investigación que propone, la de un cierre de contrato

cuyas últimas cláusulas han sido impresas en palabras fácilmente mal interpretables. Pero, por el contrario, los comentarios a estas cláusulas aclaran todo de modo inequívoco. Una de estas personas tiene mala memoria, olvida continuamente los comentarios, malinterpreta las cláusulas del contrato y se mete, por ello, en continuas dificultades. La otra tiene que recordar con insistencia los comentarios al contrato y allanar las dificultades.⁴⁶

Asimismo, recurre a una metáfora para indicar el efecto de una falsa analogía: “es como cuando una cosa nos parece un hombre desde la lejanía, ya que no podemos percibir nada definido, y sin embargo, en la cercanía vemos que se trata de un tocón de árbol”.⁴⁷ Las metáforas refrescan al dislocar a través de comparaciones absurdas o poco comunes lo que se suponía eran similitudes.

(c) La invención de juegos de lenguaje pretende discutir la concepción que concibe al lenguaje de manera uniforme y fija, sustituyéndola por una

visión dinámica y plural. A diferencia de los otros recursos lingüísticos –los ejemplos y las metáforas– se crean específicamente como una estrategia para discutir las teorías tradicionales del significado a través de la creación de escenarios hipotéticos, que investigan la diversidad de los usos del lenguaje. Posee, sin embargo, un efecto similar al de la creación de ejemplos, el de poner a prueba hasta dónde es posible hacer llegar la analogía entre usos: “trataremos también de construir nuevas notaciones para romper el maleficio de aquellas a las que estamos acostumbrados”.⁴⁸ En el *Cuaderno azul* describe estos escenarios hipotéticos como casos sencillos o primitivos que se diferencian de los modos más complejos y altamente complicados de los usos del lenguaje ordinario. Agrega que son formas del lenguaje con las que un niño comienza a hacer uso de las palabras, por ejemplo al enseñarle la palabra ‘rojo’: se señala un trozo de papel y se indica que a ese color lo llamamos rojo. Luego se ordena al niño que pinte una mancha *roja* y luego se pregunta por qué pintó de ese color. Lo que el niño ofrecerá son razones ya que señalará el camino que lo condujo a la realización de la acción.⁴⁹ De este modo, el procedimiento que pone en marcha la creación de estos casos sencillos permite que desaparezca “la niebla mental que parece envolver nuestro uso ordinario del lenguaje. Vemos actividades, reacciones, que son nítidas y transparentes (...) Vemos que podemos construir las formas complicadas partiendo de las primitivas mediante la adición gradual de formas nuevas”.⁵⁰

El ejercicio creativo de recurrir a ejemplos, metáforas y juegos de lenguaje, desarrolla a su vez la capacidad de (d) contextualizar; la de (e) reformular preguntas; y la de (f) oponer a través de la presentación de antítesis.

(d) La contextualización está en sintonía con la importancia creciente que adquiere el estudio de los usos diversos del lenguaje afín a la idea de que “entiendo una proposición cuando la *empleo*. El entender no es un proceso especial, sino el operar con la proposición”.⁵¹ Y con el diagnóstico que realiza del origen de las confusiones filosóficas: “quien tenga debilidad [cuestión de temperamento] por el idealismo o el solipsismo, se habrá sentido inclinado a decir “la única realidad es el momento pre-

sente” o “la única realidad es *mi* experiencia presente””.⁵² Estos enunciados son importantes porque bien analizados pueden mostrar diferencias gramaticales. En primer lugar no son cuestiones de hecho, “de ahí que el doctor Johnson no refute a Berkeley dando patadas a una piedra”. Si bien estas dos tendencias filosóficas están desencaminadas, contienen un valor por lo que se expresa a través de ellas: el intento de separar los enunciados de nuestro lenguaje, de “expresar con el uso del lenguaje lo que debería estar incorporado en la gramática”.⁵³

Una de las formas de contextualizar es a través de las nuevas combinaciones de significados ya conocidos. El enunciado ‘yo siento en mi mano que el agua está a tres pies bajo tierra’, dicho por un adivino, contiene dos usos conocidos: sabemos lo que significa ‘tres pies bajo tierra’ y lo que significa ‘yo siento en mi mano’. Pero Wittgenstein indica que en el ejemplo el adivino “combina palabras bien conocidas, pero las combina de un modo que no comprendemos todavía. La gramática de esta expresión tiene que sernos explicada todavía”.⁵⁴ Para ello lo que debemos preguntar es “¿cómo aprendió usted el significado de la expresión ‘tres pies?’”.

(e) La estrategia con respecto a las preguntas filosóficas es señalar cuándo pueden ser rotuladas como sinsentidos a través de reformulaciones. Uno de los ejemplos de esta variante inaugura el *Cuaderno azul*: “¿Qué es el significado de una palabra?”. La estrategia no es responder al interrogante sino presentar una nueva pregunta que indique los supuestos detrás de esa formulación. De esta manera, al elaborar otras preguntas como ¿qué es una explicación del significado de una palabra?, o ¿a qué se parece la explicación de una palabra?, se nos revela una idea subyacente: el teórico que planteaba la pregunta original suponía que todas las palabras funcionan de manera análoga a los nombres o sustantivos, por lo que busca una cosa que les corresponda.⁵⁵ La forma en la que esta reformulación nos ayuda es similar al tratamiento que recibe la pregunta ¿qué es la longitud? a partir de la pregunta ¿cómo medimos la longitud? La ventaja en las reformulaciones es que nos previenen de la tentación de buscar *objetos* que podrían ser “el significado”.

Lo que esta variante muestra es que el modo en el que la pregunta queda formulada refleja el grado de confusión filosófica, decir “¿cuál es el objeto de un pensamiento?” (...) pone de manifiesto (...) que suena casi como una pregunta de física; como si preguntase: “¿cuáles son los constituyentes últimos de la materia?””.⁵⁶ El diagnóstico de lo que va mal con este tipo de preguntas es que bajo el aspecto de una pregunta científica se encubre la “falta de claridad respecto a la gramática de las palabras”.⁵⁷ Esta confusión no sólo oculta los modos diversos en los que las palabras pueden ser utilizadas sino que existen preguntas que al ser presentadas bajo el aspecto de los interrogantes científicos parecen preguntas empíricas. Sin embargo, si el filósofo pregunta “¿qué es sustancia?”, no realiza una pregunta empírica sino una pregunta por la regla general que rige el uso de la palabra ‘sustancia’, Wittgenstein agrega: “la pregunta «¿qué es?...» no se refiere a un caso especial —práctico—, sino que preguntamos desde nuestro escritorio”.⁵⁸ Vale decir, con este tipo de formulaciones no preguntamos por casos particulares y empíricos.

Otro ejemplo de pregunta descaminada es “¿cómo puede pensarse lo que no sucede?”. Para Wittgenstein la dificultad con esta pregunta no refiere a algo como “nuestra incapacidad de imaginar cómo se piensa una cosa” en el sentido en que podemos tener dificultades para “recordar exactamente lo que sucedió cuando pensamos algo, una dificultad de introspección o algo por el estilo” sino en que “observamos los hechos a través (...) de una forma de expresión desorientadora”.⁵⁹ Estas formas hacen, entre otras cuestiones, que pasemos por alto las diferencias entre los diversos significados de la palabra ‘existir’.

(f) La dificultad que intenta señalar Wittgenstein al hablar de “falta de antítesis” es que tratamos con una variante de la descontextualización propia del dogmático. El problema surge porque utiliza imágenes que no pueden confrontarse con nada. Cuando el filósofo tradicional trata la cuestión de la experiencia sensorial y formula el problema de “la *vaguedad general*” de este tipo de experiencia, utiliza de modo equivocado las palabras ‘flujo’ y ‘vaguedad’, a saber, sin posibilidad de contraste,

ya que “en su uso correcto y ordinario vaguedad se opone a claridad, flujo a estabilidad, inexactitud a exactitud y *problema a solución*”. Y agrega que “la misma palabra ‘problema’ se aplica mal cuando se usa para nuestras dificultades filosóficas. Estas dificultades, en la medida en que se las toma como problemas, son el suplicio de Tántalo y parecen insolubles”.⁶⁰ La falta de antítesis, la tendencia a descontextualizar, revela la pretensión del dogmático de embestir los límites que rigen la aplicabilidad de nuestros conceptos.

Por lo expuesto resulta claro que la labor filosófica no es una actividad de conservación sino de innovación y que la habilidad crítica exige un proceso creativo, de producción de casos variantes. Una de las cuestiones que suscita la nueva metodología es cómo distinguir aquellos dispositivos analíticos “refrescantes” de aquellos que resultan caducos y poco fértiles. En lo que sigue y a modo de cierre analizaremos un aspecto de esta cuestión.

2. La imaginación dialógica: entre la falta de imaginación y los límites de la metáfora

En las notas apuntadas por Moore en el curso académico de 1932-33, Wittgenstein señaló que la destreza filosófica “no se podría adquirir simplemente oyendo conferencias: la discusión era esencial”.⁶¹ Con Waismann había afirmado que “si en filosofía se dieran tesis, jamás habría ocasión de discutir, pues serían de tal estructura que todo el mundo debería decir: sí, sí, eso es evidente (...) La controversia surge siempre porque uno se salta algunos pasos o no los expresa claramente, con lo que se da la impresión de que sólo se ha hecho una afirmación que está sujeta a disenso”.⁶² La idea de controversia sugiere dos cosas: por un lado, que la filosofía es una actividad que se adquiere a través de la discusión activa y creativa con otro, pero también que la finalidad de la misma no es “llegar a la verdad objetiva” sino llegar a ver un nuevo aspecto que disipa la perplejidad o confusión filosófica.⁶³ Una de las condiciones para

que la confusión se disuelva es que haya por parte de los que discuten un reconocimiento y aceptación de las nuevas descripciones ofrecidas. En relación con estas ideas, indica la cercanía con el modo de proceder del psicoanálisis que “no permite descubrir la *causa*, sino solamente la *razón*, por ejemplo, de la risa (...) el psicoanálisis tiene éxito sólo si el paciente está de acuerdo con la explicación ofrecida por el analista”.⁶⁴ Así también en *Big Typescript* Wittgenstein insiste en esta analogía: “no podemos, sin embargo, convencer a otro de un error a no ser que él (...) reconozca (realmente) esta expresión como la expresión correcta de su sentimiento. Es decir, sólo si él la reconoce como tal, es la expresión correcta (Psicoanálisis)”.⁶⁵

Otra de las condiciones para disipar la perplejidad filosófica es que se establezca un diálogo en el que se discutan diferentes puntos de vista, esto es, se exige reconocer otras perspectivas diferentes a la mía. El acento en el ejercicio de la imaginación también parece dirigirse a reforzar este aspecto de reconocimiento de lo diferente. En el tratamiento que Wittgenstein realiza de las opiniones de Frazer recogidas en su *Rama Dorada* cuestiona los modos en que éste evalúa los ritos mágicos y religiosos de las culturas primitivas: “¡Qué estrecha es la vida del espíritu para Frazer! ¡Qué incapacidad para comprender una vida que no sea la de un inglés de su tiempo!”.⁶⁶

¿En qué consiste la incapacidad de Frazer? En que apela a una noción de *evaluación* de las “visiones (*Anschauungen*) mágicas y religiosas”. Esta idea supone que se elaboran teorías (o explicaciones teóricas) que pueden ser determinadas como verdaderas o falsas al detectar los errores contenidos en ellas pero “no se trata de un error que se disipa con más experiencia (Hertz), de ahí que no tenga sentido hablar de errores en las costumbres religiosas”.⁶⁷ Wittgenstein remarca ya desde el comienzo de sus reflexiones que lo que estas visiones expresan son cuestiones completamente distintas y la tarea consiste más bien en distinguir las operaciones mágicas de aquellas que se sustentan en ideas (*Vorstellung*) falsas y simplistas de las cosas.⁶⁸ La explicación que intenta Frazer reduce

los fenómenos a sus propios términos, es decir, los reduce a los modos de un inglés de su tiempo. La recomendación de Wittgenstein es realizar una descripción, “conjuntar correctamente” lo que uno *sabe* y no añadir nada más: mostrar cómo actuamos.⁶⁹

Ahora bien, para lograr una descripción de este tipo debo ser capaz de imaginar modos de vida diferentes a los míos: “lo erradas que son las explicaciones de Frazer se ve –creo yo– si se considera que uno podría muy bien inventar costumbres primitivas”.⁷⁰ En este sentido la incapacidad de Frazer radica en su falta de imaginación para trazar “modos de vida” alternativos. La postura de Frazer representa la imposibilidad de una proyección empática, o lo que hemos denominado la imaginación *dialógica*. La ausencia de creatividad revela la falta de reconocimiento de la inclinación humana a lo ceremonial, la estrategia ensayada en la *Rama Dorada* impide ver que “cuando un fenómeno tal se pone en conexión con un instinto que yo mismo poseo se obtiene, sin más, la explicación deseada; es decir, la que resuelve la dificultad en cuestión. Y cualquier investigación adicional sobre la historia de mi instinto se moverá ya en otro plano”.⁷¹ La idea sugerida es que el tipo de tratamiento que pueden realizarse de estos fenómenos es a través de la indicación de algunas semejanzas, como por ejemplo entre un acto ritual de golpear la tierra o un árbol para disipar la cólera con un acto de castigo, para mostrar que las primeras no son errores sino la expresión de una acción instintiva (*Instinkt-Handlungen*) como la de castigar. El trazado de esta semejanza no supone hallar lo común entre estos eventos sino simplemente detectar “parecidos de familia” que, al igual que con la palabra ‘juego’, sólo describen la multiplicidad de actividades que pueden ser denominadas con este concepto.

Dado este esquema, puede interpretarse el ejercicio de la imaginación dialógica en términos de reconocimiento en tanto retorno al lenguaje ordinario –a lo concreto– ya que este retorno permite mostrar que en nuestro lenguaje “está depositada toda una mitología” que nos permite comprender los modos de vida primitivos.⁷² Wittgenstein agrega que

en estos casos nuestra perplejidad se ve disminuida “al encontrar otros festivos similares: el hecho de encontrarlos puede hacer que parezcan algo «natural», cosa que no conseguirá la exposición de las causas por las que surgió”.⁷³ El reconocimiento no implica desdibujar diferencias como sucede con las explicaciones ensayadas por Frazer que intentan explicar una serie de ritos a partir de la identificación de un único motivo. Es como intentar responder a la pregunta ¿por qué juegan los niños? diciendo: porque obtienen algo útil.⁷⁴ Al suponer que podemos detectar un motivo como “el” motivo, creemos que podemos dar con una causa. Por el contrario, puedo distinguir sus diferentes expresiones y motivos sólo sobre el trasfondo de una tendencia compartida.

El hincapié en lo común de ciertas reacciones primarias limita el alcance de las lecturas que interpretan a Wittgenstein como un relativista cultural. Lo compartido es una inclinación, una disposición a actuar de determinada forma, a asombrarnos frente a ciertos eventos, y dicha inclinación no puede ser explicada ni fundamentada. La falta de imaginación de Frazer se alimenta en la suposición de que la cultura inglesa conforma el único sistema fijo a partir del cual evaluar las costumbres de otros. La apuesta de Wittgenstein es señalar que es posible reconstruir los sentidos de una cultura “extraña” en tanto distinta, pero dicha reconstrucción o “traducción” no depende de un sistema de creencias universal que sirva de fondo para evaluarla, sino de la capacidad del investigador para hacer comprensible esas acciones o ritos en el marco de costumbres en las que emergen y en el conjunto más amplio de reacciones primitivas comparadas que permiten hacer comprensible la conducta del otro.

Las críticas a Frazer también se extienden a Freud y su tratamiento sobre la broma. La dificultad de los escritos de estos autores consiste en que intentan dar una explicación (científica, causal) que pretende unificar aquello que debe distinguirse y separar lo que debe entenderse como compartido, como una forma de actuar de los hombres. Sin embargo, en el caso de Freud, Wittgenstein rescata algunas de las metáforas que utiliza para reflexionar sobre ciertos fenómenos, por ejemplo, los sueños,

y apuntó: “es un símil excelente, por ejemplo, comparar un sueño con un acertijo. (Había dicho anteriormente que toda la Estética consiste en «dar un buen símil»”.⁷⁵ También rescata algunas de las hipótesis de Darwin y la idea de modelo de Hertz y Spengler como ejemplos de símiles potentes. Pero ¿qué los hace valiosos? Su valor reside en que permiten ver un nuevo aspecto de los fenómenos que se estudian, pero cuando intentan ser fijados como explicaciones últimas o tienen la pretensión de colocar los hechos en un único sistema estrecho o impiden hacer una “sinopsis” de esos hechos resultando caducos. Un símil (una metáfora) es bueno cuando nos permite una visión sinóptica.⁷⁶ Para lograr claridad sobre los problemas filosóficos es útil tomar conciencia de los detalles aparentemente carentes de importancia, de la situación concreta en la que nos inclinamos a hacer determinada afirmación dogmática. Así podemos sentir la tentación de decir: “solamente esto es realmente visto” cuando miramos fijamente a las cosas que nos rodean y que no cambian, mientras que podemos no sentir en modo alguno la tentación de decirlo cuando al caminar miramos a nuestro alrededor”.⁷⁷ Una visión de este tipo permite ordenar una serie de fenómenos sin reducir su complejidad y sólo en el ejercicio inventivo de dispositivos analíticos es posible dar cuenta de esta variedad.

El tener en cuenta algunos aspectos de la reflexión pirrónica que resaltan el modo de entender la filosofía como una habilidad inventiva para combatir el dogmatismo filosófico nos permitió destacar y subrayar los diferentes recursos concebidos por el Wittgenstein de transición en su búsqueda metodológica. De este modo, los usos de la imaginación exigidos por la nueva metodología evitan la rigidez del dogmático al generar movimientos creativos.

Notas

¹ Fogelin, R. J., *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

² *Ibid.*, p. 2.

³ La propuesta escéptica, como queda desarrollada en las *Hipotiposis Pirrónicas* de Sexto Empírico, se establece como una habilidad para contraponer argumentos equivalentes y opuestos. El logro de dicha equipolencia, y la posterior suspensión del juicio a la que conduce, permite operar sobre el dogmatismo que exhiben los filósofos. Sexto Empírico, *Hipotiposis Pirrónicas*, Madrid, Akal, 1996, libro I, líneas: 8, 10, 12, 31-34.

⁴ *Ibid.*, libro I, líneas: 36-186.

⁵ Las obras comprendidas son: sus diarios de la época –recogidos en *Movimientos del Pensar* y *Cultura y Valor*–; las conversaciones que sostuvo con Schlick y Waismann –publicadas como *Wittgenstein y el Círculo de Viena* (1929-1932)–; la *Conferencia de Ética* (1929); las notas de su lectura de Frazer –conocidas como las *Observaciones a la ‘Rama dorada’ de Frazer* (1930-31); los apuntes que G. E. Moore tomó de sus clases –editados como las *Conferencias de Wittgenstein de 1930-1933*–; las anotaciones recopiladas en *Big Typescript* (1932); y las clases dictadas a sus alumnos –que circularon como *El Cuaderno azul* (1934)–. No tendremos en cuenta en el marco de este trabajo las *Observaciones filosóficas* (1930) y la *Gramática Filosófica* (1931-34), si bien muchas de las opiniones contenidas en estas obras ya están presentes en *Big Typescript*. Nuestra selección atiende al conjunto de textos en donde se exploran con mayor detenimiento las herramientas metodológicas que nos interesa analizar. Este recorte bibliográfico no pretende negar que puedan existir otras exploraciones metodológicas por parte de Wittgenstein en este periodo.

⁶ Moore, G. E., “Conferencias de Wittgenstein de 1930-1933” en *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid, Orbis, 1984, [255-321], p. 260.

⁷ *Ibid.*, p. 320.

⁸ Esta idea no sólo está presente en el *Tractatus* sino que reaparece en los primeros escritos de esta época con renovado vigor. “En mi conferencia sobre ética, al final hablé en primera persona: creo que esto es algo muy especial, porque nada de esto se puede comprobar y yo solamente puedo presentarme como personalidad y hablar en primera persona. Para mí, la teoría carece de valor; la teoría no me da nada”, Waismann, F., *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 103-104.

⁹ Cf. Moore, G. E., “Conferencias”, *op. cit.*, p. 321 y Waismann, F., *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, *op. cit.*, pp. 160-162.

¹⁰ Waismann, F., *Ibid.*, p. 41.

¹¹ *Ibid.*, p. 115.

¹² Wittgenstein, L., *Big Typescript TS 213*, Cornwall, Blackwell Publishing, 2005, p. 203e (traducción nuestra).

¹³ Wittgenstein, L., *Los cuadernos*, *op. cit.*, p. 91.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 92. S. M. Engel, en *Wittgenstein's Doctrine of the Tyranny of Language. An historical examination of his Blue Book*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971, plantea, en una lectura que atiende al contexto histórico de producción de los escritos de Wittgenstein, que ya en el *Cuaderno azul* (y con más fuerza en las *Investigaciones*) habría dos "tradiciones literarias" en tensión: por un lado, una tendencia *lingüística*, que entiende que las confusiones filosóficas se deben al carácter opaco del lenguaje en cuanto tal y, por otro, una tendencia *clínica* o *terapéutica*, que concibe los enunciados metafísicos, las confusiones filosóficas, como resultado de una insatisfacción profunda con nuestras maneras de expresión. Esta distinción trazada también parece estar presente en textos redactados entre 1931 y 1932. En *Big Typescript*, sección 86, Wittgenstein reflexiona: "Como a menudo he dicho, la filosofía no me conduce a ninguna renuncia, puesto que no me impide decir esto o lo otro, sino que abandono una determinada combinación de palabras como sinsentido. En otro sentido, sin embargo, 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" (Wittgenstein, L. "Filosofía" [extracto de las secciones 86 al 93 de *Big Typescript*] en *Revista de Filosofía*. 3ª época, Vol. V, Núm. 7, Madrid, Editorial Complutense, 1992, [pp. 3-39], p. 7).

¹⁶ Wittgenstein, L., "Filosofía", *op. cit.*, p. 21.

¹⁷ Wittgenstein "sostenía que si bien el "nuevo tema" tenía mucho que decir sobre el lenguaje, sólo necesitaba tratar aquellos puntos sobre el lenguaje que han llevado, o es posible que lleven, a errores o perplejidades filosóficas concretas. Creo que pensaba ciertamente que hoy día algunos filósofos han ido por mal camino al tratar aspectos lingüísticos que no tienen tal alcance y cuya discusión, por tanto, según su opinión, no forma parte del oficio propio de un filósofo" (Moore, "Conferencias", *op. cit.*, p. 322). Todo parece indicar que se refiere a los filósofos del lenguaje ordinario de Oxford, en especial a J. L. Austin (1911-1960).

¹⁸ Moore, G. E., "Conferencias", *op. cit.*, p. 322.

¹⁹ *Ibid.*, p. 321.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibid.*, p. 313.

²² *Ibid.*, p. 312.

²³ Janik, A., “Wittgenstein, la ética y el silencio de las musas”, en *Wittgenstein: Arte y filosofía*, Marrades, J (ed.), Madrid, Plaza y Valdés, 2013, pp. 17-44.

²⁴ Marrades, J., “Wittgenstein constructor de modelos” en *Wittgenstein: Arte y filosofía*, *op. cit.*, pp. 119-153.

²⁵ Hertz, H., *Principios de la Mecánica*, citado en Cardona Suárez, C. A., “Wittgenstein y Hertz. A propósito de la elucidación”, en *Del espejo a las herramientas: ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, Flores, A.; Holguín, A.; Meléndez, R. (comp.), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2003, [pp. 69-96], p. 87.

²⁶ Cf. Janik, A., “Wittgenstein, la ética y el silencio de las musas”, *op. cit.*, p. 30.

²⁷ En especial los problemas éticos y estéticos: “el enfoque que se había mostrado fructífero en lógica lo aplicaría a sus problemas existenciales, a saber, “disolverse” por sí mismos gracias a una formulación alternativa” (Janik, A., “Wittgenstein, la ética y el silencio”, *op. cit.*, p. 30).

²⁸ Wittgenstein, L., *Los cuadernos*, *op. cit.*, pp. 54-55. También existe una mención similar en el *Big Typescript*: “En mi modo de hacer filosofía, su tarea toda estriba en expresarse de modo que determinadas inquietudes desaparezcan (Hertz)” (Wittgenstein, L., “Filosofía”, *op. cit.*, p. 23).

²⁹ Marrades, J., “Wittgenstein constructor de modelos”, *op. cit.*, p. 127.

³⁰ Wittgenstein, L. “Observaciones diversas. Cultura y Valor”, en *Obra completa*, Tomo II, Madrid, Gredos, 2010, [557-651], p. 566, §27.

³¹ *Ibid.*, p. 576, §73.

³² Wittgenstein, L., *Los cuadernos*, *op. cit.*, pp.75-76.

³³ *Ibid.*, p. 54.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 46.

³⁵ *Ibid.*, pp. 46-47.

³⁶ *Ibid.*, p. 57.

³⁷ *Ibid.*, p. 56.

³⁸ Waismann, F., *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, *op. cit.*, p. 275.

³⁹ Moore, G. E., “Conferencias”, *op. cit.*, p. 311.

⁴⁰ Wittgenstein, L., *Cuadernos*, p. 54. Otro tópico recurrente en los escritos de la época es el referido a la noción de ‘proposición’. De modo similar a las reflexiones en torno a la palabra ‘juego’ señaló, según apunta Moore, que: “no podría dar una definición general de ‘proposición’ —tal como ocurre con ‘juego’—, que sólo podía poner ejemplos y que cualquier dirección que señalase sería ‘arbitraria, en el sentido de que nadie habría decidido llamar o no ‘proposición’ a tal-y-cual’. Pero añadí que tenemos perfecto derecho a usar la palabra ‘juego’, en la medida en que no pretendemos haber trazado un esquema definido”, (Moore, G.E., “Conferencias”, p. 264).

⁴¹ *Ibid.*, p. 17.

⁴² Wittgenstein, L., “Filosofía”, *op. cit.*, p. 15. Unas líneas antes en el mismo texto se señala: “(La elección de nuestras palabras es tan importante, porque se trata de dar exactamente con la fisonomía de la cosa, porque sólo el pensamiento exactamente encauzado puede conducirnos por el camino correcto. El vagón debe ser colocado con toda exactitud en los rieles, para que pueda rodar correctamente)” (*Ibid.*, p. 9).

⁴³ Wittgenstein, L., “Observaciones diversas”, *op. cit.*, p. 582, §106.

⁴⁴ Cf., *Ibid.*, p. 584, §112.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 581, §101.

⁴⁶ Wittgenstein, L., “Filosofía”, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁸ Wittgenstein, L., *Los cuadernos*, *op. cit.*, p. 52.

⁴⁹ Cf., *Ibid.*, pp. 40-41.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁵¹ Waismann, F., *Wittgenstein y el círculo de Viena*, *op. cit.*, p. 148.

⁵² Moore, G.E., “Conferencias”, *op. cit.*, p. 310.

⁵³ *Ibid.*, p. 310.

⁵⁴ Wittgenstein, L., *Los cuadernos*, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁵ En de *Big Typescript* apunta: “mientras haya un verbo «ser» que parezca funcionar igual que «comer» o «beber»; mientras haya adjetivos como «idéntico», «verdadero», «falso», «posible»; mientras se hable acerca del fluir del tiempo y de la extensión del espacio, etc., tropezarán los hombres una y otra vez con las mismas enigmáticas dificultades y mirarán fijamente aquello que ninguna explicación parece poder disipar” (Wittgenstein, L., “Filosofía”, *op. cit.*, p. 27).

⁵⁶ Wittgenstein, L., *Los cuadernos*, *op. cit.*, p. 65.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁵⁸ Wittgenstein, L., “Filosofía”, *op. cit.*, p. 17.

⁵⁹ Wittgenstein, L., *Los cuadernos*, *op. cit.*, p. 60.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁶¹ Moore, G. E., “Conferencias”, *op. cit.*, p. 320.

⁶² Waismann, F., *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, *op. cit.*, pp. 161-2.

⁶³ En *Movimientos del pensar* anota el 8-2-1931: “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” (Wittgenstein, L., *Obra completa*, tomo II, Madrid: Gredos, 2010, p. 221). Tiempo después, el 6-5-1931: “en la vida, como en la filosofía, nos seducen aparentes analogías (con lo que otro hace o puede hacer). Y también aquí hay un solo medio contra esa seducción: hacer caso a las suaves voces que nos dicen que aquí las cosas no son como allí” (*Ibid.*, p. 233).

⁶⁴ Moore, G. E., “Conferencias”, *op. cit.*, p. 315.

⁶⁵ Wittgenstein, L., “Filosofía”, *op. cit.*, p. 11.

⁶⁶ Wittgenstein, L., *Obra completa, op. cit.*, p. 535.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 532.

⁶⁸ Cf., *Ibid.*, p. 535.

⁶⁹ En *Observaciones diversas. Cultura y Valor*, hacia 1930 indicó: §28 “cuando E. Renan [*Historie du peuple d’Israël*] habla del ‘*bon sens précoce*’ de las razas semitas (idea que he vislumbrado desde hace tiempo), se trata de lo no poético, de lo que va de inmediato hacia lo concreto. Aquello que caracteriza a mi filosofía. Las cosas están ahí de modo inmediato ante nuestros ojos, ningún velo las cubre” (Wittgenstein, L., *Observaciones diversas, op. cit.*, p. 567).

⁷⁰ Wittgenstein, L., *Obra completa, op. cit.*, p. 536.

⁷¹ *Ibid.*, p. 545.

⁷² Cf. Wittgenstein, L., *Obra completa, op. cit.*, p. 542.

⁷³ Moore, G. E., “Conferencias”, *op. cit.*, p. 314.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 314.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 315.

⁷⁶ Cf., *Idem.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 100.

Bibliografía

- ENGEL, Morris S., *Wittgenstein’s Doctrine of the Tyranny of Language. An historical examination of his Blue Book*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.
- FOGELIN, Robert J., *Pyrrhonian reflection on Knowledge and justification*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- HERTZ, Heinrich R., *Principios de la Mecánica*, citado en Cardona Suárez, C. A., “Wittgenstein y Hertz. A propósito de la elucidación”, en *Del espejo a las herramientas: ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, Flores, A.; Holguín, A.; Meléndez, R. (comp.), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2003, pp. 69-96.
- MARRADES, Julián, “Wittgenstein constructor de modelos” en *Wittgenstein: Arte y filosofía*, Marrades, J (ed.), Madrid, Plaza y Valdés, 2013, pp. 119-153.
- MOORE, George E., “Conferencias de Wittgenstein de 1930-1933” en *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid, Orbis, 1984, pp. 255-321.
- JANIK, Allan, “Wittgenstein, la ética y el silencio de las musas”, en *Wittgenstein: Arte y filosofía*, Marrades, J (ed.), Madrid, Plaza y Valdés, 2013, pp. 17-44.
- SEXTO Empírico, *Hipótiposis Pirrónicas*, Madrid, Akal, 1996.

WAISMANN, Friedrich, *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1976.

_____, “Filosofía” [extracto de las secciones 86 al 93 de *Big Typescript*] en *Revista de Filosofía*. 3º época, Vol. V, Núm. 7, Madrid, Editorial Complutense, 1992, pp. 3-39.

_____, *Big Typescript TS 213*, Cornwall, Blackwell Publishing, 2005.

_____, *Obra completa*, Tomo II, Madrid, Gredos, 2010.



Recepción: 27 de enero de 2015
Aceptación: 3 de febrero de 2015

*Miscelánea:
Traducción*

EL HUMANISMO COMO CRÍTICA: EL *HOMO NEGANS* DE ERICH FROMM Y EL AMOR CREADOR EN EL PSICOANÁLISIS HUMANISTA¹

Oliver Kozlarek

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

Resumen/*Abstract*

El artículo reconstruye algunas ideas centrales sobre las que Erich Fromm construye su Teoría crítica. Me interesa especialmente la manera en que Fromm orienta su Teoría crítica por un humanismo que él extrae de su discusión con Freud y sobre todo con Marx. Las estaciones a través de las cuales nos conduce el desdoblamiento de estas ideas nos lleva a reparar en la relación que, según Fromm, existe entre crítica, psicoanálisis y humanismo, los conceptos de “carácter social” así como de “inconsciente social” y el tema de la alienación que Fromm define en clave humanista como deshumanización. En la última parte, el artículo trata de establecer algunas correspondencias entre el pensamiento humanista de Fromm y el pensamiento del poeta y ensayista mexicano Octavio Paz.

Palabras clave: Erich Fromm, Octavio Paz, Humanismo, Teoría crítica, carácter social.

Humanism as Criticism: Erich Fromm's *homo negans* and Creative Love in Humanist Psychology

The article intends to reconstruct some of the central ideas that Erich Fromm applies in his version of Critical Theory. I am especially interested in the way in which Fromm orients his Critical Theory in a kind of humanism that he extracts from two of his major sources of inspiration: Freud and mainly Marx. The different topics that will be discussed are: the relationship between criticism, psychoanalysis and humanism, the concepts “social character” and “social unconscious”, and the topic of alienation that Fromm defines from a humanist perspective as dehumanization. The last part of the article tries to establish a dialogue between the humanism in Fromm’s work and the thought of Mexican poet and essayist Octavio Paz.

Keywords: Erich Fromm, Octavio Paz, humanism, critical theorie, social character.

Oliver Kozlarek

Es doctor en Filosofía por la Free University de Berlín y doctor en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana. Imparte cursos de filosofía política y social así como de teoría social en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en Morelia, México. Ha sido profesor invitado en instituciones como el Kulturwissenschaftliches Institut en Essen, en la New School for Social Research en Nueva York, y en la Universidad Stanford en California. Sus líneas de investigación son: teorías de modernidad y globalización, teoría crítica, globalización y humanismo, y pensamiento político y social latinoamericano. Ha escrito numerosas obras entre las cuales destacan: *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad* (2007); *Entre cosmopolitismo y “conciencia del mundo”* (2007); *Humanismo en la época de la globalización: Desafíos y horizontes* (2009) (con Jörn Rüsen); *Octavio Paz: Humanism and Critique* (2009); *Moderne als Weltbewusstsein. Ideen für eine humanistische Sozialtheorie in der globalen Moderne* (2011) y *Shaping a Humane World: Civilizations, Axial Times, Modernities, Humanisms* (2012) (con Jörn Rüsen y Ernst Wolff). *Multiple experiences of modernity* (2014) (libro colectivo).

Erich Fromm formó parte de la generación fundadora de aquel grupo de investigadores que hoy se conoce con el nombre de la “Escuela de Frankfurt”. Después de que un núcleo del grupo cercano a Max Horkheimer –al cual pertenecía también Fromm– emigró a Estados Unidos, escapando del nacionalsocialismo, Fromm fue una de las personas que pronto empezaron a alejarse del círculo de los alemanes. En 1934, en una carta dirigida a Friedrich Pollock, Horkheimer hizo la observación de que en su opinión Fromm quería llevarse bien con demasiada gente (*Cfr.* Wiggershaus 1997: 298). Este juicio se alimentaba sin duda de la percepción de que Fromm buscaba, y de hecho encontraba, contactos en EE.UU. fuera del “Instituto”. A mediados de 1930 Fromm formó parte de un grupo al que pertenecían, además de la psicoanalista Karen Horney, también procedente de Alemania, y el psicoanalista estadounidense Harry Stack Sullivan, los etnólogos Edward Sapir y Ruth Benedict (*Cfr. Ibid.*: 301-302). Fromm parecía haber logrado de la mejor manera, a diferencia de la mayoría de sus colegas de Frankfurt, integrarse en su país anfitrión.

Otro reproche que Horkheimer –además de Adorno– le hizo a Fromm fue respecto a su autocomprensión teórica. Les parecía, como Rolf Wiggershaus lo expresa en su historia de la “Escuela de Frankfurt”, que Fromm carecía de “la mirada hacia lo existente impregnada por el odio” (*Ibid.*: 298). Si buscáramos una expresión filosófica de esta actitud, tal vez la encontraríamos en la “dialéctica negativa” de Adorno. Pero si fuera cierto que detrás de esta postura filosófica estaba el sentimiento de “odio” –o dicho de manera más neutral: una actitud que se identifica con el rechazo por principio de las condiciones fácticas del mundo dado– podría afirmarse con razón que la posición de Fromm era radicalmente distinta. Él estaba unido al mundo y a las personas que lo habitan a través de una actitud dominada por la responsabilidad, la empatía y el amor: es decir, “cualidades afectivas” en las cuales Fromm suponía la verdade-

ra diferencia entre los seres humanos y las formas de vida no humanas (Fromm 1970: 92).

Sin embargo, sería un error confundir la actitud de Fromm con un conformismo ingenuo. Durante toda su vida, Fromm estuvo convencido de la necesidad de la crítica: tan sólo porque la crítica era un elemento muy importante de su concepción del ser humano. Éste no es únicamente *homo faber*, *homo sapiens* u *homo ludens* sino también *homo negans*, “el ser humano se distingue de todos los demás animales por su capacidad de decir ‘no’” (Fromm 1970: 73).

Fromm sabía también que la capacidad de decir “no”, por muy importante que sea, no basta para definir al hombre. Al ser humano que sólo sabe decir “no” le falta la capacidad de la esperanza, que tiene igual importancia. “Cuando hemos renunciado a toda *esperanza*, hemos atravesado las puertas del infierno –sepámoslo o no– y hemos dejado atrás nuestra propia humanidad” (*Ibid.*).

¿Hay aun en todo esto –podríamos preguntar ahora– siquiera una chispa de aquello que podemos llamar “teoría crítica”? ¿Acaso Horkheimer no tenía razón al suponer que Fromm había abandonado el rumbo de la “Teoría crítica” que él creó? Yo creo que no; por el contrario, en la obra de Fromm encuentro los inicios de una teoría crítica de la modernidad actual que de manera determinante busca poner nuevamente en primer plano la centralidad del ser humano como patrón normativo. De esta manera Fromm se orienta en los valores de la Ilustración. Estos adquirieron mucha importancia para los judíos de Europa occidental durante el siglo XIX y la así llamada “emancipación judía”. Con este término los historiadores se refieren a un proceso en el que se les permitía a los judíos disfrutar de los mismos derechos al igual que a los demás ciudadanos. Cabe mencionar que sobre todo en Alemania este proceso condujo a una situación en la cual las diferencias entre judíos y aquellos que no lo eran se empezaron a manifestar exclusivamente en la diferencia de prácticas religiosas. De acuerdo con Gertrud Koch y Hauke Brunkhorst (1990) se puede decir que sobre todo entre los integrantes

de lo que posteriormente se conocía bajo del nombre de la “Escuela de Frankfurt” esto provocó un compromiso muy fuerte con la Ilustración y los valores que ésta reflejaba.

A continuación quiero demostrar cómo la crítica de Fromm a la modernidad sigue ateniéndose impertérritamente al legado humanista e ilustrado. Ambas pretensiones las recoge sobre todo del psicoanálisis y de la teoría de Marx.

1. Humanismo y crítica

En 1931, Max Horkheimer escribió en su famoso discurso “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social” acerca de la filosofía social:

Como su fin último aplica la interpretación filosófica del destino del *hombre*, no en cuanto individuo, sino como miembro de una comunidad. Por lo tanto, ha de ocuparse sobre todo de fenómenos que pueden ser comprendidos solamente en el marco de la vida social del *hombre*: del Estado, derecho, economía, religión, dicho brevemente, de la totalidad de la cultura material y espiritual de la *humanidad* en general (Horkheimer 1988: 20; las cursivas son mías).

Es decir, lo que en primera instancia le importaba a Horkheimer era el ser humano. Sólo en segundo lugar se interesaba por “los individuos”, “la colectividad”, “el Estado”, “la economía” y “la religión”, o sea, todo aquello que una y otra vez está en el centro de las actuales investigaciones sociales. Al final Horkheimer vuelve a aclarar que todos estos fenómenos sólo importan porque son, pues, creaciones de la “humanidad”. Para comprender al ser humano es preciso fijarse en sus creaciones. Pero al mismo tiempo se trata de recordar –contra la autonomía de nuestro interés por las diferentes creaciones– que todas ellas no reencuentran su sentido unificador sino en el ser humano.

Si para Horkheimer la centralidad del ser humano todavía pudo haber sido natural, es evidente que después de la Segunda Guerra Mundial

el clima cambió casi por completo. Michel Foucault es tal vez uno de los pensadores que mejor lo comprendieron y asimilaron: “Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido” (Foucault 1985: 15). Él explica:

A todos aquellos que todavía quieren hablar del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que el hombre es en su esencia, aquellos que desean tomarlo como punto de partida en sus intentos por alcanzar la verdad, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmistificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica, es decir, en cierta forma, silenciosa (*Ibid.*: 332s.).

En uno de sus últimos textos del año 1984, Foucault declara finalmente que lo que le molestaba del humanismo era que éste en el fondo contradecía a la Ilustración como él la entendía. Foucault la comprendió, muy en el sentido de Kant, como “salida” permanente, es decir, como crítica permanente: “La crítica es, por así decirlo, la bitácora de la razón que se emancipó con la *Aufklärung*, y la *Aufklärung* es, a la inversa, la era de la crítica”² (Foucault 2005: 694). Pero Foucault quería distinguir al humanismo precisamente de este programa de la Ilustración *en cuanto* crítica:

El humanismo es totalmente otra cosa: es un tema, o más bien un conjunto de temas, que han reaparecido varias veces a través del tiempo en las sociedades europeas. Esos temas, siempre ligados a juicios de valor, evidentemente siempre han variado mucho, tanto en su contenido como en los valores que han sostenido (*Ibid.*: 700).

Pero ¿son la crítica y el humanismo en verdad tan incompatibles como pensaba Foucault? Preguntado de otra manera: ¿qué consecuencias tienen un pensamiento, un lenguaje, si se les elimina la referencia al ser humano? Esta pregunta ya fue planteada por Leo Löwenthal. Él citó a Norman E. Nelson:

Los sociólogos pueden no ser los monstruos que los literatos imaginan que son, pero bien pueden estar creando un monstruo que opacará la bomba de hidrógeno. Están construyendo una maquinaria impersonal para analizar a los seres humanos en partes estándar intercambiables, a fin de clasificarlos en prácticos casilleros y volver a armarlos conforme a la especificación (citado en: Lipset/Löwenthal, *Culture and Social Character*, 1961: 30).

En este contexto Löwenthal –quien, como es bien sabido, fue también cofundador de la “Escuela de Frankfurt”– abogó por una “crítica verdaderamente humanista” que se opusiera al “uso instrumentalista del lenguaje” así como, en términos generales, a un lenguaje instrumentalista que mimetiza a la lógica instrumental incluso *industrial* que impera sobre las realidades sociales, culturales y políticas (Löwenthal 1980b: 379). Cabe recordar que los diversos proyectos de crítica de la “primera generación” de la Escuela de Frankfurt convergieron justamente en la crítica de esta lógica industrial que no solamente permeaba a casi todos los aspectos de la vida moderna, sino que se veía reproducida a través de lo que podemos llamar en palabras de Max Horkheimer la “teoría tradicional” y a la cual él oponía una teoría crítica. Teoría crítica es, por lo tanto, siempre una especie de crítica del lenguaje de las teorías tradicionales.

También el sociólogo Friedrich Tenbruck –quien en la década de 1950 fue por un breve tiempo asistente de Max Horkheimer en el nuevamente inaugurado *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigación Social) en Frankfurt– reconoció que la “supresión del hombre” (Tenbruck 1984) en los lenguajes de las ciencias sociales guarda estrecha relación con la “visión del mundo de la sociología”, en la cual se afirma que “el ser humano, en lugar de actuar él mismo, no cumple sino roles sociales”. Y la eliminación del ser humano de los lenguajes de las ciencias sociales parecía significarle a Tenbruck principalmente la pérdida de su competencia crítica.

La pregunta vital tan difícil de concebir pero siempre central para el hombre, de cómo quiere ser o cómo tal vez debe ser, ha sido cancelada sin recambio en favor de la única pregunta: cómo se encuentra. Todos los contenidos culturales, mentales, éticos y espirituales son degradados a accesorios de la sociedad; cualquier colectividad humana ya no significaría más que su institución exterior; todas las formas de existencia históricas –imperios, pueblos, naciones, comunidades culturales– están siendo privadas de su particularidad para poder reducir las al nivel cero estándar de estructuras sociales; la sociedad misma es desnaturalizada para ser un constante proceso de diferenciación social, cuya promesa secreta de una mejora continua de las condiciones de existencia externas no es capaz de ocultar a largo plazo la vaciedad inútil de este proceso (*Ibid.*: 50).

La crítica –a saber, no sólo en forma negativa como crítica a las condiciones existentes sino en forma positiva como orientación por la imagen de un “mundo mejor”– es en mi opinión difícil de pensarla sin la pregunta que Tenbruck puso en el centro, de cómo quieren ser los seres humanos o, dicho de otra forma: sin una idea de qué significa realizar una vida humanamente digna. Ahora quiero demostrar que ésta fue también la pregunta irreducible de Erich Fromm, la cual alcanzó su expresión determinante en su psicología humanista.

2. Humanismo, psicoanálisis y crítica

La intención central de Fromm consiste en desplazar las reflexiones sobre el ser humano desde la especulación conceptual –es decir: del reino de la filosofía– hacia la psicología. Para él, el humanismo y la psicología tienen un nexo estrecho. En un breve texto de 1963 (Fromm 1999a) trata de explicar dicho nexo, definiendo el humanismo como la

creencia en el ser humano, en su posibilidad de desarrollarse hacia niveles cada vez superiores, en la unidad de las razas humanas, en la tolerancia y la paz, en la razón y en el amor como las fuerzas que permiten al ser humano realizarse y convertirse en aquello que ya es en potencia (*Ibid.*: 3).

Fromm se orienta aquí primeramente por el humanismo europeo de los siglos XV y XVI, pero después sobre todo por el humanismo del siglo XVIII que según Fromm marcó de manera primordial la Ilustración. Es especialmente la idea hecha famosa por Kant, de que el hombre es en todo momento un fin en sí mismo pero nunca un medio para alcanzar otros fines, la que Fromm entiende como un “máxima” esencial de esta tradición humanista de la Ilustración y que asimiló para sí mismo.

Sin embargo, Fromm no pretende definir el humanismo únicamente de modo positivo. Más bien insiste en que cualquier humanismo representa en sí ya una señal de alerta:

Por lo menos hay que señalar que el humanismo siempre ha sido una respuesta al peligro de deshumanización, a la amenaza de la raza humana. En el siglo XVI, el humanismo fue la respuesta a la amenaza generada por el fanatismo y la destrucción de las guerras religiosas. En los siglos XVIII y XIX fue la respuesta a la amenaza por las guerras nacionales y a la conversión de las personas en un medio de producción (*Ibid.*: 5).

Esta comprensión es no sólo histórica en el sentido más trascendente sino también dialéctica. Es la falta de humanidad la que provoca las respuestas humanistas. También la conexión de Fromm con las diversas tradiciones del humanismo quiere comprenderse claramente ubicada en términos históricos. Cuando Fromm escribió su artículo en los años 1960, él veía la mayor amenaza para la humanidad en los arsenales de armas nucleares destructoras del género humano y en la “burocratización total del hombre” (*Ibid.*).

La psicología o, más exactamente, el psicoanálisis que conecta con Freud (enfrentándolo, no obstante, también críticamente) sigue para Fromm las huellas del humanismo europeo. Su enfoque no puede reducirse, en la opinión de Fromm, a la curación de neurosis, sino que constituye sobre todo también una “teoría del hombre” (*Ibid.*: 7). Además se ubica dentro de la tradición de la Ilustración, cuyo logro consiste de acuerdo con Fromm en haber encauzado al ser humano sin lugar a confusiones hacia

la concientización de sí mismo. Es precisamente en este sentido que el psicoanálisis hizo aportaciones enormes —dice— porque su objetivo es la revelación del inconsciente.

Para Fromm, la concientización del inconsciente constituye un paso importante en el camino hacia la comprensión del actuar humano. Freud había reconocido que aquello que estamos haciendo intencionalmente por querer hacerlo, en realidad surge con frecuencia de una especie de autoengaño, de la “ilusión”, siendo en el fondo aquello que quiere la “sociedad”. Sin embargo, para reconocer como intenciones propias aquello que la sociedad proyecta en nuestras intenciones y actuar en consecuencia, es igualmente necesario que suprimamos nuestros deseos más intrínsecos. Al permitirnos el acceso al inconsciente, el psicoanálisis no sólo nos devuelve nuestros deseos y esperanzas suprimidas, sino que abre también aquella dimensión de nuestra existencia humana que compartimos con todas las demás personas. Dice Fromm:

Es entonces a través de la concientización del inconsciente que la mera idea de universalidad del ser humano se convierte en la experiencia viva de su universalidad, de manera que se trata de la realización vivida de la *humanitas*. Quien vive lo inconsciente se reconoce a sí mismo como ser humano; sabe que trae dentro de sí todo lo humano, de modo que ya nada de lo humano le es extraño. Él conoce al extraño y lo ama porque él para sí mismo ya no es un extraño (*Ibid.*: 10).

Sobre esta base sería difícil sobreestimar el quehacer de la psicología y sobre todo del psicoanálisis. Sin embargo, Fromm exigió que se extralimitara su disciplina para poder cumplir su obligación humanista. Al querer comprenderse cada vez más como “ciencia” en un sentido positivista, la cual incluía un método científico, se ocupaba preferentemente de “mecanismos, formaciones de reacciones, pulsiones, mas no de los fenómenos específicamente humanos: el amor, la razón, la consciencia y los valores” (Fromm 1999b: 233). Con ello la psicología había renunciado a su tarea de trabajar en la “salud del alma” de las personas. La situación había sido muy diferente todavía —recuerda Fromm— cuando

los grandes filósofos griegos, especialmente Sócrates, Platón y Aristóteles, se comprendían como “médicos del alma” que se ocupaban del ser humano como de un “fin en sí mismo”, buscando proveerle “la felicidad y el desenvolvimiento de su alma” (*Ibid.*: 232).

Conducido por una psicología humanista que se pone, no tanto al servicio de la *psique* sino del *ser humano*, Fromm creía poder resolver también algunas de las tareas filosóficas más importantes. En su libro *Man for Himself* se propuso diseñar una “psicología de la ética”.³ Respecto de la cuestión de una “ética humanista” partió del supuesto de que la ética podía liberarse de sus cadenas metafísicas principalmente bajo la conducción de una psicología humanista.

Asimismo, con su búsqueda de una ética universal Fromm quería hacer frente al relativismo: “Se afirma que los juicios de valor y las normas éticas son exclusivamente asuntos de gusto o preferencias discrecionales, y que por eso no es posible hacer proposiciones objetivamente válidas”. Él, en cambio, propone volver a la “gran tradición de la ética humanista” que había estudiado al “hombre en su totalidad físico-espiritual” y según la cual el destino del ser humano era principalmente “ser él mismo” (*Cfr.* Fromm 1999b: 9).

Es precisamente en este contexto que atribuye una misión central a la psicología; porque las “normas éticas” cuyo origen está en el ser humano mismo no se convierten en un problema sino cuando no son observadas, lo cual “tiene como consecuencia una desintegración psíquica y emocional” (*Idem*).

La gran tradición del pensamiento ético humanista creó el fundamento para sistemas de valores que se basan en la autonomía y razón humanas. Todos estos sistemas partían del supuesto de que se tiene que conocer la naturaleza del hombre para saber qué es bueno o malo para él. Por tanto, por principio eran también investigaciones psicológicas (*Ibid.*: 8).

Ahora, la función de la psicología —no sólo para la ética humanista, sino para el humanismo de Fromm en su totalidad— consiste en que ella

puede establecer directrices para una vida correcta. “El punto de Arquímedes de la dinámica específicamente humana reside en esta singularidad de la situación humana. La comprensión de la psique humana debe fundarse en el análisis de aquellas necesidades del hombre que provienen de las condiciones de su existencia” (Fromm 1999d: 22). Es a partir de esta estructura que Fromm va construyendo su crítica de la sociedad moderna.

3. El “carácter social” y el “inconsciente social”

La situación actual da la impresión de que la influencia de Jacques Lacan dominaba el mundo académico de la posguerra. En cambio, los lectores de Fromm eran más bien aficionados a la divulgación científica. Algunos *bestsellers* como *El arte de amar* (1956) o *Tener o ser* (1967) contribuyeron a esta reputación atribuida a la divulgación. Sin embargo, esto no siempre fue el caso: en los años 1940 y 1950 los trabajos de Fromm influyeron claramente en el ámbito académico.

Ejemplo de ello es el libro de David Riesman y sus colaboradores: *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character* (1950). Aunque la obra y su autor hoy apenas están siendo citados, también es cierto que *The Lonely Crowd* no sólo fue uno de los libros de sociología más vendidos de su época sino que, siendo una crítica de la sociedad estadounidense contemporánea, pertenecía absolutamente al género de sociología crítica. Riesman se orienta en su estudio por un concepto que procede de Erich Fromm: el de “carácter social” (Riesman 1967: xxi). Expone Riesman:

Hablar de carácter en estos términos es hablar del carácter como ‘carácter social’, el carácter claramente generalizado en la sociedad [...] La suposición de que un carácter social existe siempre ha sido una premisa más o menos invisible en el lenguaje común, y se está convirtiendo en una premisa más o menos visible en las ciencias sociales⁴ (*Ibid.*: 4s.).

Este concepto es para Fromm un elemento esencial de su crítica social informada por el psicoanálisis. El “carácter social” constituye la parte *consciente* del carácter de un individuo que, sin embargo —este es el punto clave de Fromm—, es determinada por las circunstancias sociales. Explica Fromm:

El hombre vive siempre en un tipo de sociedad específico. Puede tratarse de una sociedad de cazadores de cabezas y guerreros agresivos, de agricultores apacibles que colaboran, de siervos feudales y artesanos o de obreros industriales y empleados modernos. Tiene que vivir en una sociedad si es que quiere vivir, y cualquier sociedad tiene que formar y condicionar las energías de las personas de tal manera que quieran hacer lo que tienen que hacer. Así, las necesidades de la sociedad se convierten en necesidades personales, se convierten en el ‘carácter social’ (Fromm 1999a: 9).

Ahora bien, para poder valorar la pretensión crítico-analítica de este concepto es preciso recordar lo que se dijo en el párrafo anterior. Si el “carácter social” es la conciencia ‘colocada’ en el individuo por la sociedad, podemos suponer que Fromm debe haber considerado esta conciencia como algo que no necesariamente coincide con las verdaderas necesidades y deseos humanos. Fromm suponía que las necesidades y deseos del hombre suprimidos por la conciencia social se encuentran en el inconsciente.

Como hemos visto, el psicoanálisis crea un acceso al arsenal del inconsciente. A saber, abre al individuo una puerta hacia las condiciones universales a las que todos los seres humanos estamos expuestos de la misma manera. Al seguir este método de psicología individual que se remonta en Freud, Fromm se orienta, no obstante, en su crítica social más bien por Marx. También Marx reconoció que aquello que presuponemos como consciente no es sino una parte de la realidad que determina nuestro actuar y pensar. Y también para Marx se trataba de revelar la cualidad ilusoria de la conciencia como “conciencia falsa” (ideología) (*Cfr.* Fromm 1981: 9ss.). Pero Marx percibió, a diferencia de Freud, que lo “desplazado” hacia el inconsciente es no sólo expresión de lo humano

universal sino de necesidades y deseos humanos que se “suprimen” en una sociedad *determinada*. Por tanto, el desnudamiento del inconsciente promete visualizar no sólo aquello que es común en todos los seres humanos, sino ante todo aquello que *no* es admitido en una sociedad *determinada*. El hacer consciente el “inconsciente social” constituye en este sentido una crítica a las respectivas condiciones deshumanizadoras de la sociedad. Y hay algo más que le importa a Fromm en este contexto:

Marx [...] es el primer pensador que reconoció que la realización del hombre universal totalmente despierto no será posible sino en el marco de cambios sociales que conduzcan a una nueva organización económica y social verdaderamente humana de la humanidad (*Ibid.*: 103).

Es decir, los conceptos del carácter social y del inconsciente social son claves conceptuales para una teoría social crítica orientada en última instancia por un humanismo que no se basa en especulaciones abstractas y metafísicas sobre la *conditio humana*, sino que extrae la “situación humana” (Fromm) del proceso de la crítica de las circunstancias sociales mismas. Dicho de otra manera: no es sino el proceso de la crítica social el que permite pensar un humanismo no metafísico. Por consiguiente, el humanismo y la crítica no son actividades intelectuales que se contradicen sino que, en la perspectiva de Fromm, se condicionan mutuamente.

4. La alienación y deshumanización en la sociedad moderna

A diferencia de Freud, Fromm no creía que el problema del hombre eran la sociedad o la cultura en sí. Su crítica se refería principalmente a la sociedad *moderna*. La siguiente cita evidencia el grado en que Fromm mismo se sentía extraño en ella:

En realidad, la vida moderna nunca ha sido totalmente comprensible para mí. No entendía por qué la gente vivía así. Y me daban pena. Mi hogar espiritual era, por así decirlo, un ambiente medieval. En éste, todo se orientaba por el

aprendizaje tradicional, el perfeccionamiento del hombre, valores espirituales. Y aunque asistí a una escuela alemana y participaba, lo mismo que cualquier otro joven o estudiante que vivía en Alemania, de la cultura alemana, me sentía –no totalmente, pero muy claramente– como extraño: e incluso nunca me arrepentí de ello (Citado en: Funk 1992: 6).

Esta revelación no delata a una mente conservadora que soñara con tiempos pre-modernos. Por el contrario: la experiencia de sentirse extraño es una experiencia profundamente moderna que Fromm resume con el concepto de alienación: “Por ‘alienación’ se entiende una especie de experiencia en la que la persona se experimenta a sí misma como a un extraño. Se encuentra, por así decirlo, alienada de sí misma” (Fromm 1999d: 88). Fromm describe aquello que constituye esta alienación de sí mismo como una especie de cosificación. El hombre alienado “se experimenta a sí mismo y a los otros de la misma manera que uno experimenta las cosas: con los sentidos y con el sentido común, pero sin entrar en una relación productiva con ellos ni con el mundo exterior” (*Ibid.*). Y en el mismo texto dice más adelante: “La alienación en nuestra sociedad moderna es casi total. Caracteriza la relación del hombre con su trabajo, con las cosas que consume, con el Estado, con sus prójimos y consigo mismo” (*Ibid.*: 90).

Como particularmente problemática consideraba Fromm la experiencia de alienación en el tratamiento de otras personas. Ante esta problemática Fromm aclara una y otra vez cuánto ha avanzado la alienación en las sociedades modernas. Los individuos no aparecen ya sino como abstracciones que cumplen ciertas funciones y fines para otros (*Cfr. Ibid.*: 100). Incluso las ‘relaciones amorosas’ han adoptado un carácter intrínsecamente utilitarista. El otro cumple el fin de satisfacer el placer sexual, o bien, con él se forma una “pequeña comunidad de intereses”, en la cual cada uno es su propio prójimo (*Ibid.*: 101). Una de las consecuencias de esta lógica de relaciones preponderantemente utilitarista es que no se confía en otras personas.

Fromm elucida los efectos que esta *condition moderne* produce sobre la vida social al señalar –recordando a Ferdinand Tönnies– la disolución de

las fuerzas de unión comunitaria. Sin embargo, más importante que la colectividad pre-moderna es para Fromm el señalar que el individuo es motivado “por sus intereses egoístas, mas no por su solidaridad con los congéneres ni por el amor hacia ellos” (*Ibid.*). Es decir, para él se trata no tanto de ontología social sino de cómo en principio las personas entran en relaciones con otras personas y qué actitudes toman hacia el respectivo otro.

Por tanto, la alienación constituye para Fromm un proceso de deshumanización. En el proceso de alienación el hombre es deshumanizado. Fromm ve en ello una patología grave que sólo puede “curarse” si el hombre se concientiza respecto de su humanidad y de aquella de sus congéneres. Ésta la deduce de la negación de aspectos centrales de la alienación apoyándose en un procedimiento dialéctico, llegando así a la determinación “positiva” siguiente:

El hombre psíquicamente sano es el hombre productivo y no alienado; es el hombre que con amor entra en relación con el mundo y utiliza su razón para comprender la realidad objetivamente; es el hombre que se experimenta a sí mismo como un singular ente individual, sintiéndose al mismo tiempo unido a sus prójimos, que no se somete a ninguna autoridad irracional y reconoce voluntariamente la autoridad racional de su consciencia y su razón, que durante toda su vida se encuentra en el proceso de nacer y que considera el regalo de su vida como la oportunidad más valiosa que posee (*Ibid.*: 192s.).

5. Dialéctica entre la soledad y el amor

El mismo año que en Estados Unidos salió el libro de Riesman, *The Lonely Crowd*, el poeta y ensayista mexicano Octavio Paz publicó en su país *El laberinto de la soledad*. En esta obra explica que la soledad no es un problema exclusivamente mexicano ni tampoco es propio de una época determinada. Por el contrario, Paz insiste: “Todos los hombres, en algún momento de su vida, se sienten solos; y más: todos los hombres están solos. Vivir, es separarnos del que fuimos para internarnos en el que vamos a ser, futuro

extraño siempre. La soledad es el fondo último de la condición humana” (Paz 1981: 201). Pero Paz sabía también que la *conditio humana* no se reduce a la experiencia de la soledad. De ella resulta más bien el deseo permanente de unirse a otras personas. “El hombre es el único ser que se siente solo y el único que es búsqueda de otro [...] El hombre es nostalgia y búsqueda de comunión” (*Ibid.*). *Comunión* puede ser una palabra de connotación religiosa; pero para Paz era más importante el significado social contenido en ella. La sensación de soledad, podría decirse ahora, explica el hecho de que el hombre intente recurrentemente unirse a otras personas. En eso se generan todas las constelaciones de sociabilidad humana que describimos hoy en día con términos como “sociedad”, “colectividad”, “civilización”, pero también “cultura”.

La experiencia de la soledad también ocupa un papel esencial en la crítica de la sociedad y cultura modernas de Fromm. Esto se manifiesta sobre todo en su *opus magnum*: *Escape from Freedom*. En ésta, Fromm se interesa particularmente por las consecuencias del proceso de individualización:

La tesis de este libro es la de que el hombre moderno, liberado de los lazos de la sociedad preindividualista –lazos que a la vez lo limitaban y le otorgaban seguridad–, no ha ganado la libertad en el sentido positivo de la realización de su ser individual, esto es, la expresión de su potencialidad intelectual, emocional y sensitiva. Aun cuando la libertad le ha proporcionado independencia y racionalidad, lo ha aislado y, por lo tanto, lo ha tornado ansioso e impotente (Fromm 2006: 24).

Esta observación le causaba preocupación a Fromm, no tanto porque haya sido un dogmático de la libertad sino porque suponía un nexo entre el “miedo a la libertad” y la disposición de renunciar a ésta. Para poder explicar esta disposición –que según Fromm era causal del totalitarismo– recurrió, por un lado, a una *teoría antropológica de la sociabilidad humana* y, por el otro, a una *crítica sociocultural de la modernidad*.

Fromm desarrolló su teoría de la sociabilidad humana distanciándose de Freud. Aunque creía que la disposición de renunciar a la libertad puede explicarse en categorías psicológicas, sostuvo que para ello tenía que comprenderse bien la interacción entre la constitución psicológica

de los individuos y su inserción en relaciones sociales. Según Fromm, Freud no había sido capaz de ello porque para él el individuo y la sociedad constituían dos dimensiones ontológicamente independientes.

Freud aceptaba la creencia tradicional en una dicotomía básica entre hombre y sociedad, así como la antigua doctrina de la maldad de la naturaleza humana. El hombre, según él, es un ser fundamentalmente antisocial. La sociedad debe domesticarlo, concederle unas cuantas satisfacciones directas de impulsos que, por ser biológicos, no pueden extirparse; pero, en general, la sociedad debe purificar y moderar hábilmente los impulsos básicos del hombre. Como consecuencia de tal represión de los impulsos naturales por parte de la sociedad, ocurre algo milagroso: los impulsos reprimidos se transforman en tendencias que poseen un valor cultural y que, por lo tanto, llegan a constituir la base humana de la cultura. Freud eligió el término sublimación para señalar esta extraña transformación que conduce de la represión a la conducta civilizada (*Ibid.*: 34).

Lo que más le desconcertaba a Fromm de la concepción de Freud era el hecho de que éste consideraba al ser humano en tanto individuo como una unidad determinada biológicamente y relativamente estática. En este sentido, las relaciones de los individuos hacia el “mundo” –tanto el natural como el de los prójimos– parecen estar determinadas únicamente por una lógica puramente utilitarista de medios y fines. Fromm veía en esto una debilidad ideológica del pensamiento de Freud: éste repetía e incluso confirmaba la “razón instrumental” de la sociedad capitalista.

Una crítica de ello debía iniciar con una nueva comprensión normativa de las relaciones interpersonales. Y es precisamente en este contexto que Fromm desarrolla una idea que hace recordar a Paz.

Las necesidades fisiológicamente condicionadas no son la única parte fundamental de la naturaleza humana. Hay otra parte igual de irresistible, una que no tiene sus raíces en los procesos corporales sino en la esencia misma del modo y de la práctica de vida humanos: la necesidad de estar relacionado con el mundo fuera de uno mismo, *la necesidad de evitar la soledad* (*Ibid.*: 15; las cursivas son mías).

¿Significa esto –podríamos preguntar– que la noción moderna de libertad tiene que considerarse como fracasada por contradecir a la na-

turalidad humana? Tal conclusión sería precipitada para Fromm. En su opinión es más bien necesario redefinir la *cualidad* de la relación de seres humanos libres hacia sus prójimos y el mundo “natural”.

La otra forma, la única que es productiva y que no termina en un conflicto irresoluble, es la de la relación espontánea entre el hombre y la naturaleza [...]. Tales relaciones –cuyas expresiones más importantes son el amor y el trabajo productivo– están arraigadas en la integración y la fuerza de la personalidad total [...] (*Ibid.*: 25).

Para Fromm, la soledad no es el último destino del hombre, no se trata de una fatalidad ineluctable. Si bien para él la experiencia de soledad aumenta en principio con la creciente evolución de la civilización humana, esta situación no se hace crítica sino cuando las personas de una sociedad no saben manejarla, intercambiando las fuerzas liberadoras por nuevos vínculos irracionales.

Es así que Fromm y Paz comparten la preocupación por las relaciones interhumanas. Sin embargo, a continuación quiero mostrar que hay una diferencia esencial en la manera en que ambos comprendieron el desarrollo sociocultural de la modernidad.

6. ¿Filosofía de la historia o crítica de la cultura?

a) Fromm y la meta narrativa de la modernidad

Aunque Fromm era marxista, de ninguna manera se cerraba ante las orientaciones culturales que marcaron el mundo moderno. La mayor parte de su libro de 1941 la dedica a la reconstrucción de evoluciones de la historia cultural en Europa. No obstante, busca al mismo tiempo los factores psicológicos que en su opinión determinaron el destino del mundo occidental. La creciente individualización y racionalización reforzaron en la civilización occidental el deseo de volver a ponerse bajo el yugo de un poder

autoritario e incluso totalitario, tal como lo reveló la historia reciente del siglo xx, cuyo testigo era Fromm. Para poder explicarlo, Fromm remite a la Reforma como movimiento cultural y a las condiciones psicológicas de este movimiento, Lutero y Calvino. A ambos les imputa haber perdido las oportunidades que el descubrimiento de la libertad ofrecía en la Edad Moderna temprana, no sólo para sí mismos sino también para su generación y las posteriores, teniendo en cuenta su importantísimo papel como multiplicadores culturales. Llega a la conclusión:

Así, Lutero y Calvino prepararon al hombre psicológicamente para el papel que tenía que asumir en la sociedad moderna: de sentir que él mismo era insignificante y de estar dispuesto a subordinar su vida exclusivamente a fines que no eran suyos. Una vez dispuesto a no convertirse sino en el medio para la gloria de un Dios que no representaba ni justicia ni amor, el hombre estaba lo suficientemente preparado para aceptar el rol de un servidor de la máquina económica —tal vez un 'Führer' (2006: 96).

Sin embargo, es tal vez su natural focalización en la Ilustración *européa* donde reside una de las causas de lo limitado de su crítica. Porque al igual que la Ilustración europea es entendida como expresión de una historia universal de la civilización humana, las patologías que provoca el proceso de individualización y las respuestas que produce son comprendidas como universales. Esto se manifiesta al discutir Fromm la realidad no europea, tal como la experimentó en EE.UU. donde vivía desde los años 30 del siglo xx. La realidad de la sociedad y cultura estadounidenses parece constituir la culminación de evoluciones que habían iniciado en Europa; en ella se manifiesta con toda claridad el carácter industrial y mecánico de la vida social:

La inmensidad de las ciudades en las que se pierde el individuo, edificios tan altos como montañas, el constante bombardeo acústico por la radio, grandes titulares que cambian tres veces al día, dejándole a uno ninguna opción para decidir lo que es importante, shows en los que un centenar de niñas demuestran con precisión cronométrica su habilidad de eliminar el individuo y actuar como una máquina poderosa pero suave, el palpitante ritmo de jazz: estos y muchos

otros detalles son expresiones de una constelación en la que el individuo se enfrenta a dimensiones incontrolables, en comparación con las que es una pequeña partícula (*Ibid.*: 113).

Sin duda, sería injusto reprochar a Fromm en este caso una arrogancia europea.⁵ Pero sí queda de manifiesto que su crítica de la modernidad apenas distingue entre Europa y Norteamérica. En ambos casos aplican las mismas presuposiciones de historia cultural, y Fromm observa en ambos casos tendencias deshumanizantes similares en la actualidad. Para Fromm la sociedad moderna existe en singular. Las evoluciones en Norteamérica y Europa señalan la dirección y son dignas de crítica. Fromm reproduce en su crítica la meta narrativa de la modernidad. Estas consideraciones me conducen por una vía a través de la cual a una posible crítica de las ideas de Fromm es indispensable.

b) Fromm en México: ¿un encuentro perdido con una modernidad distinta?

Es a través del prisma de esta comprensión convencional de la modernidad que Fromm miraba también hacia la realidad de México, país donde se estableció en 1950 y en cuya universidad más grande, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), enseñó hasta el año 1965. Como era típico de su generación, Fromm parece haber visto en México sobre todo el país de civilizaciones antiguas. A éstas se refirió una y otra vez desde su traslado. De la actualidad de México no se ocupaba sino en el estudio *Social Character in a Mexican Village* que publicó en 1970 junto con Michael Maccoby (*Cfr.* Fromm/Maccoby 1996; *Cfr.* también Peris Vidal 2007: 58). Como lo sugiere ya el título, enfocaba la parte rural de la población del país que todavía hoy en día –y aún más en aquellos años en los que Fromm y Maccoby investigaban en México– parece confirmar el prejuicio propio de la teoría de la modernización, de que México debe ser una sociedad profundamente pre-moderna.⁶

No es seguro que Fromm haya leído autores mexicanos o latinoamericanos. Ciertamente publicó junto con el filósofo Ramón Xirau una antología con el título *The Nature of Man* (1968), pero este libro no se ocupa de temas mexicanos. No obstante, cabe notar que en la introducción redactada por ambos autores se menciona *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz: “El hombre es un ser en cuya naturaleza encontramos un impulso de trascenderse a sí mismo, un impulso de ser él mismo en la relación con otros” (Cfr. la excelente discusión de este problema en O. Paz 1962) (Fromm/Xirau 1968: 19). El editor de las *Obras Completas* de Fromm, Rainer Funk, insiste en una nota que la introducción “evidencia totalmente la mano de Fromm” (Cfr. Funk 1999: 534). No obstante, yo creo que al menos el señalamiento de Paz proviene más bien de Xirau, quien se impresionó mucho por las ideas de Paz y quien expresa su fascinación por el premio nobel mexicano en otros escritos suyos.⁷ Por tanto, no hay certidumbre sobre si Fromm mismo conocía el pensamiento de Paz.

Estos detalles biográficos y filológicos me parecen importantes porque creo que refuerzan la sospecha de que la percepción que tuvo Fromm de México estaba impregnada enteramente por su noción convencional de la modernidad. Ésta hizo comprender a México como una sociedad más bien “tradicional” cuya modernización aún estaba por realizarse. Manuel Peris Vidal supone incluso que Fromm vino a México para generar un distanciamiento crítico de la “sociedad norteamericana”, de la “cultura industrial”, del “*American Way of Life*”, en pocas palabras: del mundo moderno (Cfr. Peris Vidal 2007: 45). Esto significaría que Fromm encontró en México aquello que él mismo estaba buscando, a saber: una sociedad no moderna.⁸

El caso es que Fromm habría podido convencerse en los debates latinoamericanos incluso de los años 30 y 40 del siglo pasado, para los cuales México constituía un centro muy importante, de que la modernidad *única* que hoy en día afecta de una u otra manera a todos los seres humanos de la Tierra, produce no obstante *experiencias* muy distintas que no deben omitirse en una crítica de la modernidad. Yo considero

a Octavio Paz como una de las personas que salvaguardaron para la segunda mitad del siglo XX esta tradición latinoamericana de crítica de la modernidad que combina de manera muy compleja una marcada conciencia de las diferencias con la simultánea comprensión de la globalidad de la modernidad.

c) La crítica de Paz a la modernidad como crítica cultural

Ahora bien, ¿en qué consiste lo particular de la crítica paciana de la modernidad? En primer lugar, cabe recordar que Paz estuvo convencido de que la experiencia de soledad es el problema fundamental del ser humano. Paz lo explica, a diferencia de Fromm, no en términos de la teoría de la evolución sino de modo “fenomenológico”. Esto quiere decir que lo que le interesa no es tanto el origen de este sentimiento sino el simple hecho de que *todos* los seres humanos parecen conocer este sentimiento. La renuncia a una explicación en términos de la teoría de la evolución va unida a la renuncia a cualesquiera premisas propias de la filosofía de la historia. Si el sentimiento de soledad no es el resultado de una separación entre el ser humano y el mundo guiada por la evolución, sino que constituye simplemente una cualidad de la existencia humana, entonces no es razonable querer resolver este problema con un movimiento orientado hacia el pasado para regresar a aquellos momentos en que los seres humanos aún no eran libres y solitarios. Una vez que se ha renunciado a la idea del pasado “mejor” es más fácil romper la fijación en un futuro supuestamente mejor. En resumen: una antropología fenomenológica como la propone Paz y que no esté cargada de filosofía de la historia ni de teoría de la evolución, se esfuerza por ver al ser humano tal como es para preguntar después cómo éste buscará resolver en determinadas condiciones *históricas y culturales* los problemas específicos que le plantea su existencia. Es decir, la historia es entendida no como una evolución dictada

por una determinada lógica, sino como una constelación de momentos en los que los seres humanos tratan de resolver problemas humanos muy específicos. Paz mismo lo expresa con las siguientes palabras:

Quiero decir, los hechos históricos no son nada más hechos, sino que están teñidos de humanidad, esto es, de problematicidad. Tampoco son el mero resultado de otros hechos, que los causan, sino de una voluntad singular, capaz de regir dentro de ciertos límites su fatalidad (Paz 1998: 76).

Esta crítica a la filosofía moderna de la historia permite echar una mirada diferente a la realidad humana. Paz, en lugar de distinguir en ella fases o avances evolutivos, se interesa principalmente por el presente. La pregunta determinante es: ¿qué modelos de gestionar la problemática humana pueden observarse hoy en día? Las herramientas metodológicas que lo guían a través del “laberinto” de la soledad de todos los seres humanos, las constituyen no la filosofía de la historia sino las ciencias culturales comparativas. Ya en su libro de 1950 compara la modernidad de México con la de Norteamérica. *El laberinto de la soledad* es, lo cual frecuentemente se pasa por alto, también un estudio comparativo de maneras diferentes de enfrentarse a los retos de la modernidad: la mexicana y la norteamericana.

Todo ello no implica que Paz se haya obcecado ante las evoluciones históricas. Él sostiene que la situación mundial actual exige superar la “soledad nacional” en la que permanecen tantos países; y ante esta tarea es preciso traer a la memoria lo que todos los seres humanos tenemos en común. Por tanto, la pregunta que la “actualidad mundial” está planteando a la humanidad es la siguiente: “¿cómo crear una sociedad, una cultura, que no niegue nuestra humanidad pero tampoco la convierta en una vana abstracción?” (*Ibid.*: 198s.). Vivimos en una época en la que “somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres” (*Ibid.*: 200).

En esta comprensión Fromm y Paz se vuelven a encontrar. También Fromm sabía “que la idea de la unidad de la raza humana y de la con-

quista de la naturaleza al servicio del hombre ya no es un sueño sino una posibilidad real” (Fromm 1999b: 7). Pero mientras que Fromm estaba más interesado en las coincidencias, a Paz le importaban primeramente las diferencias pese a todas las afinidades. En este sentido preguntó: “Si somos nosotros los que nos sentimos distintos, ¿qué nos hace diferentes, y en qué consisten esas diferencias?”. Sabía que pese a las relaciones planetarias que se están reforzando, pese al hecho de que hoy ningún pueblo está verdaderamente “solo”, no debemos ignorar las diferencias culturales entre los pueblos. Porque al fin y al cabo siempre es una cultura determinada en la que las personas se establecen en el mundo, creándose su propio mundo, compartiéndolo con otros o expulsando de él a los otros. La pregunta por el mundo común implica la pregunta por lo común en los seres humanos; sin embargo, no debe hacer olvidar que lo común es siempre mediado también a través de las diferencias de las culturas pero no se oculta, como Fromm creía, en el inconsciente.

La “cultura” es empero relevante todavía en otro contexto. Ella no es sólo la “superestructura” contingente de la facticidad igualmente contingente de la sociedad, sino que siempre es también un proceso de creatividad subversiva que lidia con problemas comunes de todos los seres humanos. Ocuparse de otras culturas podría revelar, por tanto, soluciones de problemas en común que la cultura propia no es capaz de desarrollar (*Cfr.* Paz 1996a).

Sin embargo, sería injusto contraponer a Fromm y Paz de esta manera. Ambos seguían intuiciones muy similares; aunque tomando caminos distintos. Mejor dicho: lo hacían empleando lenguajes distintos. Mientras que Fromm apostaba por el psicoanálisis y la teoría de Marx, Paz peregrinaba en el “laberinto” de muchos lenguajes diferentes en búsqueda de posibilidades de entender la relación del ser humano con el “otro” y de comprender, más que nada, por qué ésta es turbada en la actualidad. Además sería equivocado contraponer a ambos pensadores, porque al menos Paz debía haber visto en Fromm a un aliado. Paz reconoció los esfuerzos de Fromm de estudiar los problemas concretos de las sociedades actuales (*Cfr.* Paz 1996b: 52s.). Para ambos se trataba de la crítica; uno

la articulaba con los medios del psicoanálisis y el otro la comprendía en el sentido de una crítica cultural amplia. No obstante, estas diferentes formas de crítica están ligadas por la comprensión de que la crítica sólo puede tener sentido si extrae su normatividad de la pregunta de cómo los seres humanos debemos tratarnos con dignidad humana unos a otros. Es en esta pregunta en la que me parece que radica todavía hoy día una intuición humanista con la capacidad de orientar el pensamiento crítico.

Notas

¹ Una primera versión de este artículo ha sido publicado en alemán en el siguiente libro: Jürgen Straub (ed.) (2012), *Der sich selbst verwirklichende Mensch. Über den Humanismus der humanistischen Psychologie*, Bielefeld: Transcript, pp. 153-177. Agradezco a Peter Storandt la excelente traducción y a Cristina Barragán la revisión de la misma.

² “Die Kritik ist gewissermaßen das Logbuch der in der *Aufklärung* mündig gewordenen Vernunft, und umgekehrt ist die *Aufklärung* das Zeitalter der Kritik”.

³ El subtítulo del libro que primero se publicó en inglés era: *An Inquiry into the Psychology of Ethics*.

⁴ “[To] speak of character in these terms is to speak of character as a ‘social character’, the character that is clearly generalized in a society [...] The assumption that a social character exists has always been a more or less invisible premise in ordinary parlance; and it is becoming a more or less visible premise in the social sciences”.

⁵ Por supuesto, Fromm conoció la crítica de Adorno y Horkheimer a la cultura estadounidense, y es difícil no ver que en parte estuvo de acuerdo con ella. Sin embargo, al parecer hay autores estadounidenses que tal vez tuvieron un influjo aún más importante sobre Fromm. En este contexto cabe mencionar principalmente a Lewis Mumford, a quien Fromm cita ya en su obra de 1941, adoptando su comparación de la sociedad moderna con una máquina. La coincidencia entre Fromm y Mumford ha sido señalada por Manuel Peris Vidal (Peris Vidal 2007: 54). Es interesante que Fromm encuentra en Mumford un aliado crítico en América; algo que Adorno probablemente no hubiera pensado posible (véase: Adorno 1997).

⁶ En su introducción conjunta de 1970, Fromm y Maccoby mencionan que se planeó pero no pudo realizarse un estudio similar sobre la situación de los obreros urbanos (cf. 1996: xxxvi).

⁷ Algunos textos en los que se manifiesta especialmente la apreciación de Xirau por Paz son: Xirau 2009 [1974] y 1989. En ambas obras se evidencia que a Xirau le interesaba particularmente el tema de la dialéctica entre soledad y comunión, tema al que Paz se dedica en el noveno capítulo de *El laberinto de la soledad*.

⁸ Existen, sin embargo, otras explicaciones del traslado de Fromm a México. En vez de la posible nostalgia de lo premoderno podemos sospechar que Fromm, quien nunca dejó de expresar su simpatía con un cierto tipo de socialismo, decidió buscar un lugar en el continente americano fuera del alcance de la campaña anti-comunista del senador Joseph McCarthy.

Bibliografía

- BRUNKHORST, Hauke/Gertrud Koch (1990), *Herbert Marcuse zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag.
- FOUCAULT, Michel (1971): *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- _____ (2005): “Was ist Aufklärung?”, en: Michel Foucault (2005), *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, t. IV 1980-1988, Frankfurt d.M.: Suhrkamp, pp. 687-707.
- FROMM, Erich (1970): *La Revolución de la Esperanza*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1981): *Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud*. Hamburg: Rowohlt.
- _____ (1999a): “Humanismus und Psychoanalyse”, en: Erich Fromm, *Gesamtausgabe*, vol. IX: *Sozialistischer Humanismus und humanistische Ethik*. Múnich: dtv, pp. 3-11.
- _____ (1999b): “Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie”, en: Erich Fromm, *Gesamtausgabe*, vol. II: *Analytische Charaktertheorie*. Múnich: dtv, pp. 1-157.
- _____ (1999c): “Psychoanalyse und Religion”, en: Erich Fromm, *Gesamtausgabe*, vol. VI: *Religion*. Múnich: dtv, pp. 227-292.
- _____ (1999d): “Wege aus einer kranken Gesellschaft”, en: Erich Fromm, *Gesamtausgabe*, vol. IV: *Gesellschaftstheorie*. Múnich: dtv, pp. 1-254.
- _____ (2006): *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós.
- _____/Maccoby, Michael (1996): *Social Character in a Mexican Village*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- _____/Xirau, Ramón (1968): *The Nature of Man. Readings selected, edited, and furnished with an introductory essay by Erich Fromm and Ramón Xirau*. Nueva York: Macmillan.

- FUNK, Rainer (1992): "Der Humanismus in Leben und Werk von Erich Fromm. Laudatio zum 90. Geburtstag", <http://www.erichfromm.de/e/index.htm> (último acceso: 25/01/2011).
- _____ (1999): "Anmerkungen des Herausgebers", en: Erich Fromm, *Gesamtausgabe*, vol. IX: *Sozialistischer Humanismus und humanistische Ethik*. Múnich: dtv, pp. 521-540.
- HORKHEIMER, Max (1988): "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgabe eines Instituts für Sozialforschung", en: Max Horkheimer (1988): *Gesammelte Schriften*, vol. 3: *Schriften 1931-1936*. Frankfurt d.M.: Fischer, pp. 20-35.
- LÖWENTHAL, Leo (1980a): "Kritische Notizen zu David Riesmans 'Die einsame Masse' (1961)", en: Leo Löwenthal (1980), *Schriften*, vol. I. *Literatur und Massenkultur* (ed. Helmut Dubiel), Frankfurt d.M.: Suhrkamp, pp. 350-367.
- _____ (1980b): "Humanität und Kommunikation (1969)", en: Leo Löwenthal (1980), *Schriften Band I. Literatur und Massenkultur* (ed. Helmut Dubiel), Frankfurt d.M.: Suhrkamp, pp. 368-380.
- PAZ, Octavio (1996a): "Corriente alterna", en: Octavio Paz (1996), *Obras Completas 10, Ideas y costumbres II. Usos y símbolos*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 567-681.
- _____ (1996b): "Un más allá erótico: Sade", en: Octavio Paz (1996), *Obras Completas 10, Ideas y costumbres II. Usos y símbolos*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 43-75.
- _____ (1981): *El laberinto de la soledad; Posdata; Vuelta al Laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PERIS Vidal, Manuel (2007): *Erich Fromm. Sociedad, vida y teoría. Su relación con la Escuela de Frankfurt*. Grupo de Investigación Teoría/Universidad Complutense, Madrid: www.ucm.es/info/eurotheo/e_books/tesinas/manuelperis.pdf (17. 09.2010).
- RIESMAN, David (1967): *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*. New Haven/Londres: Yale University Press.
- TENBRUCK, Friedrich H. (1984): *Die unbewältigten Sozialwissenschaften. Oder die Abschaffung des Menschen*. Graz/Viena/Colonia: Styria.
- WIGGERSHAUS, Rolf (1997): *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*. Múnich: DTV.

XIRAU, Ramón (1989): “Octavio Paz: poeta de la participación”, en: Ramón Xirau (1989), *Antología de Ramón Xirau*. Premio Alfonso Reyes 1988, México: Diana, pp. 353-359.

_____ (2009): “Himno entre ruinas: la palabra, fuente de toda liberación”, en: Enrico Mario Santí (ed.) (2009), *Luz espejante. Octavio Paz ante la crítica*. México: Era/UNAM, pp. 254-259.



*R*eseñas

Richard M. Zaner, *At Play in the Field of Possibles. An Essay on the Foundation of Self and Free-Fantasy Variational Method*, Bucharest, Zeta Books, 2012

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El libro del Dr. Zaner, profesor emérito de ética médica y filosofía de la medicina en la Universidad Vanderbilt, publicado en lengua inglesa en la colección *Pathways in Phenomenology*, de la editorial Zeta Books en Bucarest, Rumania, representa un texto fundamental en los últimos estudios y aportes de la fenomenología contemporánea, porque transita desde una revisión novedosa de temas fundacionales y fundamentales de la tradición husserliana “clásica”, hasta la exploración de fenómenos y problemáticas, si no inexploradas, sí relativamente desconocidas o poco tratadas por la mayor parte de los grandes especialistas. Igualmente, es un libro en cierta medida “transdisciplinario” pues, como en otros trabajos del autor, se ha aprovechado la competencia formativa en el campo médico y biológico que lo ha conducido al análisis de problemas de carácter bio-ético, por ejemplo, con cuestiones filosóficas emanadas principalmente de su conocimiento del pensamiento de Husserl, para poner en juego métodos y contenidos que lo llevan a propuestas interesantes en el campo de los estudios contemporáneos acerca del problema mente-cuerpo, su relación con el problema del “yo” y del “sí mismo”, así como la formulación de una filosofía práctica —que no de otra manera es concebida la fenomenología por Zaner— presidida por la constitución de la vida individual, en un primer momento, para dar cuenta de las posibilidades de la vida asociativa humana.

El primer capítulo es una demostración inmejorable de la importancia que tiene siempre en la elaboración de un texto como éste, con pretensión de aportación original y reflexión sobre problemas actuales, el no dar “por descontado” absolutamente nada, en este caso, dar por sentado que cualquier lector sabe en qué consiste el método fenomenológico. Por ahí hay que empezar, y por ahí empieza justamente el libro. Por supuesto, se trata de un análisis puntual, riguroso, que no repite simplemente contenidos manualísticos de las distintas introducciones e historias de la fenomenología, sino que aborda de una manera distinta cuestiones, temas y elementos que a primera vista, no necesitarían de una definición o redefinición, como el caso de conceptos fundamentales como el de “actitud natural”, “intencionalidad”, “reducción”, etc. y, sin embargo, Zaner, muy fiel en esto a la indicación husserliana de *immer wieder*, vuelve para problematizar nociones aparentemente superadas. De este modo, desemboca de manera más que natural en la idea de la fenomenología como un auténtico “criticismo radical”, fundándose, entre otros autores, en Fink y Landgrebe, pero también en su compatriota Dorrion Cairns, del que extrae el “principio metodológico” sobre el que el autor mismo se basa para sus consideraciones principales en todo el texto y que consiste, esencialmente, en afirmar que ninguna creencia puede ser filosóficamente aceptable si no está basada en evidencias adecuadas. Por supuesto que va dando contenido a esta premisa metodológica que no podemos aquí sino esbozar. El apartado conclusivo, en su brevedad, es un ejemplo de síntesis y claridad sobre otro tema que se ha discutido desde el momento mismo de la fundación fenomenológica por parte de Husserl y las discrepancias con los primeros discípulos del así llamado “círculo de Gotinga”, es decir, la supuesta “vuelta al idealismo” de la que el Maestro es objeto de acusación luego de la publicación del primer tomo de las *Ideas*, así como la caracterización posterior, en la discusión con aquella posición, de Husserl como “empirista” o bien “realista”. Lo que hace Zaner como pocos han hecho respecto de este debate es simplemente dar una caracterización muy adecuada del significado originario

del término “trascendental” y su contenido aplicado a la fenomenología husserliana desde el inicio de su formulación.

Los dos capítulos siguientes, el II y el III, abordan, como desde los respectivos títulos puede vislumbrarse (“Examples and possibles” y “Exemplification”) la ejemplificación concreta de lo que Zaner considera fundamental en su propio trabajo y en otras exploraciones de carácter fenomenológico derivado del método que preliminarmente describió, es decir, la “variación de la libre fantasía”.

El capítulo IV, “The Drama of Possibilizing” se centra en un análisis fenomenológico de la vida cotidiana, en un primer momento, misma que se caracteriza, como sabemos desde las consideraciones husserlianas, en la asunción ingenua de que las cosas son tal como nosotros las experimentamos y que esto, además, no cambia sustancialmente en ningún momento. Se dirige luego al examen de los malestares y molestias, ejemplificando de manera concreta la estructura misma del malestar, a través de un ejemplo típico que nos va llevando a sentirnos mal a causa de una serie de imprevistos desencadenados por lo que inicialmente era un simple paseo por un sendero montañoso para dirigirnos a nuestro hogar sólo que por un camino nuevo que no habíamos recorrido antes, y que va estrechándose cada vez más, hasta llegar a estar bloqueado, con la agravante de que mi familia me está esperando; Zaner desarrolla una serie de variaciones que son posibilidades de respuesta ante esta situación específica, así como describir la gran complejidad que implica esta vivencia. Parte de esa complejidad se debe, entre otras cosas, a la búsqueda de alternativas, lo que Zaner llama también el drama del “problema”.

El capítulo V liga la problemática anterior, es decir la cuestión de la “molestia”, con el ámbito de lo social, que es una de las principales preocupaciones de Zaner. Para ello abreva de manera muy productiva en la fenomenología de lo social construida por Alfred Schutz, aunque también dialoga con Ortega –lo que es bastante inusual para un autor anglosajón– y Natanson. De hecho, con Ortega y su discípulo, Julián Marías, dialoga también en el capítulo anterior al referirse precisamente al estado de áni-

mo que nos embarga cuando nuestro camino o nuestra ruta se encuentra bloqueada, como en el caso del ejemplo ya referido arriba. Para Zaner, el fenómeno de la “molestia” es un signo dramático que permite acceder al ámbito tan importante para la fenomenología, el del *sentido*, transitando de aquello que es inesperado, volviéndolo familiar, incluso propio. Aquí es donde entra en juego la noción que Zaner llama “possibilizing”, término que extrae de la noción husserliana de “libre variación de la fantasía” y que podríamos traducir con el neologismo “posibilitación”. Tal acto es motivado por un “impasse” y consiste justamente en un auto-apercebimiento de realidades que, de otra forma, estarían sólo en el trasfondo de la conciencia misma. Los capítulos subsiguientes, VI y VII dan cuenta, de manera muy lúcida, de la aplicación de las nociones de *noesis* y *noema* a la vida del sí mismo, en una primera instancia, de donde se desarrolla un interesante análisis que Zaner llama, con mucha razón, “la maravilla del sí mismo”. Vuelve a citar a Ortega y Gasset, en relación con la perspectiva del raciovitalismo, donde también lo relaciona con la psicología fenomenológico-descriptiva de Erwin Straus, para reproponer la idea de que las “molestias” son el núcleo que guía esta posibilidad de que la vida del sí mismo surja desde un fondo oscuro para colocarse en el frente de las posibilidades de despliegue de su propia fuerza.

El capítulo VIII, titulado “Method in life”, enfatiza la potencia de la noesis, donde el correlato noemático está constituido por “el campo de los posibles”, mismo que puede ser considerado virtualmente infinito. En este capítulo, Zaner aborda la apertura infinita mencionada como potencia noética y muestra la importancia de los principios capitales de la fenomenología husserliana, tales como la *epoché*, la reducción, la corriente de vivencias, para entender la noción misma de *posibilitación* (possibilizing).

Finalmente, el capítulo IX, concebido como un apéndice, constituye un importante *excursus* sobre la relación entre el sí mismo y la alteridad (Self and Others, de acuerdo con el título dado por Zaner a su conclusión). El capítulo está presidido por un inteligente seguimiento e interpretación del debate entre Alfred Schutz y Eugen Fink sobre el problema de

la intersubjetividad. La cuestión es abordada aquí con la mediación de las consideraciones al respecto por parte de Max Scheler. Se trata de un capítulo especialmente interesante que concluye con una reflexión sumamente profunda sobre el sentido de la vida y la muerte en clave fenomenológica, así como consideraciones acerca de la clonación, que revelan la gran competencia en materia de bioética que ha caracterizado la trayectoria misma de Zaner, y que ahora pone en juego señalando que, como corolario de ese “campo de lo posible” está el propio ser humano del que no privilegia el carácter de “ser-para-la muerte” de cuño heideggeriano, sino, en su propuesta, de “ser-del-nacimiento” (*being-from-birth*), pues es este último el que nos vuelve deudores de cualquier alteridad, siendo evidente, en primer lugar, la que la madre que da a luz representa, pero no limitándose, desde luego, a ésta.

Se trata, en suma, el libro de Richard Zaner, de un texto teórico y práctico, técnico pero, al mismo tiempo, comprensible aun por quien no tenga un profundo conocimiento de la fenomenología, a pesar de que supone al menos una cierta familiaridad con nociones filosóficas fundamentales. Es un libro centrado en lo que podemos bien denominar “una fenomenología de la vida cotidiana” y que pone en cuestión una serie de fenómenos relativamente poco estudiados y se conecta con las nociones de *mismidad*, *vida mental*, *mundo circundante*, y otras más, permitiendo un acceso interdisciplinario, pues resulta de interés para estudiosos de las ciencias sociales, pero también filósofos –fenomenólogos o no– profesionales de la salud, entre otros. Es una auténtica guía filosófico-bioético-sociológica, presidida por el método y la visión de la fenomenología de Husserl y más allá de ésta, mostrando que de ella tiene Zaner un hondo conocimiento, para todo aquel interesado en cómo la conciencia humana constituye al universo del sentido a través de su propia vida y la relación con aquello que no es ella misma.



Enzo Traverso, *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, Buenos Aires, FCE, 2012

YURISAN BERENICE BOLAÑOS RUIZ
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En *La historia como campo de batalla*, el historiador italiano Enzo Traverso nos brinda un ejercicio de lucidez útil para, como reza el subtítulo, *Interpretar las violencias del siglo XX*. El espíritu del texto es mostrar al lector los debates que en el interior de la historiografía ha suscitado el estudio de las violencias, así como comprender los usos, los alcances y los límites de tales discusiones. El autor se da a la tarea de encontrar en estos debates los signos del siglo XX y las violencias que engendró. Para Traverso, el mundo contemporáneo se encuentra atrapado entre el desencanto del fracaso de las utopías revolucionarias y el retorno (en ocasiones obsesivo) a la memoria. El siglo XXI —señala— comenzó en 1989 con la caída del muro de Berlín, nació del fracaso del espíritu revolucionario y del fin de las utopías como marco político, este origen desesperanzador ha marcado las tendencias historiográficas de los últimos años. *La historia como campo de batalla* representa un esfuerzo por echar luz sobre este ánimo ensombrecido y abonar en la clarificación y la interpretación de la historia como parte de un proceso que permita la construcción de una ciudadanía con conciencia histórica, es decir, capaz de reconocerse en un pasado compartido.

El análisis de Traverso se basa en cuatro premisas metodológicas: 1) la contextualización, es decir, enmarcar en su época los acontecimientos estudiados; 2) el historicismo, consistente en abordar los hechos con una mirada diacrónica; 3) el comparatismo, atender la globalidad de nuestro

tiempo nos lleva a comparar los acontecimientos para comprenderlos mejor, y 4) la conceptualización, hacer coexistir conceptos y relatos con la seguridad de que la realidad jamás corresponde del todo con la conceptualización que de ella extraemos. Las premisas anteriormente citadas son presentadas en la parte introductoria del libro y nos permiten, no sólo comprender el ánimo con el que fue escrito el texto, sino que nos aportan claves para su lectura. Otra clave importante para la comprensión del texto es la presencia, a veces fantasmal y a veces viva, del filósofo alemán Walter Benjamin en todo el libro; ya desde las primeras páginas Traverso reconoce su influencia y ésta se mantiene a lo largo de las más de 300 páginas que componen el texto. Benjamin aparece como un interlocutor permanente que le permite al autor conservar una visión crítica de la historia; marcada por el sentido de discontinuidad y asentada sobre el signo de la catástrofe. Traverso no busca abonar a la tradición del historicismo clásico que ha escrito una historia desde la visión de los vencedores, el suyo es, por el contrario, el intento benjaminiano por entrar en resonancia con la memoria de los vencidos. La “promesa de redención” en la escritura de la historia, que alguna vez exigió Benjamin, es retomada por Traverso como el faro que guió en un primer momento la redacción del texto y que en un segundo momento debe guiar su lectura.

Traverso cierra la introducción con la observación de una carga negativa que debe atravesar las narrativas históricas actuales: la conciencia de nuestra época se erige bajo la marca de *Auschwitz* y del *gulag*, estos dos referentes junto con la caída de las utopías que marcó el nacimiento del siglo XXI han dejado en el ambiente historiográfico un terrible malestar; el objetivo del libro es, en palabras del autor, “tratar de volver fructífero tal malestar”.

La presente reseña no sigue el orden consecutivo de los capítulos, esto obedece a la estructura que el mismo Traverso ha dado a esta obra, en donde los temas tienen múltiples conexiones a lo largo de la lectura que no siguen necesariamente un orden progresivo. El texto está organizado en ocho capítulos que se complementan y se unifican alrededor de tres

ideas centrales: *historia global*, *acontecimiento* y *memoria*. Parece entonces más acertado seguir el hilo de estas tres ideas para comprender el texto.

El nacimiento de una *historia global* surgida de la creación planetaria de redes temporales, espaciales, intelectuales, económicas y políticas, nos permite estudiar el papel de la migración, los exilios y las diásporas, tema tratado por Traverso en el capítulo VII. En las transformaciones históricas del siglo XX, el análisis de estos procesos ayuda a tomar distancia de las visiones eurocéntricas y comenzar a mirar el lugar que la periferia ha ocupado en nuestra construcción de la historia. En el apartado dedicado a la relación exilio y violencia (Cap. VII), el autor analiza los cambios en la escritura de la historia que los movimientos migratorios han traído consigo. El exilio, por ejemplo, será tratado en su implicación epistemológica como lugar privilegiado para el trabajo intelectual; el exiliado ha transformado su mirada generando una nueva postura metodológica, teórica y política. Los intelectuales exiliados, entre los que destacan Hannah Arendt, Victor Serge, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Günter Anders, posibilitaron la conformación de una visión no patriótica. Traverso reconoce en ellos una mirada marginal que los ubica del lado de los vencidos (nuevamente las evocaciones a Benjamín se hacen presentes), sujetos de una constante tensión entre lo heredado, lo recién adquirido y su condición de *outsiders*, son descritos por el autor como poseedores de una mirada excepcional, esta “epistemología del exilio” engarza con la *teoría viajera*, concepto retomado de Edward Said que sirve a Traverso para bosquejar una suerte de hermenéutica de la distancia en donde los intelectuales exiliados, al poseer una mirada distante y libre de prejuicios, son favorecidos con el don de la lucidez, pudiendo así ser de los primeros en denunciar las violencias que aquejaron al mundo del siglo XX.

La segunda idea central del libro gira en torno al concepto de *acontecimiento*, la idea de una *historia global* y la existencia de conflictos de escala planetaria hicieron necesario reavivar el *acontecimiento* para contrarrestar la causalidad determinista historiográfica. La recuperación de dicho concepto sirvió también para cuestionar a los historiadores sobre

la posibilidad de articular diferentes temporalidades en donde los acontecimientos conserven su autonomía y singularidad, a la vez que puedan ser inscritos en los “tiempos largos” de la historia. Siguiendo esta línea, Traverso analiza en los capítulos IV y V el nazismo, aunque el tema del holocausto flota en la atmósfera de toda la obra, es en estos capítulos donde el autor se da a la tarea de estudiar los abordajes históricos del periodo nazi. En el cuarto capítulo, Traverso utiliza el debate entre los historiadores Martin Broszat y Saul Friedländer para mostrar dos maneras de historizar el nazismo; el primero lo abordaba desde la sociedad alemana de la que él mismo era integrante y el segundo desde el punto de vista de las víctimas. Broszat formaba parte de eso que Tony Judt en su libro *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945* (Taurus, 2011) describe como la construcción de una historia del holocausto sin judíos, es decir, para Broszat la cuestión del exterminio judío no debía tomar centralidad en el estudio del fenómeno nazi, se trataba de elaborar una historización del nacionalsocialismo en una relación de continuidad con toda la historia alemana y para lograrlo era necesario sortear el obstáculo epistemológico de la memoria, concepto que a ojos de Broszat carecía de estatuto científico. En respuesta, Friedländer ve la integración del nazismo en la continuidad del pasado alemán el riesgo de una relativización de la dimensión criminal del nazismo. Broszat, como en su momento lo hizo Ernst Nolte, parecía buscar el alivio de la conciencia histórica alemana pero su búsqueda resultaba vana pues chocaba inevitablemente con Auschwitz, para Friedländer el holocausto judío fijaba los límites de todo procedimiento de historización; el recuerdo de las víctimas se situaba en el horizonte epistemológico del historiador. El debate anteriormente descrito resume, para Traverso, las dos posturas que los estudios historiográficos del nazismo habrán de reproducir en décadas posteriores: los historiadores de archivo que centran su atención en el análisis del Estado nazi y los que reconstruyen el pasado desde la memoria de las víctimas. El autor deja para trabajos posteriores el problema de la vinculación de la historia de la *Shoa* con la *historia global* de

Alemania, es decir, la conciliación de la unicidad del holocausto con la historia del nazismo y de Europa. El intento por superar este antagonismo ha sido una constante en la obra de Traverso, particularmente en *La violencia nazi. Una genealogía europea* (FCE, 2002).

El quinto capítulo aborda la validez del estudio de la *Shoah* desde una perspectiva comparativa, es decir, en confrontación con otros genocidios. Nuevamente el autor hace uso de un debate historiográfico para desarrollar la cuestión. Pueden identificarse dos formas de concebir el holocausto, una que insiste en remarcar la singularidad del acontecimiento y otra que lo historiza como fenómeno europeo, es decir, desde una perspectiva de tipo comparativo. Entre estas dos posturas se han acuñado o desarrollado una serie de conceptos teóricos: genocidio, antisemitismo, racismo, totalitarismo. Los alcances y limitaciones metodológicas de estas nociones son revisados ampliamente por Traverso, para quien el estudio de la Shoah condensa varias de ellas. Privilegiar sólo un abordaje no abona a la comprensión del fenómeno en tanto deja fuera a las otras categorías analíticas. La postura de Traverso frente al debate, respecto a cómo interpretar el holocausto –sí como un acontecimiento único o inserto en una sucesión de masacres al interior de la civilización occidental– es más bien conciliadora, apuesta por una lectura en donde el acontecimiento conserve su unicidad a la vez que concentre una serie de elementos ya presentes en la historia europea. El carácter paradigmático del holocausto se debe precisamente a que sintetiza varios puntos nodales de las violencias modernas: colonialización, depuración étnica, violencia totalitaria, racionalidad moderna y exterminio.

El capítulo VI abona al debate anterior recuperando la voz de Michel Foucault y Giorgio Agamben. Para descifrar las violencias del siglo XX era necesario plantear una modificación respecto al tema del poder y su ejercicio; una concepción clásica del poder carecía de sustento para explicar los fenómenos contemporáneos, Foucault propone el término de biopoder para dar cuenta de estas transformaciones que dieron origen a una nueva forma de poder cuya característica primordial es que carece

de centralidad, es decir, ya no es el Estado su fuente sino que se ha vuelto capilar y omnipresente, invisible e imperceptible. El italiano Agamben retoma a Foucault de una manera más radical y, a ojos de Traverso, no muy atinada en tanto usa el campo de concentración como paradigma del biopoder pero le quita a este concepto su carácter histórico, es decir, el *Lager* se vuelve en el pensamiento de Agamben un comodín aplicable a toda la historia política de Occidente. Para Traverso, el error de Agamben es no seguir el camino abierto por Foucault respecto al biopoder como rasgo constitutivo de la modernidad, sino pretender hacer de él la esencia misma de la política.

Los capítulos II y III retoman el estudio de dos fenómenos que se conectan con el tema del totalitarismo: revolución y fascismo. Siguiendo la lógica del texto que se basa en utilizar debates dentro del campo historiográfico para desde ahí asumir una postura personal, Traverso dedica el segundo capítulo a analizar las ideas de Françoise Furet y Arno J. Mayer. El primero, historiador liberal francés, defiende una postura conservadora en donde el terror es definido como esencia de la experiencia revolucionaria, se abre aquí una tendencia que liga los crímenes nazis con el bolcheviquismo, los primeros serían una inevitable reacción ante la violencia desplegada por la Revolución rusa, la matriz de estudio para tal fenómeno sería la ideología y su explicación se encontraría en el análisis de categorías tales como el fanatismo, las pasiones, la psicosis, entre otras. Como antípoda se encuentra Mayer, historiador de Princeton, que propone una revisión de las revoluciones como acontecimientos que irrumpen y cuya complejidad es irreductible a un estudio meramente ideológico. Para historizar las revoluciones, concluye Traverso, es necesario desmitificarlas, o más bien, analizar los mitos que dieron forma a las revoluciones del siglo pasado, aunque la historia se balancea entre estos dos extremos, a la distancia, es necesario que reconozcamos no solamente los peligros de una posición en la que la Revolución se volvió el gran mito, sino también las fuerzas liberadoras que la experiencia revolucionaria desplegó. Traverso no niega, en este punto, los sutiles

hilos que lo unen con su anterior militancia marxista. Las polémicas continúan en el capítulo tercero, tejidas alrededor de la interpretación del fascismo y tienen como principales contendientes a George L. Mosse, Emilo Gentile y Zeev Sternhell. Los tres historiadores convergen en definir al fascismo como una “revolución de derecha”, es decir, a la vez antiliberal y antimarxista cuyo motor residía en las clases medias, sin embargo, cada uno añade al estudio una óptica diferente. Mosse y Gentile adoptan una perspectiva sociocultural, los aspectos culturales, estéticos y simbólicos son los que guían su comprensión del asunto. Sternhell opta por acercarse al fenómeno desde la historia de las ideas, captando el núcleo del fascismo una anti-Ilustración, es decir, un rechazo total a la visión ilustrada del hombre y la sociedad. Para Traverso la discusión no está zanjada, la interpretación del fascismo sigue siendo debatible desde cualquiera de las tres perspectivas historiográficas planteadas y la postura defendida por cada uno de los historiadores mencionados presenta problemas de parcialidad.

La tercera idea central que condensa el contenido del libro y que sirve de cierre al mismo es el tema de la *memoria*, su surgimiento y su cruce con la historia representan otra parte del panorama historiográfico en el que se estudian las violencias. El fin del siglo XX, afirma Traverso, estuvo marcado por la transformación de la *memoria* en el paradigma de los análisis históricos, dicha transformación debe su origen al fin de las utopías y al sentimiento nostálgico que este final trajo. El futuro dejó de ser portador de una esperanza gracias a tres grandes fenómenos: 1) el fracaso de las revoluciones; 2) la caída del socialismo real y 3) el fin de la memoria obrera. Revolución, socialismo y alma obrera fueron los tres grandes conceptos que aglutinaron y acompañaron los combates y las revueltas del siglo pasado y que el nuevo siglo destruyó de un hachazo. Desprovisto de una perspectiva utópica, el siglo XXI tuvo que volver la mirada atrás en búsqueda de referentes y encontró ahí, en el pasado, el consuelo de la memoria. La *memoria* europea se bosqueja hoy no sólo bajo el eclipse de las utopías sino también desde la recuperación de la voz de las *víctimas*. La figura de la

víctima, anteriormente negada por el cientificismo historiográfico, domina ahora nuestras visiones de la historia. El llamado de Traverso a recuperar la mirada de los vencidos lo acerca no sólo a Benjamin, sino también al historiador Eric Hobsbawm, a quien dedica el primer capítulo del libro. En éste se hacen evidentes las tensiones presentes en la obra de Hobsbawm, por ejemplo la visión “occidentalocéntrica” que lo lleva a proponer la idea de un “largo siglo XIX” (que iría de la Revolución estadounidense a la Primera Guerra Mundial). Traverso crítica la tendencia de este historiador a realizar grandes síntesis históricas en donde las clases subalternas se diluyen en la masa. A pesar de estos errores, Traverso rescata de Hobsbawm la inquietud por restituir la voz de los de abajo, tarea de suma importancia para todo historiador que no se conforme con lamerse las heridas que el siglo pasado dejó sino que sea capaz de escuchar en los lamentos de las víctimas una posibilidad, una pequeña esperanza. “A la memoria de los sin nombre se aboca justamente la construcción de la historia”, esta bella frase de Benjamin es la elegida por Traverso para concluir y encierra en ella el principio epistemológico que habrá de guiar a los escritores de la historia: ruinas, víctimas y melancolía, he ahí el panorama del nuevo siglo, queda por ver qué son capaces de hacer los historiadores con estos tres elementos, Traverso ha iniciado ya la tarea.



Slavoj Žižek, *Acontecimiento*, México, D.F., Sexto Piso, 2014

DANIEL DÍAZ RAMÍREZ

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En el lenguaje común podríamos decir que el acontecimiento se entiende como un “hecho” o un “suceso” que reviste de cierta importancia. Se presenta aquí o allá, aunque no siempre sentados frente al televisor, en el cine o al caminar por la calle; si somos un poco más observadores encontramos que todos esos hechos no tienen la menor importancia si no hay “algo” que atrape nuestra atención, que la fije, ese “algo” es lo que le daría, si fuera el caso, un poco de sentido al momento puro de nuestra existencia.

Pero no sucede lo mismo si atendemos a lo señalado por Slavoj Žižek sobre uno de los conceptos más controvertidos de la filosofía contemporánea: acontecimiento. Para Žižek este concepto no refiere algo que sucede en el mundo, sino más bien se trata de un cambio de planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él.

Desde luego, las referencias al cine para entender los alcances de la idea de Žižek sobre el acontecimiento no sobran, como tampoco las imágenes de la televisión son casuales, desde aquí observamos, por ejemplo, los acontecimientos que han marcado el devenir del mundo occidental y la relación en términos belicosos que se mantiene con los países del medio Oriente. Uno de ellos son los ataques “terroristas” contra las torres gemelas de Nueva York, conocido como el 11-S. Después de ese acontecimiento se construyó una narrativa bajo un enfoque siniestro que decía cómo un grupo radical del islam había atacado las torres financieras de la ciudad, por aquellos días, más segura del mundo. Algo similar sucede ahora mismo, tras el ataque en París, Francia, a *Charlie Hebdo*.

En aquella ocasión, como ahora, los medios masivos de comunicación señalaban que ese día se había cometido una serie de atentados “terroristas” suicidas en Estados Unidos de Norteamérica por miembros de la red yihadista Al Qaeda, mediante el secuestro de aviones para luego ser impactados contra varios objetivos causando la muerte de al menos 3 mil personas. El acontecimiento que cimbró al mundo fue la destrucción, televisada, del *World Trade Center* y, desde entonces, las cosas no volvieron a ser las mismas.

Žižek recurre en *Acontecimiento* a ejemplos del lenguaje común y a los hechos que forman parte de la cultura popular para explicar los “hechos” que dejan huella y que modifican la forma en que percibimos el mundo. Aunque va más allá cuando recurre a expresiones como el cine de Lars Von Trier y su *Melancolía* para explicar el sentido de acontecimiento y de paso la influencia que ejerce sobre su pensamiento Lacan, pero también aprovecha para celebrar un diálogo en el que están presentes Hegel y Marx.

Ya sea el cine o la literatura de Platónov y Ted Hughes, el filósofo esloveno muestra cómo la enseñanza moral de Sócrates fue determinante para que el mundo antiguo dejara de ser el mismo; algo similar aconteció con la “caída” de Cristo porque significa hasta la actualidad el advenimiento de un mundo de cosas que simplemente no existían. Pero todavía más, Žižek asegura que en la filosofía existen tres acontecimientos con los cuales el mundo ya no fue el mismo: “Hay tres (y solo tres) filósofos clave en la historia de la metafísica Occidental: Platón, Descartes y Hegel. Cada uno de ellos representó una clara ruptura con el pasado: nada siguió igual después de que entran en escena”.

Es en este sentido que Žižek asevera que fue Platón quien “rompió” con la cosmología presocrática en la búsqueda de la armonía interna del universo para introducir lo que se conoce como el “idealismo metafísico”; Descartes, por su parte, “rompió” con la visión medieval de la realidad como un orden jerárquico significativo para introducir los elementos fundamentales de la filosofía moderna: la noción de realidad

material mecánica infinita y sinsentido, y el principio de subjetividad (“Pienso, luego existo”), como el “fundamento último de nuestro conocimiento”. Y Hegel, uno de los tres grandes acontecimientos de la filosofía, “rompió” con la metafísica tradicional –idealista o materialista– e introdujo la era de la historicidad radical en la que todas las formas sólidas, estructuras sociales y principios se conciben como resultados de un “proceso histórico contingente”.

Cada de uno de estos tres filósofos no sólo representa con su pensamiento un acontecimiento para la filosofía, sino que son “filósofos del acontecimiento”, pues el foco de atención mismo de cada uno es el acontecimiento.

Desde luego, Žižek no puede evitar mencionar a uno de los imprescindibles de la filosofía contemporánea, Michel Foucault, de quien refiere la aseveración de que Platón, Descartes y Hegel proyectan una “larga sombra” en aquellos que lo siguieron, pero de un modo negativo, al decir que toda la historia de la filosofía occidental podría definirse como la historia de los rechazos a Platón: “incluso hoy en día, los marxistas y los anticomunistas liberales, los existencialistas y los empíricos analíticos, los heideggerianos y los vitalistas están todos unidos por su antiplatonismo”. Y lo mismo se puede aplicar a Descartes y a Hegel.

Este texto en sí mismo es un acontecimiento para los lectores de habla hispana, en su recorrido nos lleva de un hecho contingente a otro, de la primera parada (*Definir, redimir, enmarcar*) a la segunda (*Felix culpa*), luego a la tercera (*Budismo naturalizado*), cuarta (*Los tres acontecimientos de la filosofía*), quinta (*Los tres acontecimientos del psicoanálisis*), sexta (*Des hacer un acontecimiento*), para que antes de bajar (*nota bene!*) estemos sorprendidos. En todo el trayecto Žižek advierte que el mejor ejemplo que se puede dar de la idea de acontecimiento es enamorarse. “Es algo contingente, sencillamente sucede, pero cuando uno se enamora su vida cambia por completo. Cuando uno se enamora lo primero que hace es reconsiderar toda su vida en perspectiva, como si se tratara de una preparación para ese momento milagroso. Pero lo importante

no es tanto el acontecimiento en sí mismo sino la fidelidad con la que uno decide comportarse respecto a él. En el caso del amor, la fidelidad al acontecimiento consistiría, por ejemplo, en asumir por completo las consecuencias de haberse enamorado”.

Acontecimiento “es un punto de inflexión radical, que es, en su auténtica dimensión, invisible”, concluye Žižek.





Ante los retos que en estos inicios del tercer milenio hemos de afrontar los habitantes del planeta Tierra, ¿qué puede *decir* y *hacer* la filosofía? ¿Cómo pensar siquiera esa complejidad de innumerables descripciones del mundo interpuestas entre la observación y las teorías que cada cultura, nación y, a veces, cada individuo recaba para sí?

En un mundo tan cruzado, la revista *EIKASIA* toma la decisión de filosofar, pues la filosofía siempre exige una decisión, un corte, una ruptura, un enfrentamiento contra la violencia de los hechos y de las palabras que la justifican. La filosofía es una decisión, la de llevar la razón (*logos*) hasta sus últimas consecuencias, arremetiendo contra los sofistas que la ocultan, la enredan y la mezclan.

En el siglo XXI la *verdad* es múltiple y se dice de muchas maneras. El grupo *EIKASIA* no considera que haya verdades al margen de los significantes exteriores, de las operaciones de quienes las constituyen, de las huellas que abandona a lo largo del camino.

Uno de los grandes peligros que conlleva la filosofía es su transformación en dogma. La jurisdicción de la filosofía se traza y ejecuta en su propia realización: para ella pensar es hacer y hacer es pensar de modo recurrente más que recursivo. Por todo ello, *EIKASIA*, Revista de Filosofía, se enmarca como un espacio abierto de debate plural, lo cual no nos exime del rigor y de la tradición académica.

EIKASIA, Revista de Filosofía, fue fundada en el año 2005 y ha traspasado la barrera de sus primeros 50 libros, encontrándose ya entre las primeras y más prestigiosas revistas digitales indexadas de filosofía, méritos debidos a la accesibilidad, pluralidad y prestigio de nuestros colaboradores.

Normas editoriales para los/as colaboradores/as de *Devenires*

1. *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, es una publicación semestral de libre acceso editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, que contiene las secciones: Artículos, *Dossier*, Miscelánea —que puede contener alguno de los siguientes apartados: Entrevista, Testimonio, In memoriam, Traducción— y Reseñas.

2. Los textos recibidos deberán ser originales, inéditos y que constituyan un aporte a su área de conocimiento para que sean considerados para su publicación. Asimismo, deberán ser versiones definitivas.

3. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 15 y máxima de 25 cuartillas, con tipo de letra Times New Roman de 12 puntos, 1.5 espacio interlineal, márgenes normales (superior e inferior: 2.5 cm., izquierdo y derecho: 3 cm.).

4. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en archivo anexo de Word (extensión .doc o .docx) a la siguiente dirección: publicaciones.filos.umich@gmail.com (se dará acuse de recibo en un plazo máximo de siete días hábiles).

5. Los artículos deberán contener la siguiente información:

- a) Nombre completo del autor.
- b) Dirección de correo electrónico.

- c) Dirección postal (para el posterior envío del número impreso).
- d) Teléfono.
- e) Institución de procedencia.
- f) Breve currículum vitae actualizado (máximo 10 líneas).
- g) Resumen del artículo (de 10 a 15 líneas) en español y en inglés (*abstract*).
- h) Título del artículo en inglés.
- i) Palabras clave (máximo cinco) en español y en inglés.
- j) Bibliografía.

6. La recepción de textos está abierta todo el año. A partir de la fecha de recepción de la colaboración empiezan a correr los seis meses para responder sobre la posibilidad de incluirla en el próximo número. En ese lapso, el/la autor/a se abstendrá de considerar su publicación en cualquier otro medio impreso o electrónico.

7. Los artículos recibidos serán remitidos sin el nombre del/de la autor/a a una comisión de arbitraje formada por al menos dos dictaminadores/as especialistas en el tema de la colaboración. El resultado podrá ser:

- a) Publicable en su versión actual sin modificaciones.
- b) Publicable, con recomendación al autor de que incorpore, a su criterio, las observaciones del dictamen.
- c) Publicable, condicionado a que el autor incorpore las correcciones indicadas por los/as dictaminadores/as.
- d) No publicable.

La dirección de esta revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la comisión de arbitraje en el lapso más breve posible. Siempre se mantendrá el carácter confidencial de los arbitrajes. Sin embargo, *Devenires* se reserva el derecho de publicación y la decisión del Consejo Editorial será inapelable.

8. Las colaboraciones no tendrán llamadas en el título ni en el nombre del autor. La bibliografía se presentará al final del documento en orden alfabético, en caso de dos o más obras de un mismo autor se seguirá un orden cronológico. Deberá apegarse a los siguientes formatos:

a) Libro: nombre/s, apellido/s del autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación.

Ejemplo: Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002.

b) Capítulo de libro: nombre/s, apellido/s del autor/a, título del capítulo entrecomillado, la preposición 'en', nombre y apellido del/de la coordinador/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Mauro Carbone, "La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo xx: de Italia a Italia", en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002, pp. 44-95.

c) Artículos de revista: nombre y apellido del/de la autor/a, título entrecomillado, la preposición 'en', nombre de la revista (en cursivas), lugar de publicación, volumen, año, número, fecha de publicación y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Oliver Kozlarek, "La modernidad global y el reto de la construcción de un nuevo mundo", en *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Morelia, año XIII, Núms. 25-26, enero-julio 2012, pp. 191-204.

d) Documentos en formato digital: siguiendo las normas especificadas para libros, capítulos de libros y artículos de revista, se agregará al final "disponible en: [http://pegar el enlace](#)", y la fecha del último acceso al mismo.

Ejemplo: Luis Villoro Toranzo, “El concepto de revolución”, en *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Morelia, año XI, núm. 22, julio 2010, pp. 7-15, disponible en: <http://filos.umich.mx/Devenires/Devenires-22/p7-15.pdf>, último acceso: 10 de agosto de 2012.

9. Para las secciones y apartados restantes los criterios son los siguientes:

- a) *Dossier*: los criterios son idénticos que para la recepción de artículos.
- b) Entrevista: las colaboraciones que se envíen deberán indicar el nombre del entrevistador y del entrevistado, y su extensión será de mínimo 10 y máximo 20 cuartillas.
- c) Testimonio: los trabajos considerados para esta sección deberán contar con una experiencia relevante sobre un tema filosófico o de las ciencias humanas, y su extensión será de mínimo 15 y máximo 25 cuartillas.
- d) In memoriam: es un espacio dedicado a aquellas personas recientemente fallecidas y que han dejado un legado importante en el área de las humanidades. La extensión de las colaboraciones es de mínimo 3 y máximo 6 cuartillas.
- e) Traducción: Se recibirán traducciones de textos que, si bien ya han aparecido en otras publicaciones, no exista la versión en español. Para estos casos será necesario contar con los permisos por escrito tanto del autor como de la publicación original.
- f) Reseñas: serán revisiones críticas de libros de reciente publicación vinculados con la filosofía y las ciencias humanas. Señalarán las contribuciones y las limitaciones del texto reseñado y seguirán los siguientes lineamientos:
 - Nombre/s, apellido/s del autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación.
 - La publicación en español del libro reseñado deberá tener no más de tres años.
 - Nombre del reseñista e institución a la que pertenece.

- No llevarán título y tendrán una extensión de 3 a 6 cuartillas.
- El Consejo Editorial decidirá sobre la publicación de la reseña.

10. El contenido de las colaboraciones es responsabilidad de los/as autores/as.

11. Los/as autores/as ceden sus derechos de autor a *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, para que su trabajo pueda ser publicado, reproducido, editado y difundido en papel y de manera electrónica con fines académicos. Para ello, enviaremos el formato correspondiente.

12. Las colaboraciones que no se apeguen a las indicaciones anteriores no serán consideradas para su evaluación.

INVITACIÓN

Devenires, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, invita atentamente a las editoriales y casas de estudios para que hagan llegar sus publicaciones a nuestra dirección postal.

El equipo editorial de la revista se compromete a convocar reseñistas y a publicar la reseña en la sección correspondiente a la brevedad posible siempre y cuando el material recibido cumpla con nuestros estándares de calidad.

Devenires, Núm. 31
se terminó de imprimir en el mes
de febrero de 2015 en los talleres
de Silla vacía Editorial,
con un tiraje de 300 ejemplares.