

Τάξις

Revista de Filosofía

Publicación semestral del
Doctorado en Filosofía
Centro de Investigaciones Éticas “Dr. Ricardo Maliandi”
Departamento de Humanidades y Artes - UNLa



Volumen 4
2022

Τάξις

Revista de Filosofía

Doctorado en Filosofía

Centro de Investigaciones Éticas “Dr. Ricardo Maliandi”

Departamento de Humanidades y Artes

Universidad Nacional de Lanús

Publicación semestral

ISSN 2718- 8892

Universidad Nacional de Lanús

Rectora: Dra. Ana Jaramillo

Vicerrector: Dr. Pablo Mario Narvaja

Departamento de Humanidades y Artes

Director: Mtro. Daniel Bozzani

Directores de la Revista Τάξις

Dr. H. Daniel Dei y Dra. Marisa Divenosa

2

Secretaría administrativa:

Melina Ferreyra

Comité Editorial:

Dr. Oscar Conde (UNLa – UniPe)

Dra. Cristina Ambrosini (UNLa – UBA)

Dr. Luis Varela (UNLa – UNMdP)

Comité Académico:

Dr. Luciano Corsico (UNLa)

Dra. Ivana Costa (UBA - UCA)

Dr. Alberto Damiani (UNLa - UBA - CONICET)

Dra. Macarena Marey (UNLa - UBA - CONICET)

Dr. Sérgio Ricardo Silva Gacki (UNIPAMPA - Brasil)

Dr. José Luis González Quirós (Universidad Rey Juan Carlos - España)

Dr. José Luis Guzón Nestar (CES Don Bosco - Universidad Complutense de Madrid - España)

Dra. Françoise Prioul (Université Paris XIII Cité - Francia)

Dr. William Sweet (Saint Francis Xavier University - Canadá)

Contacto: taxisrevistafilosofia@gmail.com

Τάξις

Revista de Filosofía

Doctorado en Filosofía

Centro de Investigaciones Éticas “Dr. Ricardo Maliandi”

Departamento de Humanidades y Artes

Universidad Nacional de Lanús

Publicación semestral

ISSN 2718- 8892

Τάξις es una revista cuyo objetivo es proporcionar un lugar para trabajos de actualidad filosófica, debates, posiciones críticas, interpretaciones textuales y relecturas, orientadas a problemáticas éticas.

El nombre evoca una doble cuestión que está ya presente en los orígenes de la filosofía. Por un lado, **Τάξις** es el término con el que el personaje platónico Sócrates designa su compromiso filosófico y vital. En el pasaje 28d7 de la *Apología* leemos: “Pues la verdad es lo que voy a decir, atenienses. En el **puesto** en el que uno se coloca porque considera que es el mejor o en el que es colocado por un superior, allí debe, según creo, permanecer y arriesgarse sin tener en cuenta ni la muerte ni cosa alguna más que la deshonra”; y agrega poco después que “sería indigno (...) que (...) ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandone mi **puesto** por temor a la muerte o cualquier cosa” (*Ap.* 29a). Literalmente, en un sentido muy general, el término puede traducirse como ‘orden’, ‘cargo’, ‘deber’, y era un término castrense que designaba la disposición del frente del ejército en el avance de la batalla. Por extensión entonces refiere al lugar particular que cada uno de los miembros del ejército tenía, lo cual era especialmente importante en la formación hoplita; allí, en el avance con escudos trabados entre los guerreros, que formaban una verdadera pared, cada uno de los puestos era fundamental, ya que, al dejar su lugar uno de los hoplitas, toda la pared se debilitaba. Esto es lo que deberíamos entender cuando Sócrates dice que prefiere morir, aun siendo objeto de un juicio injusto, antes de abandonar su **Τάξις**, el lugar en que Apolo lo situó para bien de los atenienses.

Τάξις designa así un compromiso vital que se traduce en la perspectiva socrática de que lo importante no es vivir, sino vivir bien (*Critón* 48b7). Las implicaciones de este ‘vivir bien’ nos comprometen con una vida examinada, que tiende a promover la racionalidad y el compromiso de nuestros actos. Esta actitud crítica, auténtica y abierta es la que representa el espíritu de nuestro doctorado y de la orientación que alienta al Centro de Investigaciones Éticas Dr. Ricardo Maliandi. Es por esto que hemos elegido el nombre de la publicación, pensando tanto en el lugar de responsabilidad en el que nos reconocemos como intelectuales situados en nuestro espacio, como en el valor de cada particularidad y singularidad que se suma a ella, sin la cual la fuerza de la totalidad no sería la que tiene. Así, es nuestra aspiración que el Centro de Investigaciones Éticas “Dr. Ricardo Maliandi” y el Doctorado en Filosofía del Departamento de Humanidades y Artes de la UNLa encuentren también su anclaje y su lugar de crecimiento común en las páginas de la Revista de Filosofía **Τάξις**.

Índice

Presentación	pág. 3
Índice	pág. 4
Primera Página	pág. 5
Artículos	
Alberto Crespo, “Verdad y mentira en dos textos de Jacques Derrida”	pág. 9
Carlos Emilio Gende, “Notas para una filosofía del lenguaje en la obra de Agustín de Hipona”	pág. 24
Alcira Cuccia, “Entre los animales, Heidegger y Derrida”	pág. 57
Alicia Irene Bugallo, “Lineamientos de una <i>ecosofía</i> integral, en Félix Guattari”	pág. 65
Sebastián Ferreira Peñaflor, “Ricardo Viscardi y el Filosofar en el Uruguay. Primera Parte: Entre “El orden del discurso” y el discurso del orden”	pág. 79
Notas breves	
Eleonora Segura, “¿Puede existir una ética en el/del ciberespacio?”	pág. 94
Reseñas críticas	
Carlos Emilio Gende, <i>Lecciones preliminares de filosofía de las ciencias. Un enfoque hermenéutico</i> . Buenos Aires. Prometeo. 2021 (Silvia Maeso)	pág. 101
Patricia Ames Ramello / Francisco Merino Amand, <i>Reflexiones y lineamientos para una investigación ética en Ciencias Sociales</i> , Pontificia Universidad Católica del Perú, Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas, primera edición digital. 2019 (Gustavo Divenosa)	pág. 102
Actualidad académica	pág. 105
Normas de publicación	pág. 108

Primera Página

Proponemos en esta nueva edición de Τάξις la cuarta producción sostenida de la revista y, con ella, la alegría de ver que nuestro proyecto inicial sigue tomando forma, gracias a la comunidad que se involucra y se compromete en hacerla crecer.

Les proponemos comenzar por el trabajo de **Alberto Crespo**, “Verdad y mentira en dos textos de Jacques Derrida”. El autor, recientemente doctorado en nuestra Casa de Estudios, indaga acerca de la verdad y de la mentira en textos del filósofo argelino que, si bien pertenecen a dos períodos diferentes de su obra, tienen la particularidad de vincularse con nuestro doctorado y, sobre todo, con el interés temático que representó para su autor en la elección de tesis. El primero es el concepto de verdad en Lacan 2 y el segundo, de una conferencia que Derrida dictó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1995.

La propuesta que nos regala **Carlos Emilio Gende**, de la Universidad del Comahue, y que él, con una modestia singular, denomina “notas” -“Notas para una filosofía del lenguaje en la obra de Agustín de Hipona”- nos ubica en un momento de la historia de las ideas en que comienzan a definirse los proyectos medievales. Ciertamente encontraremos con el aporte de este autor un acercamiento singular al pensamiento de Agustín, de sentido claramente hermenéutico y de perfiles pedagógicos.

“Entre los animales, Heidegger y Derrida” es la entrega de **Alcira Cuccia**, también doctora de UNLa, que nos acerca aquí una reflexión sobre los aportes de Heidegger y de Derrida a la cuestión de la animalidad. La autora busca rescatar la noción heideggeriana de “abismo ontológico” asociada a la transposición, y vincularla con la deconstrucción derridiana. Sabe descubrir la zona ciega compartida por Derrida y Heidegger en torno al antropocentrismo, y reconoce entonces agencia a los animales y a las plantas dentro y fuera de la cultura humana.

Como podemos leer en el siguiente aporte, la autora, **Alicia Irene Bugallo**, nos trae, con el oportuno recuerdo de los 30 años de su fallecimiento, la visión ecofilosófica de Félix Guattari. En su artículo “Lineamientos de una ecosofía integral” analiza el enfoque de las ecologías mental, social y ambiental.

Cierra este volumen el trabajo -que anuncia como primero de una pluralidad- de **Sebastián Ferreira Peñaflor**: “Ricardo Viscardi y el Filosofar en el Uruguay. Primera Parte: Entre ‘El orden del discurso’ y el discurso del orden”. Se trata de un aporte sobre un prestigioso pensador uruguayo. Sin duda, un trabajo original y anticipatorio para conocer lo que la filosofía de la República Oriental del Uruguay tiene para decir sobre ciertos problemas del pensamiento filosófico de América Latina.

Las tres secciones que completan los contenidos centrales de esta edición de nuestra revista nos amplían nuevos horizontes reflexivos sobre la realidad y la actualidad. Así, en el espacio reservado a *Notas breves* **Eleonora Segura**, nos invita a compartir su indagación sobre el ciberespacio y las problemáticas éticas que despierta. La autora, que ha sido expositora invitada a los encuentros y debates que organiza el Doctorado y el Centro de Investigaciones Éticas, retoma en esta nota gran parte de los intercambios que tuvieron lugar en ese encuentro. El desafío queda expresado en pregunta: “¿Puede existir una ética en el/del ciberespacio?”.

Cierran estos aportes, como es habitual en nuestra publicación, dos reseñas bibliográficas y algunas noticias académicas de actualidad. La primera reseña comenta un libro de Carlos Emilio Gende recientemente editado por la editorial Prometeo, cuyo título invita a su lectura: *Lecciones preliminares de filosofía de las ciencias. Un enfoque hermenéutico*. La otra reseña, referida a la problemática ética en las ciencias sociales, comenta un volumen publicado por el Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas de la Universidad Católica del Perú. Su título es *Reflexiones y lineamientos para una investigación ética en Ciencias Sociales*, y sus autores son Patricia Ames Ramello y Francisco Merino Amand. La reseña que aquí presentamos corresponde a la primera edición digital de este texto.

*H. Daniel Dei – Marisa Divenosa
Remedios de Escalada, julio 2022*

Artículos

Verdad y mentira en dos textos de Jacques Derrida

Alberto Crespo (UNLa)

“Sócrates: -¿Te das cuenta de que ahora han resultado ser la misma persona el mentiroso y el veraz, de manera que si Odiseo era mentiroso, venía a ser también veraz; que si Aquiles era veraz, también era mentiroso, y que no son diferentes ni contrarios estos hombres, sino semejantes”¹

Introducción

Este trabajo se propone indagar, en dos textos de Jacques Derrida, sus interrogantes acerca de la verdad y la mentira. Estos escritos pertenecen a dos períodos diferentes de la obra del filósofo argentino. El primero es *El concepto de verdad en Lacan*². En nuestro caso lo tomamos de la edición argentina. El segundo es una conferencia que Derrida dictó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1995.

Este artículo se propone puntualizar algunas cuestiones que relacionan ambos escritos de Derrida y ampliar las preguntas que nos quedaron pendientes a raíz del conversatorio realizado por la UNLA en el Espacio de charlas: *La mentira y su desempeño en la vida, la historia, la filosofía*, el viernes 17 de diciembre de 2021, propuesto por el doctorado en filosofía de la UNLA y el Centro de investigaciones éticas Ricardo Maliandi.

Acerca de la verdad: desnudez y verdad

Derrida comienza su trabajo *El concepto de verdad en Lacan* haciendo la deconstrucción de una parte del texto freudiano *La interpretación de los sueños* publicado en 1900. Pero antes afirma:

¹ PLATÓN: *Hipias menor*, Madrid, 2010, Editorial Gredos, pág.164.

² JACQUES DERRIDA: *El concepto de verdad en Lacan*, Buenos Aires, 1977, Ediciones Homo Sapiens. Este trabajo fue publicado originalmente en la revista *Poétique*, en 1975, París, número 21

La verdad representaría allí (en el psicoanálisis en general) un fragmento: deducido por el filósofo o el psicoanalista, en el interior de un funcionamiento más poderoso.³

Por lo tanto, a esta altura del trabajo de deconstrucción de Derrida, podemos entender que critica la idea de Freud de poder llegar a una verdad final. Si hay una verdad ella reside en el inconsciente y es descubrible produciendo el “desrropaje” de las formaciones secundarias que se ocuparon de ocultar esa verdad. El autor de *La hospitalidad* establece, al principio de su escrito, varias preguntas que interrogan el texto de Sigmund Freud:

El psicoanálisis se encuentra, todo lo que encuentra, en el texto que él descifra. Más que él mismo. ¿Cuáles son las consecuencias en lo que concierne a la verdad y en la que atañe al texto? ¿Adónde se nos lleva?⁴

Nuestro autor ha establecido estas preguntas después de un breve recorrido en donde cita el capítulo V, MATERIAL Y FUENTES DE LOS SUEÑOS apartado e)⁵ de *La interpretación de los sueños* lugar en el que Freud analiza los sueños de desnudez. Estos sueños aluden a escenas de la vida infantil del soñante en donde éste aparece desnudo, mostrando su cuerpo ante adultos (padres, maestros o sirvientes) padeciendo una suerte de sufrida ridiculez.

10

Freud se ocupa de relacionar los sueños de desnudez, que producen en quienes los sueñan efectos de vergüenza y confusión, con la obra de Andersen *Los trajes del emperador*, en especial *Los trajes nuevos del rey*.⁶

El resultado de este primer acercamiento es que Derrida concluye que Freud cree haber descubierto la verdad como *desvelamiento*, como corrimiento de un velo que muestra la desnudez. ¿Podemos entender entonces que la verdad es equivalente a la desnudez y los efectos que produce: confusión y vergüenza? Ciertas verdades, por cierto, conducen a esas consecuencias. Pero esta es sólo una versión de la verdad, en este caso como desvelamiento pero hay otras versiones sobre el concepto de verdad.

³ Este concepto de “funcionamiento más poderoso” puede entenderse como el aparato psíquico en toda su extensión.

⁴ JACQUES DERRIDA: *Opus Citada*, pág. 15.

⁵ SIGMUND FREUD,; *La interpretación de los sueños*, 1975, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, , Pag.494

⁶ El cuento muestra cómo dos pícaros sastres han hecho creer al rey que su vestimenta fabricada con delicados hilos de oro sólo será visible para aquellas personas que son inteligentes y fieles al soberano. Un niño descubre la trampa y profiere **el rey está desnudo** con la consiguiente denuncia a los tontos e infieles seguidores de su majestad.

A nuestro entender se pueden abrir estas preguntas:

¿Cuáles son esas versiones? ¿Cómo rastrear en la historia de las definiciones de verdad? ¿Hay alguna definición que abarque toda posible diferencia de matices? ¿Hay alguna definición de verdad que la presente como verdad definitiva? ¿Hay diferencias claras entre el que miente y el que es veraz?

Platón muestra, según consta en el epígrafe de este trabajo, en el diálogo *Hippias menor* cómo ya Sócrates desconfiaba del límite estricto entre el veraz y el mentiroso.

El segundo paso de Derrida consiste en abordar, a la manera de la deconstrucción, un texto de Lacan, que de aquí en adelante, ocupará el resto de la obra.

Se trata del seminario *-El seminario de la carta robada-* que Lacan dictó en 1955, y luego publicó en 1957. Este texto ocupa el primer lugar en la publicación de los escritos hecho al cual Derrida da particular importancia por considerar que "ordena" todo el resto de la publicación.⁷

Este seminario analiza el cuento de Edgar A. Poe *La carta robada*. Derrida trata el problema de la verdad en relación con la ficción lo cual le plantea varios interrogantes:

Para la verdad, ¿habitar la ficción es volver verdadera la ficción o ficticia la verdad?
¿Hay allí una alternativa?
¿Verdadera o ficticia?⁸

11

Este seminario pertenece a un cuerpo de otros escritos que alude a la etapa freudiana de Lacan vinculada con el automatismo de repetición, el más allá del principio de placer y lo siniestro que para Lacan deben leerse como la relación del psicoanálisis con la ficción literaria. En esta línea Lacan va a proponer que el automatismo de repetición toma su principio de lo que se ha llamado la insistencia de la cadena significativa. El seminario intentará demostrar la preeminencia del significativo sobre el sujeto. En esta dirección el sujeto se encuentra sometido a la ley del significativo. Al mismo tiempo Lacan reformula la noción de signo invirtiendo las posiciones del significativo y el significado establecidas por Saussure. Cabe agregar aquí, como han visto otros investigadores, Derrida no sólo cuestiona la concepción del lenguaje presente en Lacan sino que también afirma que la idea de apartar el velo para descubrir la verdad que subyace está en los comienzos mismos del programa metafísico. La filosofía occidental ha presumido de

⁷ JACQUES LACAN: *Escritos 1*, Buenos Aires, 1982, Siglo XXI Editores.

⁸ JACQUES DERRIDA: *Opus Citada* pág. 17

poder descubrir la verdad que subyace bajo las apariencias del ente y devolverle la luz mediante una operación de la inteligencia. En esta dirección la crítica de Derrida apunta a la posibilidad de, una vez desplegados los velos aparecerá una verdad desnuda, fija, inamovible. Por eso la noción de falo en Lacan es lo que más acerbamente critica Derrida.

Pero, a su vez, como dijimos toda esta concepción corresponde a las primeras etapas de la obra de Lacan. Luego, en varias ocasiones, modifica algunas de sus posiciones. El detalle de esos giros y replanteos se encuentra en *Tratamiento de la verdad entre Lacan y Derrida*, de María Laura Frucella.⁹

A continuación Derrida nos introduce de lleno en la deconstrucción del texto de Lacan sobre *La carta robada*. Descubre en primer lugar la posición de Lacan sobre el significante. Al que considera tanto en su materialidad como en su formalidad. La carta (como significante) es indivisible en su materialidad y por otro lado ocupa una cierta localidad, que parece inamovible. Si tomamos la primera afirmación, por su indivisibilidad el significante es considerado un objeto uniforme, terminal, sólido, indivisible. Al mismo tiempo su ubicación le da un carácter inamovible. En ambos casos Lacan considera que el significante privilegiado en la cadena constituida por otros significantes es indivisible e inamovible. Este carácter pertenece al falo, no como pene, sino como *phalus*.¹⁰

Si el significante fálico es el que ordena toda la cadena y ocupa un lugar inamovible ¿cuál es la desnudez que este ropaje oculta?

A través de su lectura deconstructiva Derrida propone que, para Lacan, este significante fálico oculta una desnudez, ella es la falta en la mujer o la desnudez/carencia del cuerpo femenino.

Este desarrollo va acompañado de varios ejemplos teóricos y clínicos en donde se comprueba que la falta de falo en la madre es motivo de angustia para los niños que por otro lado, como lo ha demostrado Freud sostienen la creencia de la premisa universal del pene (todos los seres humanos poseen ese órgano).

La comprobación de que esto no es así hace caer a los infantes en la angustia de castración, otro de los articuladores de la obra freudiana junto con el complejo de Edipo.

Derrida critica con agudeza estos conceptos. En primer lugar, la presencia estable, fija, inamovible del significante *phallus* va en contra del concepto de *diseminación*. Para

⁹ María Laura Frucella: Agosto de 2018, Tratamiento de la verdad entre Lacan y Derrida, Revista Psicoanálisis en la universidad, Universidad Nacional de Rosario.

¹⁰ Sería necesario un largo recorrido para establecer las diferencias entre ambos conceptos. La limitación de este trabajo hace inalcanzable este objetivo.

Derrida la cadena significativa es siempre móvil, no hay un núcleo que la organice. Esta idea más bien corresponde a una posición falogocéntrica que como sabemos es atacada frontalmente por el autor de *De la gramatología*. En segundo lugar la materialidad y la imposibilidad de partición del significante *phallus* lleva a pensar su naturaleza como siendo representante de una ausencia, de una carencia. Lacan establece allí su idea de que el falo oculta una falta, precisamente la falta en la mujer. Por lo tanto la posición femenina se define por la falta y sólo la de ella.

En esta dirección, la verdad entendida de esta forma lleva a pensar que ésta se encuentra en la castración femenina. Este es un punto crucial de la crítica de Derrida a Lacan.

Otro elemento fundamental de esta crítica es en relación a la intersubjetividad. En el proceso de comunicación el que recibe el mensaje es el que sanciona el criterio de verdad (en la concepción lacaniana). Por lo tanto el psicoanalista, entrenado como está para percibir el acto fallido o el mensaje oculto en el síntoma es el que sanciona la verdad y por lo tanto es el dueño de ella. Concepto totalmente ajeno a toda lógica deconstructiva.

De toda la lectura que Derrida hace del seminario de Lacan nos quedan como conclusiones:

- 1) No puede existir una verdad inamovible.
- 2) Toda verdad tiene estructura de ficción, esto es, para que sea verdad necesariamente será presentada como ficcional¹¹
- 3) *El seminario sobre la carta robada* pertenece a las etapas iniciales de la obra de Lacan. Luego, este autor, ha modificado estas posiciones desarrollando el concepto de letra y más tarde articulándolo con el de goce¹²

La carta robada¹³

Derrida encara la deconstrucción del escrito de Lacan estableciendo desde el comienzo que se trata del análisis de una *historia* y para ello cita lugares del seminario en

¹¹ JACQUES DERRIDA: *El concepto de verdad en Lacan*, Pág.24 /25.

¹² No es posible desarrollar aquí todas estas conceptualizaciones. Remitimos a la lectura de los seminarios: 1) *Los escritos técnicos de Freud* (1953/54), Paidós, Buenos Aires, 1981; 3) *Las psicosis* (1955/56), Paidós, Buenos Aires, 2010; 17) *El reverso del psicoanálisis* (1969/70). Paidós, Buenos Aires, 2008; 18) *De un discurso que no fuera semblante* (1971) Paidós, Buenos Aires, 2009.

¹³ El espacio para reproducir el cuento es escaso en este artículo. Remitimos a la obra de Poe.

EDGAR ALAN POE: *Cuentos completos, edición comentada*, Editorial Páginas de espuma, 2016, Madrid, Pág.489. No obstante, para guiar al lector, damos aquí las líneas generales para comprender lo que decimos a continuación.

donde aparece esta palabra. Aclara que se trata de la historia *de una carta*. Se trata del robo y desplazamiento de una pieza postal que tanto para Lacan como para Derrida es el significante presente en todo el cuento y también en todo el seminario.

Nuestro filósofo entiende que Lacan excluye la participación del narrador en el cuento (o historia según Lacan) y esto tiene sus consecuencias, que no es dable presentar aquí, dada la brevedad de este trabajo. Pero lo que se destaca de este movimiento es que al excluir toda consideración del narrador Lacan lo deja como en un "neutro lugar de paso" y esto tiene sus consecuencias en el resultado final del análisis del cuento.

El filósofo argelino insiste en varios lugares de su deconstrucción en que fue un error cometido por Lacan no haber incluido al personaje del narrador ya que eso le quita volumen a la comprensión general del cuento.

El análisis lacaniano del cuento se basa específicamente en dos escenas: *la primera* tiene lugar en los aposentos del rey y de la reina. En ocasión en que ambos se encuentran reunidos con uno de los ministros más poderosos del rey. En ese momento la reina recibe una carta que, por alguna razón, puede comprometer su dignidad o su seguridad. Esto se desprende del remitente que figura en el reverso de la misiva. Tomando este dato en cuenta la reina la deja sobre la mesa con la cara del remitente oculta para no despertar la curiosidad del rey. El ministro al observar esta acción y sabiendo que la reina no puede decir nada, para no delatar ante el soberano el carácter comprometedor de la esquila, le roba la carta dejando en su lugar otra con un sobre semejante a la sustraída. Esta escena deja claro que:

- 1) El ministro, hábil intrigante, se ha quedado con una carta que compromete a la reina.
- 2) La reina sabe que esta situación la sume en el peligro y por lo tanto decide rescatarla a como dé lugar para evitar que el rey tome conocimiento de su contenido.
- 3) La soberana, por el momento, queda en manos del inescrupuloso ministro.

A partir de aquí se suceden una cantidad de hechos que muestran la imperiosa necesidad de la soberana de rescatar la epístola. Para lograr esto toma contacto con el jefe de policía y le encarga rescatar el documento a cambio de una abultada suma de dinero. Este detective concurre a la casa del ministro en numerosas ocasiones desplegando toda una variedad de recursos técnicos con el fin de encontrar la carta que, seguramente, se encuentra rigurosamente oculta.

El prefecto fracasa en su búsqueda y decide recurrir al inspector Dupin a quien lo une una antigua amistad para que lo ayude en la investigación ofreciéndole compartir el generoso premio ofertado por la reina.

Dupin acepta el desafío y entonces se produce una *segunda escena* que le permite rescatar la nota (que por otra parte se encuentra presente en un lugar muy visible para todos). En este acto Dupin se dirige a la casa del ministro muñado de un sobre similar al de la carta comprometedora. Con arreglo de unos ayudantes produce una disputa callejera que lleva al ministro a asomarse a la ventana con el objeto de observar la escena. En ese momento Dupin reemplaza la carta robada por el símil que él ha traído con la intención de hacer el cambio.

Hasta aquí las dos escenas que Lacan analiza y que a Derrida le permite deconstruir el texto del famoso psicoanalista.

Para Lacan esas dos escenas deben entenderse como la demostración de que el significante conserva *siempre su* lugar. Esto es, la carta regresa siempre a quien debe regresar (la reina). Por otro lado ese significante es materialmente indestructible, por más que se rompa en varios pedazos la carta sigue siendo una carta. Por otro lado, según interpreta Lacan en esta movida, siendo antecedido por Marie Bonaparte, es que el autor (Poe), inconscientemente, restituye simbólicamente el falo (la carta) a su madre (la reina).

14

¿Por qué la carta es el significante fálico? Pues porque es la garantía de sustitución del poder a la reina, que a su vez, restituirá su poder al rey quizá cuestionado por el contenido de la carta. El análisis de Lacan llega más lejos y recorre caminos muy complejos ya que parece que a la mentira le gusta jugar a las escondidas pero lo que aquí nos interesa es resaltar que Derrida *no acepta* que haya un significante que domine y ordene todo el universo simbólico. La diseminación amenaza constantemente esa posición. Tampoco abona la hipótesis de que la posición de Dupin y la del psicoanalista sean coincidentes. Aquí, irónicamente, se burla de Lacan porque éste se compara y compara a todos los psicoanalistas con el inteligente y sagaz Dupin. Otro rechazo de Derrida consiste en cuestionar ácidamente la idea de que la verdad se encuentra en la castración femenina y que el psicoanalista al sancionar el discurso del paciente es el dueño de la verdad.

¹⁴ Se sabe, por la biografía de Poe, que al perder a su madre de muy niño y tener una relación muy compleja con su padrastro sufrió mucho durante su infancia. Era particularmente sensible a la angustia de castración. Todos estos acontecimientos fueron prolijamente investigados por la psicoanalista Marie Bonaparte. Remitimos a su obra *Vida y obra de Edgard Alan Poe*.

Hasta aquí hemos analizado el trabajo de Lacan sobre el cuento de Poe y seguido a Derrida en su deconstrucción del seminario del psicoanalista francés. Pero persisten nuestras preguntas iniciales a las que no hemos dado respuestas. Mantengamos entonces la expectativa de que en el apartado referido a la mentira podamos responder, aunque sea parcialmente, dichas preguntas.

Esta esperanza se basa en que tenemos la oscura intuición de que la mentira *no* es el perfecto opuesto de la verdad, sino por el contrario, verdad y mentira son complementarias: una no podría existir sin la otra. También sospechamos que toda disputa por la verdad se basa en una idea de verdad totalizadora. Aquellos que disputan por una verdad creen que ella es total y absoluta. También desconocen que hay mentiras que pueden ser contadas como verdades y verdades que son transformadas en mentiras por la forma en que son relatadas.

La mentira

Derrida habla de la mentira en su obra *Historia de la mentira, prolegómenos*. Desde el comienzo advierte que es muy difícil hacer una tal historia. Tiene sus argumentos y además nos pregunta: ¿cómo escribirla? ¿A quién creerle? Efectivamente, es muy difícil despegar a la mentira de cuanto sentido común se le ha adherido durante toda la historia. El padre de la deconstrucción precisamente pelea contra todo el sentido común, toda *doxa*. Pero sucede que la mentira está muy arraigada en nuestra psicología. Algo que no dice Derrida es que como progenitores que somos les inculcamos mentiras a los niños desde que son pequeños. Los reyes magos, Papá Noel y el hombre de la bolsa son algunos de nuestros cómplices en las mentiras. Por suerte las tradicionales mentiras del repollo y la cigüeña han caído en desuso desde que fueron derrotadas por la educación sexual integral. Los niños descubren tempranamente estos engaños, pero de todos modos ya han adquirido el entrenamiento como para, ellos también, ejercitarse en la práctica de la mentira.

Derrida realiza un tratamiento muy serio del problema más allá de las pequeñas digresiones que acabamos de hacer.

El filósofo argelino estudia la relación entre la verdad y la democracia opinando que una pequeña cuota de secreto es necesaria en toda pretendida o supuesta democracia. Esto se debe a que los totalitarismos no toleran lo clandestino o quizá sus autoridades pretenden ser las únicas y legítimas detentadoras del secreto. Una cierta cuota de ocultamiento es necesaria: una sociedad en que todo el mundo dijera todo abiertamente, sería irrespirable.

A partir de estos enunciados veremos cómo se puede caracterizar la mentira que implicancias tiene, especialmente políticas y qué papel juegan los medios de comunicación en este complejo asunto.

Para Derrida:

Exigir que se dé a conocer todo y no haya un fuero interno significa volverse totalitaria la democracia.¹⁵

Su preocupación por la democracia, presente en toda su obra, lo lleva a prevenir sobre los peligros de una *democracia suicida* ya que en algunos procesos este sistema político guarda, dentro de sí, mecanismos autoinmunes. Esto lo lleva a pensar que hay una profunda implicación de la política, los medios masivos de comunicación y la fe o creencia de los ciudadanos que componen un complejo proceso de “hacer creer” producido por el inter-juego de todos esos elementos. Todo esto compone un intrincado procedimiento de *hacer creer* producido por la interrelación de todos esos fenómenos. Así nos encontramos con una poderosa ilusión que perturba profundamente un inestable sentido de la realidad.

Lo que acabamos de afirmar pertenece a las preocupaciones *políticas* de Derrida aunque toda su obra puede caracterizarse como profundamente política. Relata, en su conferencia, quienes se han ocupado de la mentira y en qué circunstancias. Cita en primer lugar a Nietzsche, san Agustín y san Pablo y a continuación presenta una definición:

Mentir es querer engañar al otro, y a veces, aún diciendo la verdad.¹⁶

Pero esta no es una definición directa ni sencilla porque:

¹⁵ JACQUES DERRIDA,: Opus Citada, Pág 20

¹⁶ En este caso evoca a Freud quien en su conocido trabajo *El chiste y su relación con lo inconsciente* relata el siguiente: *Dos judíos se encuentran en un vagón de ferrocarril de Galitzia. “¿Adónde vas?” pregunta uno de ellos. “A Cracovia”, responde el otro. “¿Ves lo mentiroso que eres?-salta indignado el primero-. Si dices que vas a Cracovia, es para hacerme creer que vas a Lemberg. Pero ahora sé que vas a Cracovia. Entonces, ¿para qué mientes?* Aquí lo tomamos de SIGMUND FREUD: Obras completas, Editorial Biblioteca nueva, 1975, Madrid, pág. 1093.

En la misma línea de contar una historia verdadera con la intención de mentir está lo ocurrido en el momento en que el gobierno nacional legalizó la Asignación Universal por Hijo. Esto ocurrió a través del Decreto del Poder Ejecutivo Nacional N° 1602 del año 2009. La AUH “Es una prestación monetaria no contributiva de carácter mensual (...) Requisitos que deberán cumplirse: controles sanitarios obligatorios para menores y *concurencia al sistema público de enseñanza*”. Dada esta circunstancia, en la provincia de Buenos Aires, región en donde más niños había para recibir este beneficio en el año 2010 se incrementó la matrícula escolar en un 25%. Como comentario a este crecimiento de las inscripciones, el diario Clarín publicó en tapa “EN LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES FALTA EL 25% DE LOS PUPITRES EN LAS ESCUELAS”. Una muy clara manera de manipular a la opinión pública para transformar en mala una buena noticia.

Pero en principio, en su determinación clásica, la mentira no es un error. Se puede estar en el error, engañarse sin tratar de engañar, y por consiguiente sin mentir.¹⁷

Derrida también nos hace conocer lo que dice Nietzsche en estos términos:

Es verdad también que Nietzsche parece sospechar que el platonismo, el kantismo y el positivismo mintieron cuando intentaron hacernos creer en un mundo verdadero.¹⁸

Por lo tanto no deberíamos excluir a la mentira del ejercicio de la filosofía ni tomar a los filósofos como absolutamente veraces. Es cierto que el ejercicio del engaño puede llegar al autoengaño y esta es la definición que toma Hana Arendt de la mentira total, la mentira más absoluta es la que corresponde al auto-engaño.

La mentira supone la intención de mentir, de hacer creer, pero por ese sesgo debemos excluir a las fábulas e incluso a la literatura que cuentan con licencia para crear escenarios y mundos fantásticos. Es por esto también que Derrida desconfía de la posibilidad de escribir una *Historia de la mentira* ya que se puede preguntar ¿quién escribiría esa historia?, ¿será veraz?, ¿cuánto habría de fábula en esa historia? Y esto corresponde a razones estructurales ya que es imposible probar que alguien ha mentido, aunque se puede probar que no ha dicho la verdad y esto por el hecho de que en el camino entre el que hizo una afirmación (aunque falsa) y el autoengaño hay una distancia tal que es difícil probar que ha mentido.

Mentir conlleva un acto intencional y esa intención consiste en hacer creer al otro algo falso. Entonces, lo que cuenta en primer lugar es la intención.

Derrida recurre en este aspecto a San Agustín:

La mentira tiene que ver con el decir o con el querer decir, no con lo dicho: '...no se miente al enunciar una aserción falsa que uno cree verdadera y (...)se miente, antes bien, enunciando una aserción verdadera que uno cree falsa. Pues es por la intención (*ex animi sui*) que hay que juzgar la moralidad de los actos'.¹⁹

Pero en este caso, nos aclara, el concepto de mentira tiene que ver con el contexto cultural, social y aún religioso. Esto complica la posibilidad de llegar a una definición de mentira. Se deberá distinguir entre el concepto de mentira y la historia

¹⁷ JACQUES DERRIDA: Opus Citada, Pág. 44

¹⁸ JACQUES DERRIDA: Opus Citada, pág.45

¹⁹ JACQUES DERRIDA: Opus Citada. Pág. 47

misma de la mentira y también de la historia del concepto de mentira. Todas estas son las dificultades que presenta tratar de contar una *historia de la mentira*.

Otra complicación se dará si decidimos incluir, también, el concepto de post-verdad. Al respecto entendamos lo que dice La Universidad de Oxford quien incluye esta palabra en su diccionario.²⁰

Dos autores privilegiados

Derrida ha elegido, en su conferencia, a dos autores que le parecen centrales a la hora de relacionar la mendacidad con la política. Relación verdaderamente central en toda conceptualización posible de la mentira. En efecto esta relación es compleja, podríamos decir, permanente, no hay posibilidad de pensar la política sin la falsedad ni excluir la mentira del ejercicio de la política. Es por eso que Derrida se apoya en dos autores que han tratado seriamente el tema: ellos son Hanna Arendt y Alexander Koyré. Para Arendt la mentira siempre ha sido considerada una herramienta necesaria y hasta legítima, en algunos casos, en el ejercicio del político o del demagogo.²¹

Para Arendt hubo en la historia dos momentos separables de la mentira. Hasta el siglo XIX la mentira consistía en *ocultar* los hechos relevantes en la relación entre los gobernantes y los gobernados mientras que en el siglo XX la mentira consistió en cambiar o destruir la realidad en función de los intereses de los dictadores. Así por ejemplo el nazismo modificó profundamente y a través de los medios masivos de comunicación la percepción ciudadana de lo que el régimen representaba o ejercitaba. Ella sufrió en carne propia el maltrato de los periódicos de su época cuando publicó su obra *Eichman en Jerusalem, un estudio sobre la banalidad del mal*. En este paradigmático caso la prensa se

²⁰ La Universidad de Oxford –la más antigua de origen inglés- se fundó en 1586 y de ella egresaron celebridades como Stephen Hawking o J.R.R. Tolkien. Su influyente Diccionario se publica desde 1884 y lanza cada año una palabra que anuncia o da sentido a una tendencia. En 2016 fue post-truth.

Según el editor, la “palabra del año” 2016 “denota circunstancias en las cuales los hechos objetivos tienen menos influencia en el estado de la opinión pública que las apelaciones a la emoción y las creencias personales”. Y sustenta la afirmación en una gráfica que registra un crecimiento del uso del término entre mayo y octubre de 2016, referido, según el propio editor, al referéndum del brexit en el Reino Unido y al proceso preelectoral en los Estados Unidos. Asimismo señala y remite a un antecedente de 12 años, en el libro de Ralph Keyes, de 2004, e *Post-truth Era*, quien habría acuñado inicialmente la expresión. (...) Es la falsedad primordial y sobre ella se asienta el resto del mecanismo falaz detrás del cual no haya otra cosa que nihilismo.

²¹ Sin embargo otros autores piensan de manera diferente. Por ejemplo Alejandro S. Maldonado en su ensayo *Verdad y política en Hannah Arendt* discute que: “...el problema señalado por Arendt no tiene tanto que ver con la verdad en sí, como con el modo en que se la suele defender” EN- CLAVES DEL pensamiento, Año VI, núm 11, enero- junio 2012, pág. 83

ensañó cruelmente con Arendt acusándola hasta de traidora a su religión. Derrida mantiene una decidida defensa de Arendt ya que él mismo había sido sometido a escarnio por el caso Paul de Man. Es, especialmente sobre los periodistas, sobre los que recae lo más severo de su crítica.

Arendt se ocupó también de describir lo que llamó *la mentira absoluta*. En el siglo XX la mentira se habría tornado *completa y definitiva*. Las dictaduras, los políticos corruptos y los medios de comunicación estarían actuando al unísono para crear una realidad absolutamente alejada de la verdad fáctica, creando una realidad imaginaria.

Otro de los autores que cita Derrida es Alexandre Koyré, quien escribió *La función política de la mentira moderna*. Allí opina que el hombre mintió desde el comienzo y que la mentira está tan arraigada en el ser humano que pertenece, como la risa, a su identidad misma. Para Koyré el hombre ha mentido siempre tanto a los otros como a sí mismo.

Sin embargo, desde la Primera Guerra Mundial la mentira ha alcanzado niveles nunca vistos a lo largo de la historia y que por efecto de los medios de comunicación lo que antes se entendía como demagogia, ahora toma el mesurado nombre de *propaganda*.

De acuerdo con esto Koyré decide dedicarse sólo a la mentira moderna, entendiéndolo por tal a las verificadas en el siglo XX.

Dice al comienzo de su trabajo:

Nunca se ha mentido tanto..., en efecto, día a día, hora a hora, minuto a minuto, se vierten mentiras en el mundo, a raudales.²²

Hay presente una articulación entre los diarios, la radio, la televisión, el cine a los cuales se suman, hoy en día, las redes sociales que tejen una red de "trascendidos" y mentiras que nos hacen aparecer las ficciones de anteriores períodos históricos como menores (por terribles que sean) o como fábulas destinadas a los niños.

Su texto también indaga en torno a diferenciar cómo se consideran las mentiras en las religiones monoteístas, en la filosofía y en la vida social.

²² ALEXANDRE KOYRÉ: (1997) La función política de la mentira moderna, Revista de la Asociación española de neuropsiquiatría, Vol. 17, Nº 63.

Como la mentira es un acto de palabra (aunque no esté mediada por el lenguaje explícito) siempre se dirige a otro. Ese otro puede ser un semejante, otra persona, o dios. Para las religiones, en especial las monoteístas, mentir es un acto grave. Es un pecado mortal. El que miente se condena. La mendacidad hace perder a quien la comete la salvación eterna, el paraíso, etc. Las religiones reprueban severamente a la mentira y condenan al mentiroso al castigo eterno.

Las filosofías, salvo Kant y Fichte, suelen ser más tolerantes con la mentira. En esta área de actividad humana puede verse a la mentira como “disimulo”, “ocultamiento”, “escamoteo”, ninguno de ellos condenable en término de eternidad. La vida social es la que más tolera la mentira. A tal punto que hay filósofos que no conciben la comunidad sin algo de mentira. Si bien, según Koyré; *la mentira es un arma*. A la verdad hay que dosificarla, regularla y sobre todo *no se puede decir siempre toda la verdad*, ya que, en ocasiones, puede herir y muy severamente.

En adelante Koyré se va a dedicar a comentar cómo se maneja la mentira en las sociedades secretas y cómo esto puede expresarse en un estado nación. Describe la mentira más monstruosa que consiste en afirmar repetidamente una verdad no con la finalidad de que todos la crean, sino por el contrario, utilizar esa verdad cruel permanentemente repetida para adormecer y anular la reacción de las futuras víctimas. Hitler declaró desde el comienzo cuál era su plan de dominación, ya estaba escrito en *Mein Kampf*. Sin embargo, sólo fue creído por sus más cercanos secuaces. Esta es la mentira más perversa: mentir diciendo la verdad en el convencimiento de que de tan monstruosa esa verdad iba a ser ignorada.

Conclusiones

En este trabajo nos propusimos revisar dos producciones de Jacques Derrida : *El concepto de verdad en Lacan y La Historia de la mentira, prolegómenos* . El libro sobre Lacan pertenece a una etapa inicial de este psicoanalista. En este caso siguiendo Frucella, estimamos que, en otras publicaciones posteriores Lacan revisó algunos de los conceptos vertidos en este artículo.

Sin embargo la crítica de Derrida se basa fundamentalmente en la posición falocéntrica de Lacan. En este sentido podemos llegar a dos conclusiones. La primera es que Lacan no modificó sustancialmente su posición. Si bien completó en obras posteriores lo afirmado en *La carta robada*, no por eso redujo totalmente su posición falocéntrica. La segunda conclusión es que la crítica de Derrida suena a arcaica porque no volvió sobre el tema y persistió en criticar a Lacan sobre este punto. En ambos casos se encuentran aún influidos por Ferdinando de Saussure. Pero es necesario remarcar que el presente artículo no es un trabajo psicoanalítico, tampoco se trata de responder a la lógica del significante.

Nos ha preocupado fundamentalmente el tema de la verdad que tomamos de la crítica que Derrida le hace a Lacan.

Al segundo libro nos acercamos estudiando las ideas de Arendt y Koyré citadas por Derrida.

En el caso de la filósofa alemana nos ha preocupado fundamentalmente su descripción de la mentira en los medios masivos de comunicación y de cómo estos pueden llegar a modificar y aún cambiar la realidad vivida por una sociedad en determinado momento histórico. Por haber sido víctima de la persecución mediática Arendt conoce sobradamente el efecto que sobre las personas puede ejercer el mal periodismo.

Koyré ha trabajado especialmente los efectos de la propaganda sobre las masas. Entiende que la publicidad de nazismo ha modificado, para el pueblo alemán, tanto su realidad vivida entre 1923 y 1945 como algunos sucesos históricos, que en la reinterpretación nazi resultaron totalmente tergiversados.

Mostramos cómo ambos autores denuncian la mentira y sus efectos sobre la política y la vida cotidiana de los pueblos.

Para Derrida la democracia se encuentra permanentemente asediada no sólo por espectros del pasado sino también por mecanismos autoinmunes que hace peligrar su estabilidad presente. Es por eso que él fija su mirada en la democracia por venir concepto que le hace anticipar todos los acontecimientos que pueden obturar su concreción futura.

Bibliografía

Platón: (2010) *Hipias Menor*, Madrid, Editorial Gredos.

Sigmund Freud: (1975) *Obras completas*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, T.II.

Alexandre Koyré: (1997) La función política de la mentira moderna, *Revista de la Asociación española de neuropsiquiatría*, Vol. 17, Nº 63. Páginas 501-514.

Hanna Arendt: (1963) *Eichman en Jerusalem*, Buenos Aires, Editorial Lumen.

Hannah Arendt: (2017) *Verdad y mentira en política*, Barcelona, Editorial Página Indómita.

Jacques Derrida: (1977), *El concepto de verdad en Lacan*, Buenos Aires, Ediciones Homo Sapiens.

Jacques Derrida: (2015) *Historia de la mentira, prolegómenos*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

Jacques Lacan: (1982) *Escritos I*, Méjico, Siglo XXI Editores.

María Laura Frucella: Agosto de 2018, Tratamiento de la verdad entre Lacan y Derrida, Revista Psicoanálisis en la universidad, Universidad Nacional de Rosario, *Año 2*, Nº 2, Páginas 107 a 117.

Marie Bonaparte: (1949) Vida y obra de Edgard Alan Poe.

Notas para una filosofía del lenguaje en la obra de Agustín de Hipona²³

Carlos Emilio Gende (Universidad Nacional del Comahue)

Supongamos que en la obra de Agustín de Hipona hubiera una tesis filosófica sobre el lenguaje digna de atender, por razones históricas, sistemáticas, o ambas. Sabemos que no es en toda su obra, por lo cual habría que buscar en parte de ella, un libro al menos, o bien en partes –fragmentos, capítulos- de sus libros.

Así se procede y no está mal. Generalmente es con el propósito de detectar un conjunto de ideas que se habrá de contraponer a otras, las propias del autor que se embarca en la tarea; para asumirlas como herencia de la que nutrirse o bien para ilustrar con ellas un error que el autor vendrá a corregir con su propia teoría, “superadora”.

Como veremos, Ludwig Wittgenstein, Hans-George Gadamer, Jacques Lacan y también Tzvetan Todorov hacen algo de esto. Con objetivos distintos y aprovechamientos también distintos del legado -seguramente porque coinciden de diverso modo con él- emprenden sus interpretaciones de las indagaciones agustinianas como se suele hacer en filosofía, volviendo contemporáneo el texto del pasado, es decir, leyéndolo como si se acabara de publicar.²⁴

* Carlos Emilio Gende es profesor y doctor en filosofía. Tiene a su cargo las cátedras de Filosofía del lenguaje y Epistemología de las ciencias sociales, entre otras, en la Univ. Nac. del Comahue. Dirige el proyecto de investigación “Aplicaciones del concepto de interpretación: percepción, metáfora y texto”. Conferencista invitado a la UNAM; UAM, Tec de Monterrey, entre otras y profesor invitado al doctorado en filosofía de la Univ. de Lanús. Organiza eventos sobre Hermenéutica y Diversidad cultural, coordinó el Simposio de Hermenéutica en el último Congreso de la Sociedad Iberoamericana de Filosofía. Autor de “Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur” y de “La interpretación de las metáforas”, ambos en Prometeo Libros.

²³ Una primera versión del texto consistió en dos conferencias presentadas en el Instituto filosófico teológico agustiniano, de la ciudad de México, en el año 2019, coorganizadas por la Facultad de estudios superiores de la UNAM, Acatlán. Agradezco especialmente a las doctoras Laura Soto Rangel y Esperanza Rodríguez Zaragoza, quienes organizaron el evento, y al Mto. Edgardo Frías Paredes, Presidente y Director de Filosofía del Instituto, que tuvo la amabilidad de abrirme las puertas de la institución para ofrecer estas notas. También, por supuesto, al amigo Raúl Alcalá Campos, de la UNAM, quien con su proverbial generosidad me permitió conocer a las colegas mencionadas.

²⁴ Puede resultar extraño afirmar esto en relación con Gadamer, pues en *Verdad y método* revisa la obra de Agustín según una periodización histórica. Sin embargo, en la medida que su tesis acerca de la inconciencia lingüística apunta a una tarea siempre por realizar, podríamos sostener que su lectura de los distintos períodos a lo largo de la historia filosófica es sincrónica, es decir, son momentos todos presentes al momento de su análisis. Por cierto, en el orden del tiempo, primero estuvieron los griegos, luego los medievales y después los modernos, etc., pero en el orden de los fundamentos el pasaje de la inconciencia a la conciencia, con el resultado o riesgo de la devaluación lingüística, como él mismo sostiene, nunca ha dejado de suceder. Cfr. Gadamer (1975) 485).

Tampoco nada de esto me parece erróneo, al contrario, pero si hay allí una tesis, para defender o refutar, para asumir y completar o para desterrar y sustituir por otra, hay que leer el texto en que se la halla en su integralidad y hacerse cargo de su contenido y modo de exposición.

El problema con la obra de Agustín, de quien conocemos su experticia en las artes de la retórica, es precisamente ese; dónde están plasmadas sus tesis, sobre este tema, el lenguaje, o cualquier otro. Tenemos, claro, el inconveniente de que ese arte lo vuelve maestro en la disposición, en el diseño de sus temas; o tal vez se trate de una ventaja, según se entienda que la retoricidad no es un problema a resolver vía la univocidad del significado, sino una condición virtuosa y aprovechable del lenguaje. De un modo u otro, el arte retórico consiste en una modalidad no apodíctica en el tratamiento discursivo de un asunto, sino por aproximación, que recoge los resultados y repara en el modo de obtenerlos. Pero entonces, no necesariamente su interés por teorizar el lenguaje se restrinja a aquellos apartados en que lo tematiza, lo nombra o ejemplifica algo con él, sino que bien podríamos admitir que toda su obra diseña y dispone una relación especial con el lenguaje; por lo cual deberemos adoptar un enfoque preocupado por la lingüisticidad de la comprensión que lo caracteriza desde sus procesos y no como producto terminado.²⁵

Por ello, no acuerdo con el estilo de trabajo filosófico que consiste en capturar las presuntas ideas principales de un autor, para pasar luego a organizarlas en un sistema al que se le opone otro. No al menos en autores como Agustín, en cuya obra no podemos prescindir de su estilo expositivo. Pero aún con estas prevenciones de fondo, que afectan también a mi comprensión del tema, es usual reconocer que en sus obras se destacan algunas en las que de un modo explícito se tematiza el lenguaje -ya veremos con qué objetivos, si el de disertar sobre él al modo de un lingüista, o de radicalizar desde él una experiencia integral de la comprensión, como ocurre con *El Maestro*, por ejemplo-. Y también es usual detectar en otras de sus obras apartados en los que presenta una descripción tal o cual, más o menos detallada, de qué entiende por lenguaje (*Confesiones*, *De la Trinidad*, por ejemplo). Aunque, insisto, esto último no debería ser leído fuera del contexto de, al menos, la obra misma en que aparece.

La lectura de Wittgenstein: ¿los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo?

Como caso de lo último –de una lectura muy descontextualizada-, tenemos el contundente inicio de *Investigaciones Filosóficas*, de Wittgenstein, que tanto ha dado que

²⁵ Si la Lingüística teoriza sobre un objeto que ha debido recortar de la masa heteróclita del lenguaje para hacer, por ejemplo, con Saussure, ciencia de la “Lengua”, la Hermenéutica en cambio nos propone examinar condiciones de posibilidad de la comprensión a las que se accede vía la lingüisticidad de procesos como el diálogo, escritura, traducción, lectura, elaboración de metáforas, entre otros. Cfr. Gende, 2019.

hablar sobre una supuesta descripción ingenua, simplista y digna de enmienda defendida por Agustín. En efecto, el párrafo uno, de la primera parte de las *Investigaciones Filosóficas*, abre con una cita de Agustín en *Confesiones*, que pertenece al Libro uno, capítulo ocho:

Cuando ellos (los mayores) nombraban alguna cosa y consecuentemente con esa apelación se movían hacia algo, lo veía y comprendía que con los sonidos que pronunciaban llamaban ellos a aquella cosa cuando pretendían señalarla. Pues lo que ellos pretendían se entresacaba de su movimiento corporal: cual lenguaje natural de todos los pueblos que, con mímica y juegos de ojos, con el movimiento del resto de los miembros y con el sonido de la voz hacen indicación de las afecciones del alma al apetecer, tener, rechazar o evitar cosas. Así, oyendo repetidamente las palabras colocadas en sus lugares apropiados en diferentes oraciones, colegía paulatinamente de qué cosas eran signos y, una vez adiestrada la lengua en esos signos, expresaba ya con ello mis deseos.²⁶

Habría mucho para comentar de este breve fragmento en el contexto del inicio de una obra como *Las confesiones*, así como también hay que ponderarlo en relación con otras de sus obras. Pero aun restringiéndonos a este brevísimo fragmento del que Wittgenstein recoge una teoría del lenguaje que, según él, vendría a sostener sólo que las palabras nombran cosas, nos preguntamos: ¿cómo no ver la enorme complejidad que se

²⁶ Agustín, en Wittgenstein (1999) 17. Cito en la traducción que del alemán hacen García Suárez y Moulines para la edición bilingüe del *Tractatus* de Wittgenstein, quien a su vez traduce del latín a Agustín. Lo aclaro, pues en la traducción de la B.A.C. dice: “Así, pues, cuando éstos nombraban alguna cosa, fijábala yo en la memoria, y si al pronunciar de nuevo tal palabra movían el cuerpo hacia tal objeto, entendía y colegía que aquel objeto era el denominado con la palabra que pronunciaban, cuando lo querían mostrar. Que esta fuese su intención deducíalo yo de los movimientos del cuerpo, que son como las palabras naturales de todas las gentes, y que se hacen con el rostro y el guiño de los ojos y cierta actitud de los miembros y tono de la voz, que indican los afectos del alma para pedir, retener, rechazar o huir alguna cosa. De este modo, de las palabras, puestas en varias frases y en sus lugares y oídas repetidas veces, iba coligiendo yo poco a poco los objetos que significaban y, vencida la dificultad de mi lengua, comencé a dar a entender mis querer por medio de ellas. Así fue como empecé a usar los signos comunicativos de mis deseos con aquellos entre quienes vivía y entré en el fondo del proceloso mar de la sociedad, pendiente de la autoridad de mis padres y de las indicaciones de mis mayores” (Agustín (1974), I, 8, 13). Más allá de algunas variaciones y de ciertos términos técnicos, por ejemplo “cosa” por “objeto”, que muestran más próxima al latín la traducción de los primeros, hay una omisión importante que debe imputársele al procedimiento de Wittgenstein. En efecto, no sólo extrae conclusiones sobre el pensamiento de Agustín de algunas afirmaciones a las que anteceden y suceden otras que en conjunto constituyen una unidad de sentido más completa -el párrafo-, sino que las inicia sin respetar siquiera las palabras con las que comienza su autor. En efecto, mientras Wittgenstein decide iniciar su cita del siguiente modo: “Cum ipsi...apellabant rem aliquam...”, el texto en latín de Agustín comienza así: “Pensabam memoria, cum ipsi apellabant rem aliquam...”; de allí que el traductor de la B.A.C. Angel Custodio Vega traduzca: “Así, pues, cuando éstos nombraban alguna cosa, fijábala yo en la memoria.

anuncia? Complejidad no por falta de claridad expositiva, sino al contrario, porque en él se resume una serie de componentes, propósitos y relaciones que Agustín tiene en cuenta para su tratamiento filosófico de la lingüisticidad. Wittgenstein sostiene, en cambio, que Agustín no sólo no diferencia entre géneros de palabras, sino que tiene en cuenta exclusivamente sustantivos como “mesa”, “silla”, y nombres de personas; para pensar de modo secundario en ciertas acciones y propiedades. Se trataría así de una “imagen primitiva del modo y manera en que funciona el lenguaje, pero también puede decirse que es la imagen de un lenguaje más primitivo que el nuestro”²⁷ En síntesis, “Agustín describe...un sistema de comunicación; sólo que no todo lo que llamamos lenguaje es este sistema”.²⁸

A favor de Wittgenstein, cita el texto que critica (a diferencia de algunos de sus comentaristas, que de modo lineal respetan sin revisar la interpretación wittgensteiniana de Agustín).²⁹ Pero lo lee muy restringidamente; solo para extraer un conjunto de ideas, a modo de tesis básicas carentes de fundamentación, a las que él contrapone enseguida su teoría de los juegos del lenguaje. Así, Agustín vendría a serle de utilidad para ilustrar un error, como lo haría un autor que emplea acriticamente una teoría fallida sin conocer sus alcances.

Ahora bien, si volvemos al fragmento en el contexto en que lo ubica Agustín, vemos que, al modo de una reconstrucción racional, no de una inspección genética imposible de realizar, Agustín se describe en sus relaciones primarias con los otros y en los pasajes fechables de su temporalidad (puericia, niñez, etc.). Y se descubre ya allí, en aquellos tiempos de los que ya no puede ser empíricamente consciente, interesado por detectar la relación vincular con el mundo de los afanes y deseos. Los otros nombran, cosas, sí, pero también se mueven, gesticulan, fonan con tonalidades determinadas, y con todo ello dan cuenta, indican “las afecciones del alma al apetecer, tener, rechazar o evitar cosas”. Casi podríamos decir que lo menos interesante en todo esto es que nombren cosas, pues si de nombrar se trata, es de un dar nombre a mí, descubierto en mis afanes y voliciones. De hecho, el circuito de “comunicación”, como le llama Wittgenstein -de interrelación le llamaríamos nosotros-, es: “...colegía paulatinamente de qué cosas eran signos y, una vez adiestrada la lengua en esos signos, expresaba ya con ellos mis deseos”. Pero además de esto, que supera por completo una ingenua descripción del significado como aplicación de etiquetas a entidades del mundo, Agustín incluye en ese proceso de

²⁷ Wittgenstein (1999) 19.

²⁸ *Ibid.* 19 a 21.

²⁹ Ver, por ejemplo, a Manuel García Carpintero, quien desde la lectura de Wittgenstein, caracteriza de “burda” la teoría del significado de Agustín (cfr. García Carpintero (1996) 99). También José Hierro Pescador alude, siguiendo al filósofo vienés, a la teoría referencialista del significado de Agustín (cfr. Hierro Pescador (1986) 277).

aprendizaje lo siguiente: “así, oyendo repetidamente las palabras colocadas en sus lugares apropiados en diferentes oraciones, colegía paulatinamente...” etc. etc. Es decir, la unidad de la palabra, como dirá luego la teoría contextualista, adquiere significado por el lugar que ocupa en la oración.³⁰ A su vez, este contexto, gramatical, requiere de otro, de un contexto de uso, por lo cual se aprende también el significado por el empleo en diferentes oraciones y situaciones de emisión.³¹

No voy a seguir con el examen de esta cita, pues considero suficiente lo comentado para revisar la excesiva simplificación de una tesis, seguramente con el objetivo de presentar otra. Sólo agrego que en el mismo punto trece citado por Wittgenstein, Agustín afirma antes lo siguiente:

(...) ciertamente no me enseñaron esto los mayores, presentándome las palabras con cierto orden de método, como luego me enseñaron las letras; sino yo mismo con el entendimiento que tú me diste, Dios mío, al querer manifestar mis sentimientos con gemidos y voces varias y diversos movimientos de los miembros, a fin de que satisficiesen mis deseos, y ver que no podía todo lo que yo quería ni a todos los que yo quería.³²

Y cierra de este modo el comentario sobre sus tempranos afanes: “así fue cómo empecé a usar los signos comunicativos de mis deseos con aquellos entre quienes vivía y

³⁰ Fue Gottlob Frege quien enunció en 1889, según propósitos logicistas específicos, el principio de contexto: “hay que preguntar acerca del significado de una palabra en el contexto de una proposición, no aisladamente” (Frege (1972) 20). No estoy sugiriendo que Agustín sea un Frege “*avant la lettre*”; quizá, al contrario, que la condición para determinar el significado de una palabra según la posición gramatical de la oración en que aparece es un criterio que alguien cultivado en las artes lingüísticas conocía muy bien.

³¹ Frápolli y Villanueva se preguntan cuáles pueden ser las razones que llevarían a un filósofo del lenguaje a asumir el rasgo crucial que convertirá su teoría en contextualista: “la idea de que el significado ha de determinarse, al menos parcialmente, atendiendo al contexto. La primera de estas razones...es la constatación de que cambios en el contexto alteran el significado de las palabras que usamos. La segunda se centra en la incapacidad de producir oraciones eternas, conjuntos de palabras que fijen de un modo completo y para siempre las condiciones que las hacen verdaderas o falsas. Por último, la razón que de un modo más eficaz aducen en su favor las versiones contemporáneas del contextualismo es la infradeterminación semántica, la insuficiencia de nuestra información previamente codificada en las expresiones lingüísticas para dar cuenta de lo que queremos decir cuando producimos una preferencia de una oración en un contexto determinado.” (Frápolli, y Villanueva (2013) 521 a 563). Otra vez, así como la asignación de significado para la palabra depende del conocimiento de la categorización gramatical, es indispensable también asumir la oscilación semántica que resulta del uso específico en una situación tal o cual. No habría exégesis, filología, retórica, sin estas presuposiciones sobre cómo tratar con textos, pero menos aún habría interpretación apropiadora del sentido como condición de la transformación de sí que hace un lector ante una obra. Y Agustín fue un maestro de la interpretación del texto bíblico en este preciso sentido.

³² Agustín (1974) 1, 8, 13.

entré en el fondo del proceloso mar de la sociedad, pendiente de la autoridad de mis padres y de las indicaciones de mis mayores”³³ (en el medio de estas dos últimas citas, la de Wittgenstein). Es decir, como si fuera poco, lo que aquí se reconstruye es condición de posibilidad para la pertenencia al mundo de la vida, al que se ingresa por la lingüística. Y digo “se ingresa” desde el punto de vista del ingreso autoconciente, pues a este le antecede una semiosis gestual, que Agustín describe como relación primaria con los otros, a través de gestos, risas y llantos. Pero aclara, “todo esto lo supe después, cuando me fueron dadas las voces”, es decir cuando accedió al lenguaje y con ello a la sociedad humana.³⁴ Así, una primera descripción de la lingüística de la comprensión surge como relación con el mundo, con los otros y conmigo, desde el deseo y la necesidad.

La lectura de Gadamer: ¿el ser que puede ser comprendido es lenguaje?

Como sabemos, en la tercera parte de *Verdad y Método*, titulada “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la Hermenéutica”, Gadamer se propone revisar la pretendida univocidad de un esquema histórico respecto al lenguaje, que va de la inconciencia lingüística a su devaluación, pasando por la toma de conciencia. Para detectar lo insuficiente de ese proceso, lleva a cabo una relectura histórica que se remonta, en primer lugar, a los griegos y en segundo lugar, al pensamiento cristiano de la Edad Media.

Sospecho que, pese a su intento rehabilitador de contenidos que por su originalidad y radicalidad habrían resultado en una auténtica adquisición para la Filosofía Occidental; por ejemplo: “hay... una idea que no es griega y que hace más justicia al ser del lenguaje; a ella se debe que el olvido del lenguaje por el pensamiento occidental no se hiciera total”,³⁵ y esa idea es la cristiana, no obstante, opera en él el prejuicio típico de la Modernidad.

En primer lugar, señala que el pensamiento medieval ha logrado tematizar el misterio de unidad entre palabra y cosa, aunque desde un interés teológico y dogmático. No hace falta comentar que es muy simplificador resumir los mil años de historia filosófica en la Edad Media agrupándolos en un supuesto único interés teológico, como si no se tratase del resultado de debates complejos y para nada lineales. Otro tanto con los supuestos intereses dogmáticos, lo que al menos para la época en que se expresan, resultan de intensos debates cuyo objetivo es estabilizar un uso institucional de la palabra para una comunidad en formación.

³³ *Ibid.* 1, 8, 13.

³⁴ *Ibid.* 1, 6, 7 y 8.

³⁵ Gadamer (1977) 502.

De un modo u otro, es claro que la estrategia de Gadamer requiere de ubicar esta etapa en una pretendida unidad de sentido omnicomprensiva para, por un lado, reivindicar lo que fuere útil a una mirada contemporánea preocupada por salir al cruce del reduccionismo lingüístico que hace del lenguaje un objeto de estudio, y por otro, ofrecer él la respuesta que lograría recoger de aquella etapa “a pesar de los intereses teológicos”, que no le habrían permitido extraer todas las consecuencias.

Así, Gadamer halla en la Edad Media una preocupación por la idea de encarnación, que habría permitido problematizar y pensar la de Trinidad. La novedad, por así decir, es que a expensas de teorizar esto se estableció una analogía con la experiencia de la palabra, su formación, producción y relación con el pensamiento y las cosas. Por lo cual, el problema de la encarnación como acontecimiento se habría trasladado al problema del lenguaje, el cual, a diferencia del *logos* griego, es entendido ahora como suceder.

No obstante, Gadamer destaca que esta reflexión sobre el lenguaje es indirecta pues, otra vez, se hace a expensas de pensar otro tema. Destaca además que todo gira alrededor de la analogía entre palabra interna y palabra externa para pensar el tema teológico, el hecho de que la palabra se haga voz.

El resultado positivo que extrae es el rechazo del subordinacionismo. Sin embargo, Gadamer detecta -para objetar- la devaluación de la palabra externa y con ello también el fenómeno de la multiplicidad de las lenguas. Precisamente, Agustín sería quien procede a esta devaluación cuando destaca que la diversidad de lenguajes solo muestra que a la lengua humana el Verbo no se le revelaría en su verdadero ser. Agustín, citado y descalificado por un breve fragmento al que Gadamer le reprocha “un desprecio enteramente platónico de la manifestación sensible”, sostiene: “muy parecida a la visión de la ciencia es la visión del pensamiento. Porque, cuando se expresa por medio de un sonido o mediante un signo corpóreo, no se representa ya como es, sino tal como se la ve o se la oye por los sentidos del cuerpo”.³⁶

Ahora bien, el comentario crítico de Gadamer remite a una cita del Libro XV del “*De la Trinidad*”, el último de esa obra. Según Gadamer, allí Agustín sostiene que la verdadera palabra es independiente de la manifestación sensible porque no se da una relación de procedencia directa en la manifestación sonora. Para Agustín, la palabra interior es el espejo e imagen de la palabra divina. Así, el tema propio de Agustín sería el de la palabra interior y su relación con la inteligencia. Gadamer entiende, entonces, que aparece un aspecto muy determinado del lenguaje: “el misterio de la trinidad encuentra

³⁶ Agustín en Gadamer (1977) 504 a 505.

su reflejo en el milagro del lenguaje, en cuanto que la palabra, que es verdad porque dice cómo es la cosa, no es ni quiere ser nada por sí misma...hace patente lo demás".³⁷

¿Cuál es la dificultad principal que hallamos en esta interpretación del texto agustiniano? Ya señalamos la del recorte, la selección interesada de un párrafo descontextualizado, como ocurrió con Wittgenstein; este último citando una parte del primer libro de una obra agustiniana, Gadamer citando una parte del último libro de otra de sus obras. Pero en el caso de Gadamer, eso lo lleva a realizar al texto preguntas que no puede contestar, sencillamente porque trata otro asunto.

En efecto, Gadamer, bajo el supuesto de que Agustín estaría explicando lo inexplicable con lo inexplicable, le reclama: "¿qué palabra puede ser esa que se mantiene como conversación interior del pensamiento y no gana una forma sonora?".³⁸ La objeción es que, si nuestro pensamiento se produce en una lengua determinada, no podemos independizarnos de ella para pensar en la interioridad. Dicho de otro modo: ¿cómo podemos hablar de palabra interior como palabra de la razón, si no se trata de una palabra que suene en realidad?

Cabe aclarar que mi objeción a Gadamer no es sobre su crítica a aquellos que intentan separar lenguaje de pensamiento, para lo cual describen al primero como vehículo instrumental del segundo, sino es si acaso son estos los supuestos bajo los cuales Agustín presenta el problema en el libro citado por aquél. Veamos lo siguiente. Es cierto que Agustín tiene como objetivo en este libro vislumbrar -siempre se trata de un vislumbrar en su obra- el alcance de la analogía que propone entre la Trinidad y el lenguaje humano. Y es cierto también, tengámoslo en cuenta, que ante todo se trata de probar -así él lo dice- que Dios es Trinidad.³⁹ Ya ha mostrado en los libros anteriores la posibilidad de detectar trinitades en la creación, ahora es momento de mostrarla en la mente humana: "la mente, la noticia y el amor", o "la memoria, inteligencia y voluntad".⁴⁰ Pero, ante todo, apreciemos el carácter filosófico de esa tarea, que -también lo dice- se complace en la búsqueda antes que en el hallazgo:

En efecto, así se han de buscar las realidades incomprensibles, y no crea que no ha encontrado nada el que comprende la incomprensibilidad de lo que busca. ¿A qué buscar, si comprende que es incomprensible lo que busca, sino porque sabe que no ha de cejar en su empeño mientras adelanta en la búsqueda de lo

³⁷ Gadamer (1977) 505.

³⁸ *Ibid.* 505.

³⁹ Cfr. Agustín (1956) XV, 2, 2.

⁴⁰ *Ibid.*, XV, 7, 11.

incomprensible, pues cada día se hace mejor el que busca tan gran bien, encontrando lo que busca y buscando lo que encuentra? Se le busca para que sea más dulce el hallazgo, se le encuentra para buscarle con más avidez.⁴¹

Ahora bien, si vamos al apartado que nos interesa para cotejar la interpretación de Gadamer, encontramos que allí, en el capítulo ocho del mismo libro quince, del que Gadamer toma sólo un breve fragmento, Agustín intenta pensar el *enigma* que se expresa por excelencia en la sentencia paulina que describe nuestro conocer por espejo y enigma.⁴² Luego de revisar el alcance del término “espejo” según su etimología,⁴³ analiza algo que vertebra su interpretación y que curiosamente Gadamer dejó de lado; a saber: el procedimiento que debe emplearse para dar con el significado de “enigma”. Ante todo, aclara Agustín, se trata de una figura, un tropo, una especie de la alegoría. Y si la alegoría es una figura según la cual se entiende una cosa por otra, no toda alegoría es enigma, pues, como se encarga de mostrar, hay alegorías más o menos transparentes.⁴⁴ El enigma es una alegoría oscura.

⁴¹ *Ibid.*, XV, 2, 2.

⁴² Cfr. *ibid.* XV, 9, 15.

⁴³ “Sé que la sabiduría es substancia incorpórea y luz a cuyo resplandor vemos lo que es invisible a los ojos del cuerpo; con todo, aquel varón tan eminente y tan espiritual dice: *Vemos ahora como en un espejo y en enigmas, entonces veremos cara a cara*. Si anhelamos saber qué es este espejo y cómo es, lo primero que se nos ocurre pensar es en la imagen en él reflejada. Este fue el hito de nuestros afanes: hacer ver como en un espejo a nuestro Hacedor sirviéndome de esta imagen que somos nosotros. Tal es también el significado de aquella frase del mismo Apóstol: *Nosotros a cara descubierta contemplamos la gloria del Señor como en un espejo, y nos transformamos en la misma imagen de gloria en gloria, como por el Espíritu del Señor*. Llama *especulantes* a los que ven en un espejo, no a los que otean el panorama desde una atalaya. En el idioma griego, de donde han sido traducidas al latín las Cartas del Apóstol, no ha lugar la duda. En griego, la palabra *espejo*, a cuya luna asoman las imágenes, difiere, incluso en cuanto al sonido material, de la palabra *especula*, desde cuya eminencia exploramos la lejanía, y así aparece claro que el Apóstol deriva de *espejo* y no de *especula* la palabra *especular*, cuando dice: *Viendo la gloria de Dios como en un espejo*. Y cuando escribe: *Somos transformados en la imagen*, es decir, en la imagen de Dios, que él llama la misma, esto es, la que nosotros vemos como en un espejo, pues esta imagen, según afirma en otro lugar, es imagen de Dios. *El varón no debe cubrir su cabeza, pues es imagen y gloria de Dios*. El sentido de esta expresión queda puntualizado en el libro XII. *Somos transformados*, dice; cambiados de una forma en otra, pasando de una forma incolora a una forma resplandeciente; pues, aunque borrosa, es imagen de Dios, y es imagen de su gloria; forma según la cual hemos sido creados los hombres, superiores a los demás animales” (Agustín (1956) XV, 8, 14). Transcribo en extenso esta descripción de una noción medular –espejo-, tanto para la teología como para la filosofía en Occidente, como ilustración de lo que comenté en la cita número cinco. Es ejemplar la habilidad y libertad de Agustín para moverse en un plano etimológico a la vez que intertextual y así poder entender una cita de los Evangelios: le interesa la traducción del término, coteja el sentido por remisión a otros textos que le permitan precisar su interpretación, remite su examen a un asunto con el que inicia el capítulo y que si bien era lo ya sabido (“sé que la sabiduría es sustancia incorpórea”) ahora, enfrentado a afirmaciones del texto bíblico, se le vuelven problema (“...con todo, aquel varón tan eminente y tan espiritual dice); así avanza su comprensión de lo incomprensible.

⁴⁴ Cfr. *ibid.* XV, 9, 15.

Lo destaco, porque aplicado a nosotros, a nuestro modo de conocer, este enfoque retórico que detecta con precisión la figura empleada en el texto paulino, y que nos describe conociendo por espejo y en enigma, lo lleva a declarar cuál es, a su juicio, el específico, el enigma que nos concierne. Claro, un lector contemporáneo más o menos desprevenido, o tal vez, al contrario, demasiado prevenido en sus prejuicios respecto a cuál es la índole del enigma que debería detectar alguien como Agustín, relativo por ejemplo a algún asunto esotérico sobre la otra vida o sobre la espiritualidad trascendente y/o desencarnada, quedaría perplejo ante la siguiente afirmación: “el mayor enigma es no poder ver lo que no podemos menos que ver”. ¿De qué se trata esto que no podemos menos que ver?, sigo con la cita: “¿Quién no ve su pensamiento y quién ve su pensamiento, no digo con los ojos del cuerpo, pero ni siquiera con la mirada interior? ¿Quién lo ve y quién no lo ve?”.⁴⁵

Y sigue a partir de ahí una descripción gnoseológica detallada,⁴⁶ en la que Agustín alude al pensamiento que media ante la visión física de los objetos presentes, la visión mental de los mismos objetos cuando están ausentes, ante la reflexión de asuntos de orden moral, e incluso del mismo pensamiento. Respecto de la última mediación, la del pensamiento ante sí, trata a continuación cuando se refiere a la *ciencia*. Declara que la ciencia es conocimiento verdadero y esto supone el reconocimiento de lo falso. El tema se desarrolla en vistas a establecer qué características tiene este conocimiento de lo verdadero cuando reconoce lo falso en los enunciados. Para esclarecerlo, realiza un análisis muy prolijo cuyo objetivo es establecer la relación entre pensamiento y decir interior, pero bajo la condición de especificar que siempre se trata del pensamiento como desarrollo, no como una captación intuitiva, inmediata. Es un pensamiento que siempre tiene que decirse, aunque no se fone, o no se exprese con sonidos a otro. El decir dentro de sí, como el decir “en su corazón”, que recoge de distintos fragmentos de las Escrituras, aluden, a su juicio, al pensar, pero como un pensamiento que se dice.⁴⁷

De allí que se interese por la formación del verbo (*verbum*), pues como tal es anterior a todo signo, y en ese sentido resulta independiente de toda manifestación sensible. Es decir, no los distingue por depreciación de esta última sino simplemente porque se trata de dos procesos de formación distintos.⁴⁸ Valga esta cita:

Hablamos, por consiguiente, de las cosas conocidas en las que pensamos, cosas que nos son conocidas aun cuando no pensemos

⁴⁵ *Ibid.*, XV, 9, 16.

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, XV, 9, 17 y 18. Cabe señalar que mientras en la traducción se transcribe “palabra pensada”, en latín Agustín dice “*cogitando dicere*”.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, XV, 15, 20

en ellas. Mas si queremos mencionarlas, sólo pensando es posible, porque, aunque las palabras no resuenen fuera, el que piensa habla siempre en su corazón.⁴⁹

Según Agustín, el verbo (*verbum*) es engendrado por la ciencia, pero a la vez permanece en el ánimo cuando esta ciencia, tal cual es, se expresa en la interioridad. Así, el verbo es lo producido, el resultado, que ejerce la ciencia como acción del conocimiento, pero a la vez el reconocimiento de ese resultado se da a través de una expresión que le permite estabilizarse en un discurso. De allí que tampoco sean del todo independientes el verbo interior y su expresión.

Tampoco hay depreciación de lo sensible cuando Agustín describe qué entiende por conocimiento de la ciencia. Sostiene que hay conocimientos recibidos por los sentidos y conocimientos adquiridos por reflexión; como ejemplo del segundo es el conocimiento de que yo vivo. Con eso, Agustín presenta una serie de procesos cognitivos que llega hasta la posibilidad de enunciar lo verdadero según un modelo que bien podríamos llamar de retroalimentación conceptual, pues le permite dar con verdades de distinto orden en progresión ascendente. Así, puedo decir “sé que vivo”, como resultado irrefutable, aún ante la imposibilidad de distinguir el sueño de la vigilia. A continuación, puedo decir “sé que yo sé que vivo” y es otra verdad, que ahora repara en el “yo sé”. Pero puedo iniciar a partir de esto una serie recursiva tal que “yo sé que yo sé que vivo” y así hasta el infinito potencial, que me lleva a advertir una nueva verdad: “siendo infinita la serie de enunciados, es verdad que un número infinito no se puede expresar”.⁵⁰

Ahora bien, tanto los conocimientos obtenidos según este proceso, como los obtenidos por lo sensible, e incluso los obtenidos por testimonio de otros –y a los que puedo dar fe-, cuando permanecen en la memoria son verdades, y de ellos, dice, nace el verbo verdadero cuando hablamos lo que sabemos, en la medida en que la verdad se reconoce en el verbo,⁵¹ y en la medida en que -y esto marca una diferencia notable con el planteo de Gadamer- pueda otorgarle mi asentimiento; es decir, pueda afirmar sí o no.⁵²

⁴⁹ *Ibid.* XV, 10, 17.

⁵⁰ *Ibid.*, XV, 12, 21.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, XV, 11, 22.

⁵² “Y es verbo verdadero cuando procede de la ciencia del bien obrar, cumpliéndose allí el Sí, sí; No, no; si la ciencia que es norma de vida pronuncia sí, que este sí exista en el verbo que regula la acción; y no, si es no; de otra suerte dicho verbo sería mentira, no verdad, y, por consiguiente, pecado, no obra buena” (*ibid.*, XV, 11, 20). Curiosamente, Gadamer se aproximaría en otra de sus obras a este planteo. En “Lenguaje y comprensión” descarta el concepto usual de “palabra”, como aquella unidad lingüística con significado, y prefiere el de la palabra dada, “...la que puede dirigírsele a uno, la palabra que dicta sentencia en un determinado y preciso contexto vital y que recibe su unidad de esa comunidad del contexto vital” (Gadamer (2004) 189).

Así presentado, el planteo de Agustín apuntaría a mostrar que el conocimiento es resultado de la acción de alguien –de un quién- el cual, en cuanto asiente, se afirma en sus enunciados, se sostiene en y por las afirmaciones realizadas. Agustín entiende que el verbo es verdadero cuando procede de la acción del buen obrar, de lo cual deriva un segundo sentido de *ciencia*, “norma de vida”.⁵³ De allí que, cuando se enuncia una afirmación tiene que existir en el verbo que regula la acción; igual ocurre con la negación. De este modo, Agustín incluso puede invertir el planteo inicial y pasa a admitir que pueda haber verbo sin que se realice en obras, pero no al revés.

Para concluir sobre esto, la independencia de la manifestación material de las palabras no es a expensas de remitirse a una suerte de lengua oculta, como palabra edénica no manifestable. Las palabras, en tanto signos, están en reemplazo de la actividad constitutiva de sentido, por lo cual la inadecuación entre ambas surge a raíz de que es la misma actividad de conocimiento la que no se agota y por ende no puede ser expresada de un modo completo por palabra alguna. A su vez, esta actividad sólo puede reconocerse a sí misma en sus signos, por lo cual no sólo no se produce una devaluación de la palabra exterior, sino que su descripción está orientada a dar lugar a la sobreabundancia de locuciones que actuarían como aproximaciones a algo que en sí mismo es inagotable desde nuestra experiencia. Tenemos una prueba de ello al inicio de este mismo tratado, cuando Agustín presenta los rasgos de su estilo hermenéutico, con el cual procura rescatar la multiplicidad de enunciados que intentan, apelando a nuestra imaginación, fruto de la experiencia humana, alcanzar una comprensión de las Escrituras acorde con su estilo alusivo.⁵⁴

También, y en un sentido más relacionado con la experiencia de lingüisticidad de la comprensión sobre la lectura de textos que lo recién comentado, es decir, más relacionado con la actividad hermenéutica, Agustín sostiene en *De la doctrina cristiana*, que: “la variedad de versiones ayudó, más que impidió, al conocimiento del texto original, siempre que los lectores no fueron negligentes. Porque el cotejo de los diferentes códices ha aclarado muchos pasajes oscuros”.⁵⁵ Es decir, aquí se está reparando en el reenvío de un texto a otro, en la intertextualidad de la que tanto se habla ahora, como reenvío productivo del trabajo entre textos en diferentes lenguas y no como relaciones abstractas entre sistemas de lenguas. Ya volveremos sobre estas experiencias de la lingüisticidad anunciadas por Agustín: la lectura y traducción.

⁵³ *Ibid.*, XV, 11, 20.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, I, 1, 1, 2 y 3.

⁵⁵ Agustín (1959) II, 12, 17.

En fin, para ser justo con Gadamer, cabe agregar que volvió sobre el tema de la palabra interior en una conversación con Jean Grondin y que este último recoge en el prefacio a su *Introducción a la Hermenéutica filosófica*. Allí, Grondin cuenta que, interesado por precisar en qué consiste el carácter universal de la Hermenéutica, le consultó a Gadamer, a la espera de una respuesta extensa y elusiva. Sin embargo, obtuvo una muy simple y escueta: “en el verbo interior”. Grondin insistió, perplejo, y Gadamer entonces agregó: “La universalidad se encuentra en el lenguaje interior, en el hecho de que no puede decirse todo [...] El *actus signatus* nunca se recubre con el *actus exercitus*”.⁵⁶ Claro, pasaron unos treinta años entre *Verdad y Método* y esta entrevista. De todos modos, sugiero que en Agustín no se trata tanto de una distinción entre lenguaje interior y lenguaje exterior, si por tal cosa debiéramos hacernos cargo de la relación imposible entre una lengua oculta, secreta, no manifestable, y otra que, por su condición material audible y legible, le sirviera de instrumento. Ahí sí quizá mantendríamos un dualismo platónico. Pero como estoy intentando mostrar, en el texto de Agustín se trata de exhibir procesos del entendimiento orientados a la lingüisticidad y, como tales, en permanente formación.

La lectura de Lacan: ¿la verdad es efecto del significante?

Ahora bien, y esto iría al núcleo de mis objeciones a la interpretación gadameriana sobre los alcances y límites de la descripción del lenguaje en esta etapa de la Edad Media, especialmente de lo teorizado por Agustín, no podemos soslayar que contamos con un libro suyo, *El Maestro*, en el que aborda con detalle aspectos de la significación, la semiosis y, específicamente, el rendimiento de la lingüisticidad para dar cuenta de nuestro entendimiento.

Curiosamente, a pesar de que algunos especialistas la destacan como una obra en la que integralmente Agustín expone su teoría del lenguaje, ni Wittgenstein ni Gadamer la tienen en cuenta para sus comentarios. Sí Lacan, en uno de sus seminarios, el número quince: “De locutionis significatione”.

Sería fácil descalificar rápidamente su tratamiento destacando que el objetivo es tomar algunas ideas de *El Maestro* para justificar las suyas, sobre el Psicoanálisis. Es cierto, aquí ya no estamos ante un registro estrictamente filosófico, sino psicoanalítico, por más sofisticado que sea. Sin embargo, la declarada admiración que profesa sobre este texto y su intento por realizar en el marco de su conferencia un aprovechamiento más completo que lo que vimos con los filósofos anteriores, amerita que le prestemos alguna atención. Lo cito:

⁵⁶ Grondin (1999) 15.

Resulta ejemplar comprobar que los lingüistas -si es que pudiéramos reunir a través de los tiempos una gran familia que llevara este nombre, los lingüistas- tardaron quince siglos en volver a descubrir, cual un sol que se eleva nuevamente, como una aurora naciente, las ideas ya expuestas en el texto de San Agustín, uno de los más admirables que puedan leerse. Fue un gran placer para mí releerlo en esta ocasión. Todo lo que acabo de decir acerca del significante y el significado está allí, desarrollado con espléndida lucidez, tan espléndida que me temo que los comentadores espirituales que se han librado a su exégesis no siempre hayan percibido toda su sutileza. Piensan que el profundo Doctor de la Iglesia se pierde en esta ocasión en cosas harto fútiles. Estas cosas fútiles son, ni más ni menos, lo que hay de más agudo en el pensamiento moderno sobre el lenguaje.⁵⁷

Es más, le solicita al Padre Beirnaert que comente el texto para ir intercalando sus aportes e incluso le pide que esclarezca ciertos términos traducidos al francés.⁵⁸ Sin embargo, con una honestidad también merituable, aunque reveladora de su dificultad para dejar decir al texto lo que ofrezca en su integralidad y no imponerle una clave que le es ajena, Lacan rescata algunas afirmaciones que valora como problemáticas, pero para pasar luego rápidamente a criticarlas como erróneas. Lo cito:

Quando se habla del significado, se piensa en la cosa, cuando en realidad se trata de la significación. No obstante, cada vez que hablamos, decimos la cosa, lo significable, mediante un significado. Aquí hay una trampa, pues obviamente el lenguaje no está hecho para designar las cosas. Pero esta trampa es estructural en el lenguaje humano y, en cierto sentido, la verificación de toda verdad está fundada en ella.⁵⁹

⁵⁷ Lacan (1981) 359-360.

⁵⁸ Lacan: “¿Cómo traduce usted *De locutionis significacione*?” R. P. Beirnaert: “De la significación de la palabra”. Lacan: “Sin lugar a dudas. *Locutio* es palabra”. R. P. Beirnaert: “*Oratio* es el discurso”. Lacan (1953) 360. También, “presento sus dos grandes partes: la primera es la “*Disputatio de locutionis significacione*”, discusión sobre la significación de la palabra; la segunda parte se llama “*Veritatis magister solus est Christus*”, Cristo es el único maestro de la verdad. La primera parte se divide a su vez en dos secciones. La primera llamada sintéticamente “*De signis*”. Se la traduce bastante desafortunadamente por: Acerca del valor de las palabras. No es así, pues, no puede identificarse *signum* y *verbum*. La segunda sección lleva el título “*Signa ad discendum nihil valent*”, para aprender de nada sirven los signos. Empecemos por Sobre los signos” (*Ibid.* 362).

⁵⁹ *Ibid.*, 358.

Hasta aquí lo interesante del comentario de Lacan y que con una lectura más atenta de Agustín hubiese podido revisar en su complejidad, pues precisamente *El Maestro* exhibe el dilema de esta situación del lenguaje, pero sin necesitar por ello evaluarlo como una trampa. Lacan así lo caracteriza, pues a partir de eso puede descalificar la pretensión de verdad. En efecto, a continuación sostiene:

San Agustín abandona la esfera del lingüista porque quiere introducirnos en la dimensión propia de la verdad, cae así en la trampa de la que les hablaba hace un momento. Apenas instaurada, la palabra se desplaza en la dimensión de la verdad. Pero la palabra no sabe que es ella quien hace la verdad. San Agustín tampoco lo sabe, por eso busca alcanzar la verdad como tal, y por iluminación. A ello se debe ese vuelco total en la perspectiva. Por supuesto, nos dice que, a fin de cuentas, los signos son totalmente impotentes, pues nosotros mismos no podemos reconocer su valor de signo, y sólo sabemos que son palabras cuando sabemos lo que significan en la lengua concretamente hablada. A partir de este punto, le es fácil hacer una inversión dialéctica, y decir que, en el manejo de los signos que se interdefinen, nunca aprendemos nada. O bien sabemos ya la verdad en juego y, en consecuencia, no son los signos los que nos la enseñan; o bien no la sabemos, y no podemos situar los signos que se relacionan con ella.⁶⁰

Y sigue con su lectura, admirada y refutatoria a la vez de Agustín, pero que, concedamos, intenta captar el núcleo conceptual del texto:

Va más lejos aún, localiza admirablemente el fundamento de la dialéctica de la verdad que está en el corazón mismo del descubrimiento analítico. Nos dice que nos encontramos en situaciones muy paradójicas frente a las palabras que oímos: no sabemos si son o no verdaderas, si adherir o no a su verdad, si refutarlas o aceptarlas, o bien si dudar de ellas. Y, sin embargo, la significación de todo lo que se emite se sitúa en relación a la verdad. La palabra, tanto enseñada como enseñante, se sitúa en el registro de la equivocación, del error, del engaño, de la mentira: Agustín llega muy lejos, puesto que la sitúa incluso bajo el signo de la ambigüedad, y no sólo de la ambigüedad semántica,

⁶⁰ *Ibíd.*.376.

sino de la ambigüedad subjetiva. Admite que el propio sujeto que nos dice algo, a menudo no sabe lo que nos dice, y nos dice más o menos que lo que quiere decir. Introduce incluso el lapsus.⁶¹

Y todo esto último es cierto, forma parte del examen de Agustín. Pero tengamos en cuenta, para Lacan Agustín habría caído en la trampa de pretender una relación con lo verdadero, asunto que a una mentalidad contemporánea orientada en el efecto del significante le resulta una ingenuidad, pues esa relación pareciera desconocer que es la palabra quien la hace: “la palabra no sabe que es ella quien hace la verdad. San Agustín tampoco lo sabe, por eso busca alcanzar la verdad como tal, y por iluminación.” ¿Qué quiere decir que Agustín no lo sabe? ¿No será que jamás hubiese adherido a una teoría sobre la palabra que sostenga algo así como que la verdad es efecto del significante y por ende ilusión para la conciencia? ¿Y no será al contrario? Que precisamente una tensión propia de la lingüisticidad es que una vez que nos hemos convencido de que sin signos nada puede conocerse, debemos advertir que, bien visto, con las palabras no se conoce. Menos aún depositar en ellas la pretensión de instaurar una verdad, por más circunscripta a la esfera de la conciencia que esta fuese.

Me estoy adelantando, pero es importante señalar que con esta estrategia que comparto de volver contemporáneos a textos tan lejanos de nosotros, bien podríamos instruirnos acerca de la devaluación que hacemos del lenguaje, paradójicamente, toda vez que lo hipostasiamos. Lacan lo eleva a condición de lo pensable, siempre y cuando quede en claro que se trata de una trampa esperar del lenguaje relación con la verdad. Agustín, en cambio, extrae de él sus rendimientos sabiendo que, como diría Paul Ricoeur:

(...) por un lado, [el lenguaje] no es primero ni siquiera autónomo, sino sólo la expresión secundaria de una aprehensión de la realidad articulada a un nivel más bajo, y sin embargo, por otro lado, que es siempre el medio en el cual es expresada su propia dependencia respecto a lo que le es previo”.⁶²

El lenguaje en su funcionamiento desde la palabra, no es todo, menos aún instauración de la verdad como efecto inmanente de su estructura; es expresión de la inagotabilidad del sentido en el esfuerzo mismo por agotarlo.

El diálogo como experiencia de la lingüisticidad de la comprensión en *El Maestro*

Para completar esta evaluación, presento algunos comentarios generales sobre *El Maestro*, no con la pretensión vana de superar las interpretaciones de especialistas, sino

⁶¹ *Ibid.* 377

⁶² Ricoeur (1978) 250.

con la modesta ambición de destacar algunos núcleos problemáticos de la “novedad” agustiniana, que bien supo detectar Lacan pero no así aprovechar para radicalizar la experiencia de lingüisticidad.

Sobre su estructura: no acuerdo con la división que se suele hacer del texto en dimensiones semántica, sintáctica y pragmática. Es una grilla artificial que se le impone como clave de lectura, pero le es extemporánea, pues pertenece a una decisión epistemológica cuya finalidad fue organizar el conjunto de los conocimientos científicos.⁶³ Esto no quiere decir que Agustín no presente dimensiones del signo lingüístico en su relación intrasignica, en su relación extrasignica y en su relación con el uso, pero no se reduce a eso su planteo y menos puede estructurarse el texto en esos tres apartados esquemáticos (como lo hace Atilano Dominguez, siguiendo a otros, en su estudio introductorio para la editorial Trotta).

Otro comentario, ahora sobre su disposición: estamos ante la transcripción de un diálogo. Rectifico: ante la puesta en escena transcripta de un diálogo. Quiero decir, no es el registro transparente de un habla viva, no sólo porque no contaba con grabadores de voz en la época, claro, sino porque tampoco lo insinúa el autor como propósito. Sin embargo, su escritura procede como si así lo fuera. En ese sentido, el texto respira, si se me lo permite, una vivacidad que no se encuentra en los diálogos platónicos. Seguramente, el hecho de que uno de los dos personajes sea el mismo autor obliga a la modestia y eso hace que se muestre la puesta en escena de un intercambio vivo en el que se avanza y retrocede por medio de objeciones y correcciones que, incluso, en ocasiones confunden al lector sobre el objetivo del debate.

Es importante señalar que el personaje Agustín señala de entrada, meta discursivamente, que uno de los resultados que espera obtener del diálogo -para el caso, el hecho de que se recuerde- se conseguirá precisamente gracias y según al diálogo.⁶⁴ Es decir, si de anticipaciones de sentido se trata, es sobre la expectativa del procedimiento desplegado para arribar a una tesis, el diálogo: habrá que dejarlo desarrollarse y ver qué ocurre con él para ambos interlocutores. No se trata de un diálogo en el que uno de ellos “sabe” y simula no saber para despertar la duda en el otro; no, al resultado arribarán ambos, como aquello que los excede y sucede.

Ahora bien, ¿cuál es el problema específico que da inicio a este diálogo y a partir del cual tal vez nos veamos obligados a revisar nuestras presuposiciones sobre el estudio del lenguaje? Veamos lo siguiente: si la Filosofía analítica nos acostumbró a preguntarnos

⁶³ Es sabido que la tripartición del sistema semiótico en dimensiones sintáctica, semántica y pragmática obedece al proyecto de unificación de las ciencias en la obra de Charles Morris.

⁶⁴ Cfr. Agustín (2003) 1, 1.

como asunto fundamental para el lenguaje cuál es el significado de las expresiones, y si la Lingüística puede orientarnos hacia cuáles son las exigencias formales para la expresión bien formada, como condición preparatoria de la pregunta por el significado, Agustín, el personaje del diálogo, lanza una pregunta radical sobre el sentido, en este caso sobre el sentido de una actividad humana y, más específicamente, sobre el sentido de la actividad humana que consiste en hablar. ¿Para qué hablamos?: “¿Qué te parece que queremos hacer cuando hablamos?” es la pregunta; no “por qué” ni “cómo, o “cuál es el modo correcto o adecuado”. El hecho es que hablamos, ¿pero que queremos hacer con ello?

De allí que, así como no podemos omitir que el tema se desarrolla en diálogo -uno de los procedimientos de la lingüística de la comprensión por excelencia- tampoco podemos omitir que si hay una tesis tendrá que venir a contestar esto. Es una pregunta sobre los fines, que recae sobre el objetivo de una actividad que hacemos los humanos: hablar.

Habrá que revisar, por cierto, la complejidad del proceso que consiste en hablar y cuidarse de no reducirlo a alguno de sus componentes, que sólo de modo analítico podemos separar y que también aparecen en su descripción: hablar es fonar, vocalizar, expresar, dirigirse a otro, a mí mismo; es en voz alta y en voz baja, o sin emitir sonido; es exteriorizar e interiorizar, es con otros, pero también conmigo y, cómo no tenerlo en cuenta, con Dios.

La primera respuesta a la pregunta sobre qué queremos hacer cuando hablamos está ahí, a la mano, hablamos para “enseñar o aprender”, dirá Adeodato, y esto disparará una serie de objeciones y correcciones mutuas que dependen de detectar niveles de recursividad y metalenguajes, que aquí son meta operaciones de lingüística. Pues si en principio con estas actividades puede entenderse o bien el acto expresivo –enseñar- o bien el receptivo –aprender, se revisa de inmediato si mientras enseñar resulta obvio – hablo para enseñar-, aprender no lo es también, en tanto depende del acto de preguntar. Para aprender tengo que preguntar. Pero entonces, todo esto es enseñar, pues en el caso del preguntar lo que hago es exponer o mostrar mi duda, por lo cual se vuelve otro modo, más complejo, en otro nivel, del enseñar.

No se trata entonces de tener que elegir entre vía emisiva o receptiva, sino del enseñar como del dar cuenta de, exhibir; hablar es para enseñar, como modo del exhibir. Por cierto, estoy considerando al exhibir una actividad más compleja que el expresar, o el describir; pues las subsume: exhibo mis dudas, mis conocimientos, mis estados personales, etc.

Ahora bien, hablar, y aquí viene la necesidad de no segmentar y no abstraer los procesos que intervienen, es, entre otras cosas, proferir palabras. Pero si sólo fuera eso, es decir, si acepto que es sólo eso, porque lo abstraigo de todo el proceso del hablar, viene como contraejemplo el caso del canto en solitario, en el que profiero palabras sin pretender con ello enseñar. Aquí, en verdad, hay un corte extraño en el desarrollo del diálogo, pues no se sigue argumentando acerca del hablar, como acabo de hacerlo, sino sobre el enseñar: “hay cierta forma de enseñar, por medio del recuerdo” se aclara, “y esto lo pondrá de manifiesto nuestro diálogo”, se agrega. Entiendo, otra vez, enseñar como exhibir.

Según Agustín, esto impacta sobre el hablar: pues ahora es para enseñar o para recordar, a otros o a nosotros. Y eso, aclara, ocurre también cuando cantamos. ¿Por qué elige el canto? En parte, porque se acaba de decir que es uno de los modos de proferir palabras, entonces de hablar. Así, si en el proferir palabras del canto se enseña o se recuerda, esto podría ocurrir en todo hablar. Pero entonces, hablar ya no es sólo para enseñar (enseñando o aprendiendo), sino también para recordar, aunque recordar tal vez sea otro modo de enseñar.

La objeción recae sobre la generalización de estos objetivos para el caso del canto: no necesariamente canto para recordar, sino tal vez sólo para deleitarme. Sin embargo, el deleite en el canto se tiene sobre la musicalidad, por lo cual hay que separarla del hablar. Puedo cantar sin hablar, si sólo modulo sonido. Entonces, hablar no es sólo emitir palabras, si con esto quiere decirse fonación -musical o no-. Otra vez, insistimos, es importante no aislar los procesos que intervienen en el habla, pues hablar es también fonar, pero no sólo eso, ¿hay que reparar en el significado, por ejemplo?

¿Y qué ocurre cuando el habla se ejecuta en el rezo? El habla en la relación con Dios es importante porque aparece como un caso extremo: a Dios no se le enseña ni se le recuerda, ¿se le habla, entonces? No, si se trata del proferir palabras que suenen (pues no hace falta fonar), aunque de todos modos empleamos palabras, que, como tales, están diseñadas también para ser fonadas. Es decir, aunque no las fonemos de hecho, son fonables de derecho, son constitutivamente fonables. Si no lo fueran, no serían palabras. ¿Podemos pedirle este análisis saussureano a Agustín?⁶⁵

⁶⁵ No hago esta pregunta desde el punto de vista de una historia de las ideas, dado que Agustín es anterior y desconocía los desarrollos teóricos del ginebrino, claro, sino conceptual, pues, del mismo modo, podríamos preguntarnos si es posible pedirle a De Saussure que se haga cargo del problema de la formación histórica de la palabra, como palabra que se enseña y compromete. La distinción fundamental entre enfoque sincrónico y diacrónico de la Lengua que propone De Saussure entiende los cambios en el tiempo como accidentes del sistema que sólo son reconocibles una vez incorporados. De allí que, en su defensa, puede argumentarse que no forma parte de sus intereses teóricos contestar sobre lo que excede a la Lingüística

Primero examinemos la especificidad de la actividad lingüística de que se trata: orar, según Agustín, consiste en indicar la intimidad del habla. El que habla, muestra exteriormente mediante un sonido articulado, el signo de su voluntad. ¿Se trata de la oposición simple entre exterioridad e interioridad? En principio sí, a Dios se le busca en lo más secreto del alma racional, que llamamos hombre interior, sostiene. Entonces, para orar no hace falta hablar, si por tal cosa entendemos pronunciar palabras que suenen. Pues si hacemos esto último, no es para Dios sino para los hombres, a quienes les expresamos nuestros pensamientos, y que, a su vez, al oírnos, pueden elevarse por su cuenta mediante el recuerdo; todo lo cual bien podría entenderse como oposición entre intimidad y publicidad.

¿Pero por qué digo “en principio”? Porque hay aquí un asunto del mayor interés que introduce Agustín y complejiza la dicotomía simple interior/exterior: el Maestro enseñó palabras, es decir, rezamos según un rezo que hemos aprendido y que tiene su historia. El Maestro “enseñó cómo se debía hablar cuando se ora”; entonces, se cae la teoría del hombre interior que cuando reza no habla si con ello aludimos a una meditación introspectiva inexpresable, pues se emplean palabras, muy específicas y aprendidas. Orar, aún sin fonar, sin emitir sonido alguno, es con palabras; por lo tanto, ante todo, con la estructura de lo fonable, en potencia, de lo que es posible decir, aunque de hecho no se lo diga. Esto contribuye a deconstruir, por sí solo, una cierta descripción de la interioridad del pensamiento, como preconstituido, como unidad no manifestable, inefable, que sólo se captaría sin lenguaje. Es cierto que se la describe como voz interior, y a la vez como algo jamás audible, ¿metáfora imperfecta? Insisto, si es voz, no es pensamiento puro e inefable. Pero creo que por una razón tal vez más importante que la ofrecida con la estructura dual del signo según Saussure: significante /significado.

Agustín resuelve el problema de otro modo, pues aclara que cuando el Maestro enseñó con palabras lo que se debía rezar, enseñó además las cosas mismas. Así:

(...) incluso cuando no emitimos ningún sonido, hablamos en el interior de nuestro corazón, en cuanto que pensamos las mismas palabras; y de que, por tanto, con la locución no hacemos otra cosa que recordar, cuando la memoria, dando vueltas a las palabras, que en ellas están grabadas, hace venir a la mente las cosas mismas, de las que ellas son signos.⁶⁶

que él funda. De hecho, aclara al comienzo de su *Curso* que esta ciencia tiene vedado hacerse cargo del lenguaje, fenómeno heteróclito; de allí su distinción canónica entre lengua y habla.

⁶⁶ Agustín (2003) 1, 2.

Entonces, no es suficiente el análisis semiológico, porque el signo para Agustín no puede abstenerse de su relación con lo extralingüístico, como ocurre con el ginebrino. En un sentido más peirceano, tal vez, o incluso gadameriano, el signo es relación constitutiva con el mundo extralingüístico.

Por cierto, podría insistirse con la teoría del etiquetado y decir, como le objeta erróneamente Wittgentein, que las palabras están por o en lugar de las cosas, si no fuera, claro, que es insensato suponer que las enseñanzas del Maestro versaron acerca de cosas tales como mesas, sillas, panes y demás. Por lo cual, el tema será revisar la índole de la cosa, cuáles son las cosas mismas de las que las palabras son signos.

Se trata de una palabra aprendida, por lo tanto, oída en su configuración fónica y con un contenido tal o cual; además, señalamos, de pertenecer a una formación histórica determinada. Orar no es recitar un “mantra”, es un acto performativo que me involucra en todo lo que allí se dice, por pertenecer a una comunidad que ora de ese específico modo y con la cual me comprometo a mantener esa palabra. Además, el hecho de haber tenido que oír la palabra y aprenderla muestra, otra vez, que hablamos para enseñar.

También, por cierto, podríamos simplificar todo esto aludiendo a que no se trata de otra cuestión que la de dirimir asuntos teológicos, respecto de los cuales nosotros prescindimos como filósofos, diríamos con Gadamer, para sólo aprovechar las enseñanzas que se extraen según el método del “a pesar de”. Vemos que no es así, que Agustín está tratando de examinar procesos muy específicos para contestar a su pregunta: “¿qué hacemos cuando hablamos?”: el hablar del canto, el del rezo. Y la experiencia del orante no puede desentenderse de la estructura del funcionamiento general del hablar, si acaso la complejiza.

Por eso no hay platonismo aquí, el recuerdo no es reminiscencia del alma que presume una vida anterior, desencarnada, sino actividad semiósica que consiste en revisar las palabras grabadas en la mente, que me hacen pertenecer a una comunidad histórica, pero para que hagan venir a las cosas, de las que ellas son signos. Y esto último es importante: concluye con las cosas, que no son los objetos a la mano del mundo físico, son las cosas que se nos han enseñado, tiempo atrás, y de las que tenemos el registro escrito. Son las cosas de Dios.

Ahora bien, nada de esto permite prescindir de un análisis del funcionamiento del sistema de significación, de cómo trabajan y cómo se trata con los signos. Por ello, en el

capítulo II del mismo libro, Agustín y Adeodato acuerdan, ante todo, que las palabras son signos.⁶⁷ Las palabras son signos y los signos lo son porque significan.

Ilustra con una oración que contiene ocho palabras (en latín, en castellano son doce) y se pregunta ¿tiene ocho signos?: “si place a los dioses no dejar nada de tan gran ciudad”. Si tiene ocho signos, cada palabra tiene que tener un significado.

“Si”: no hay palabra para reemplazarla, pero significa algo, la duda, y la duda está en el alma. “Nada”: significa lo que no es. ¿Entonces, es signo? ¿De lo que no es? Pero si no tenemos algo que expresar no es sensato emitir palabra, por lo cual si se emitió esa palabra en una oración se está dando un signo. Entonces, “nada” no significa una cosa que no existe, sino una “afección del alma, cuando esta no ve la cosa, pero descubre o cree haber descubierto que esa cosa no existe”. A este análisis de la expresión “nada”, muy general, se le añade aquí una consecuencia extraordinariamente performativa: “nada” es signo también de la ausencia de obstáculos en el proceso de indagación y de diálogo. Entonces, si nada nos detiene, no nos detengamos, sería ridículo hacerlo, absurdo. Luego viene la palabra “De” (“ex”) y otras.⁶⁸

Observación de Agustín: se han explicado palabras con palabras, signos con signos, unos muy claros con otros muy claros; pero: “quiero que me muestres las cosas mismas, de las que son signos”, le propone a Adeodato. De allí que, de ahora en más, la preocupación es sobre la relación de las palabras con las cosas. Y en el capítulo tres se objeta: pero si se conversa, se usan palabras y aunque se pregunta por cosas se lo está haciendo con palabras. A lo que se contrapone: sí, pero si pregunto qué significa “pared”, se puede señalar el objeto pared. Si pregunto por un color, también. Por lo cual, ¿se pueden mostrar todas las cosas que se perciben en los cuerpos? Parece que sólo lo observable. Aunque no, mediante gestos se puede mostrar todo: sonido, sabores, etc. Pero a esto se le objeta: ¿cómo muestro sin palabras lo que significa “ex”?

De todos modos, ese no es el problema de fondo, pues aun cuando pueda sustituir la palabra con un gesto, por ejemplo, no logro salir del proceso de remisión de un signo a otro; es decir, no llego a la cosa, propósito que regula la actividad lingüística. ¿Puede hacerse? ¿Se logró en el caso de mostrar una pared para la palabra “pared”? No, pues en ese caso se empleó el dedo índice, como signo. Entonces: nada puede mostrarse sin signos. ¿Y si probamos exhibiendo una acción en el caso de preguntas sobre lo que

⁶⁷ Cfr. *ibid.* 2, 3.

⁶⁸ Cfr. *ibid.* 2, 4.

significa una acción? “andar”, por ejemplo. Pero, ¿sirve para una acción lingüística, sirve para “hablar”?⁶⁹

No vamos a seguir en detalle el examen de cada capítulo del libro, sólo me detendré en esta última conclusión: “nada puede mostrarse sin signos”, pues me interesa compararla con otra que aparece hacia el final y a partir de la cual algunos comentaristas han sugerido que estamos ante una inconsistencia, dado que ambas, pareciera, se contradicen.

Vayamos al capítulo ocho: Agustín destaca allí la importancia del estudio preparatorio del lenguaje, sólo como estudio de los signos y no de las cosas significadas, pero es importante destacar que de todos modos el primero es un estudio preparatorio del segundo. Por ello, propone ahora considerar la parte en la que con los signos no se significan otros signos, sino las cosas que llamamos significables. Y destaco la conclusión de Adeodato: “...estoy de acuerdo contigo en que sólo conversamos en cuanto que, una vez oídas las palabras, nuestro ánimo se dirige a aquello de que son signo”.⁷⁰ Es decir, coinciden en que la tendencia natural en el empleo de los signos lingüísticos es la de dar cuenta de lo extra signico. No obstante, de esto Agustín extraerá otra consecuencia, de tipo valorativa, en la relación entre signos y cosas.

Así, en el capítulo nueve, afirman:

-Agustín: las cosas significadas deben ser más valoradas que los signos; -Adeodato: no: la palabra “cieno” es preferible al cieno; Agustín: entonces, ¿para qué se le puso nombre al cieno? O bien: ¿para que lo pronunciamos?; -Adeodato: para enseñar o recordar, a aquél con quien hablo del cieno, algo que considero que conviene que aprenda o recuerde; -Agustín: ¿pero el mismo enseñar o recordar el objeto que muestras con el nombre/signo, no ha de ser mejor que el mismo nombre?; Adeodato: sí, la misma ciencia, que surge mediante ese signo, ha de ser antepuesta al signo, pero no a la cosa.⁷¹

Según Adeodato: habría cuatro asuntos: 1- nombre, 2- cosa, 3- conocimiento del nombre, 4- conocimiento de la cosa. El primero aventaja al segundo, ¿por qué no el tercero al cuarto? Y para que no lo aventaje, ¿tiene que estarle subordinado? Agustín extrae una conclusión provisoria: el conocimiento de las cosas significadas es más

⁶⁹ Cfr. *ibid.* 3, 6.

⁷⁰ *Ibid.* 8, 22.

⁷¹ *Ibid.* 9, 25 y 26.

importante, si no que el conocimiento de los signos, sí al menos que los signos mismos. Pero estamos entonces en el terreno de las preferencias y sobre la actividad de conocer.

Según Agustín, no habría cosa que se pueda mostrar por sí misma, a excepción del habla que, aparte de manifestar otras cosas, se manifiesta a sí misma. Pero como ella también es un signo, entonces nada puede enseñarse sin signos.⁷² Así, nada se enseña sin signos y se debe valorar más el mismo conocimiento que los signos con los que conocemos, aunque no todas las cosas que se significan puedan ser más valiosas que sus signos.⁷³ Y propone tres logros: no es posible enseñar nada sin signos; hay algunos signos que deban ser preferidos a las cosas por ellos significadas; el conocimiento de las cosas es mejor que el de los signos. Pero introduce un cuarto logro: si estos asuntos los descubrimos de tal modo que ya no podemos dudar de ellos. Y mientras Adeodato manifiesta su inquietud por la pregunta, Agustín se complace con la duda de Adeodato. Destaca que la crítica no debe dejarnos sin confianza en la razón, que todo lo examina.⁷⁴ Ahora bien, aclarado este aspecto, relativo al procedimiento de indagación que vienen empleando y a cuáles son las eventuales consecuencias para un modelo cognitivo que logre mantenerse a distancia tanto del dogmatismo como del escepticismo, Agustín pasa a presentar un ejemplo, el de la actividad del cazador, con el cual invierte -¿por completo?- el resultado anterior. En efecto, ya no es cierto que nada puede enseñarse sin signos, pues, al contrario, habría múltiples modos de ilustrar que las cosas pueden enseñarse por sí mismas.

Sugiero que en ese cuarto logro que Agustín propone en su reconstrucción de lo conversado, se ve claramente hasta qué punto todo aquello que pretendamos extraer como tesis acerca del lenguaje, del signo o de lo que fuere, depende de nuestra atención a su modo de presentación. Es obvio que este cuarto punto no pertenece a la serie como los otros, pues no se trata de una conclusión más sobre el tema, sino de una pregunta general y medular acerca del procedimiento para obtenerlos. Sin embargo, Agustín la ubica dentro de la serie. ¿Por qué? Porque con ello puede ponerse en duda todo el procedimiento anterior y su aparato conclusivo, de modo que no veamos en lo que sigue una contradicción. Y esto es porque importa más el dinamismo del diálogo y la disponibilidad para revisarlo todo, antes que la obtención de tesis más o menos concluyentes.

“Ya no es cierto que nada puede enseñarse sin signos, pues, al contrario, habría múltiples modos de ilustrar que las cosas pueden enseñarse por sí mismas”, se vuelve ahora algo posible y digno de examinar porque previamente hemos logrado ponernos de

⁷² Cfr. *ibid.* 10, 30.

⁷³ Cfr. *ibid.* 10, 31.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*

acuerdo en que es necesario poner en duda y revisar todo el procedimiento que nos llevó a la primera conclusión.

Además, es importante destacar que hay dos conclusiones sobre lo primero y ambas se mantienen en pie de igualdad: una, la de Agustín, que establece una jerarquía de preferencias entre qué cosa es mejor, y se pronuncia por destacar que son mejores las cosas que los signos y el conocimiento de las cosas mejores que el conocimiento de los signos. La otra, la de Adeodato, que elige no pronunciarse sobre la segunda parte.

De un modo u otro, la presunta seguridad acerca del procedimiento lingüístico para conocer, o al menos su inevitabilidad, como, al contrario, la presunta prescindencia sobre su capacidad para fungir como modalidad cognitiva, son experiencias posibles y reveladoras ambas de lo que se consigue con el diálogo. En esto vemos una coincidencia con planteos contemporáneos como el de Ricoeur, cuando sostiene: “hablar es el acto mediante el que el lenguaje se desborda como signo para acceder al mundo, a otro o a uno mismo”.⁷⁵ E incluso con Gadamer, cuando dice que “la experiencia hermenéutica es el correctivo por el que la razón pensante se sustrae al conjuro de lo lingüístico, y ella misma tiene carácter lingüístico”.⁷⁶

La lectura de Todorov: ¿es la interpretación final sólo alegoría y doble sentido en Agustín?

Unos párrafos antes aludí brevemente al estilo hermenéutico de Agustín relacionado con su modo de entender la relación entre textos, complementario al trato entre co-presentes en el diálogo. Para cerrar estas notas, dedicaré un último apartado a revisar algo de lo mucho que tiene para decirnos sobre la interpretación de textos, como otro procedimiento de la lingüística de la comprensión. Para ello, me valdré de un examen de lo que propone Tzvetan Todorov, en el último capítulo de su brillante e instructivo *Simbolismo e interpretación*, en el que se pregunta sobre la posibilidad de arbitrar entre distintas estrategias de interpretación que coexisten. Comienzo con su conclusión, pues nos orientará en los alcances y límites de su enfoque:

No es una superioridad, ni forzosamente una maldición, sino más bien un rasgo constitutivo, precisamente, de nuestro tiempo, el poder dar la razón a cada uno de los campos opuestos y de no saber elegir entre ellos: como si lo propio de nuestra civilización

⁷⁵ Ricoeur (1999) 47.

⁷⁶ Gadamer (1977) 483.

fuera la suspensión de la elección y la tendencia a *comprender* todo sin hacer *nada*".⁷⁷

Todorov había analizado minuciosamente dos estrategias: la que denomina finalista, e ilustra con la Patrística, y la operacional, que ilustra con la exégesis filológica. Digo "ilustra", pues, como se encarga de aclarar, si bien en primer término esta distinción es histórica, propone que se constituya en una tipología. Tengamos en cuenta que esto deriva de su caracterización de la interpretación:

Interpretar significa siempre poner en equivalencia dos textos (de los cuales el segundo puede no ser expresado); el del autor y el del intérprete. Por lo tanto, el acto de interpretar implica necesariamente dos elecciones sucesivas: imponer limitaciones a la asociación de los dos textos o no imponerlas, y en el primer caso unirlos al texto de partida, al cual se llega, o bien al recorrido que va de uno a otro.⁷⁸

Descartada la posibilidad de no imponer restricciones, como caso límite de la interpretación, evalúa también como carente de utilidad la estrategia de imponer límites sólo a la elección del texto de partida, por lo cual quedan como únicas opciones para su tipología o bien la estrategia sobre el texto de llegada –la interpretación finalista-, o bien sobre el recorrido –la operacional-. La primera se caracteriza por postular un punto de llegada como ya dado, por lo cual "es imposible modificar el texto de llegada sin traicionar la doctrina, y por ende sin abandonarla".⁷⁹ En la segunda, en cambio, "ya no es el resultado lo que se da de antemano, sino las formas de las operaciones a las cuales puede someterse el texto analizado".⁸⁰ De allí que, luego de haber revisado los dos casos históricos señalados, puede ejemplificar en términos contemporáneos la primera estrategia con los modelos interpretativos de Freud o Marx, mientras que la segunda con el modelo estructuralista de Levi Strauss.

Me interesa revisar la primera estrategia, a la luz de su aprovechamiento del texto agustiniano como caso ejemplarísimo, según Todorov, del modelo finalista, pues en definitiva es el único que analiza *in extenso* para ilustrarlo. Por cierto, no análoga las épocas sin más, pues propone diferencias destacables: "en la óptica patrística *algunos* textos escogidos (los textos sagrados) *afirman* la verdad cristiana; en la del marxismo, *todos* los textos atestiguan la verdad marxista." Sin embargo, dudo que esta sea la

⁷⁷ Todorov (1991) 186.

⁷⁸ *Ibid.* 182.

⁷⁹ *Ibid.* 183.

⁸⁰ *Ibid.* 184.

diferencia importante, dado que es la índole de aquello que denomina “doctrina” en un caso y otro como regulador de contenidos ya dado lo que muestra ser suficientemente distinto como para carecer incluso de relevancia comparativa atribuir una común pretensión finalista. Es más, sospecho que precisamente las diferencias de contenido son lo suficientemente profundas como para inhabilitar el paso sin más de una descripción histórica a otra tipológica, que las reúne sólo porque desatiende las diferencias. El problema de fondo, sospecho, es qué debería entenderse como contenido doctrinal en *La doctrina cristiana*, de Agustín. Y no lo sospecho por la razón obvia de que en un caso estamos ante una organización religiosa y en otra social, sino por las pretensiones de que el contenido esté pre dado por igual en ambos casos.

Todorov considera que la interpretación surge ante la constatación de que algo en un texto impide quedarse con su sentido inmediato. La pregunta entonces es qué desencadena la exégesis en el caso del texto bíblico. En principio, la presunción de que contiene una duplicidad de sentidos: “el inmediato de las palabras que forman el texto de la Biblia, y el sentido que sabemos que posee, puesto que es –tal como lo dijo San Pablo– divinamente inspirada”.⁸¹ A este sentido segundo Todorov lo caracteriza como la doctrina cristiana, por lo cual la interpretación surge de la distancia entre estos dos sentidos y mediante su recorrido se pretende establecer equivalencias que los identifiquen. Ahora bien, así presentado el proceso, es claro para el autor que “el indicio que permite desencadenar la interpretación no se encuentra en el texto mismo, sino en su incesante confrontación con otro texto –el de la doctrina cristiana– y en la diferencia posible entre ambos”.⁸² Agustín vendría a ilustrar de modo ejemplar este procedimiento, pues establece el criterio decisorio general que lleva a interpretar las expresiones figuradas:

Mostremos primero el medio de descubrir si la expresión es propia o figurada. Helo aquí en una palabra. Todo lo que, en la palabra divina, no puede referirse tomado en sentido propio, ni a la honestidad de las costumbres ni a la verdad de la fe, está dicho, sépanlo bien, en sentido figurado.⁸³

Todorov sostiene que se trata de un principio tan masivo y general que no está explícitamente reglamentado y basta con remitirse a él; de todos modos, ante casos particulares puede adaptárselo según se detecten “...propiedades inherentes al texto mismo que indican la necesidad de interpretar”.⁸⁴ Por ejemplo, las contradicciones, que llevarían a una inverosimilitud doctrinal. Al respecto, tengamos en cuenta que la cita de

⁸¹ *Ibid.* 108.

⁸² *Ibid.* 108.

⁸³ Agustín (1959) III, X, 14.

⁸⁴ Todorov (1991) 109.

Agustín declara como figuradas aquellas locuciones del texto bíblico que, interpretadas literalmente, significarían actos contrarios a una sana convivencia o permitirían pensar que Cristo los ha cometido (ejemplo del significado figurado del baño de pies); dicho de otro modo, son actos contrarios a una vida buena. Otro caso es el de la inverosimilitud material. Según Todorov, no es ya la que proviene de un error doctrinal, sino simplemente de contrariar el sentido común. Por ejemplo, las alusiones en la Biblia al tipo de alimentos de todas las especies. Por último, señala las “superfluidades”, aquellas afirmaciones inútiles para la fe religiosa. Los tres procedimientos compartirían, según nuestro autor, la necesidad de interpretar por referencia a lo que él denomina otro texto: el de la doctrina cristiana, y no por posibles incompatibilidades internas al texto que llevarían a la “confrontación de segmentos co-presentes”.⁸⁵ Ahora bien, Todorov sostiene que ese otro texto, la doctrina, está en la memoria y que dada esa condición la necesidad de interpretar está dada de antemano. Al respecto, objeto que no es lo mismo sostener que esté dada de antemano la necesidad de interpretar a que lo esté su contenido; sobre todo si ni siquiera está inscripto en un texto, sino en una suerte de registro virtual que es la memoria de los creyentes (ya volveré sobre esta distinción). Para seguir con el análisis de Todorov, aclara que, dado las diferencias de estilo o de nivel de expresividad en el texto bíblico, se elige como criterio que “cuanto más pobre es el sentido lingüístico, y por consiguiente su comprensión más limitada, más fácilmente se presta a la evocación simbólica y más rica resulta entonces su interpretación”.⁸⁶ Propone como ejemplos los nombres propios, los números y los nombres técnicos.

Nuestro autor insiste en que en esta estrategia la interpretación se juega en el establecimiento de la equivalencia de dos sentidos dados de antemano: el directo, de las palabras de la Biblia, y el indirecto, de la doctrina cristiana. Para establecer esta equivalencia, sostiene, se ha recurrido tanto a proponer un “simbolismo lexical”, aquél que anula la aserción inicial reemplazándola por la interpretación simbólica, como al “simbolismo proposicional”, el que agrega a la primera aserción literal una segunda; y destaca que la Patrística privilegió la segunda. Se trata, por cierto, de una estrategia de control del dispendio interpretativo, por lo cual debe ofrecer pruebas de las equivalencias que establece; por ejemplo, mostrando que el sentido atribuido a un segmento se corresponde con el atribuido a otros segmentos del mismo texto. Así, subyace un principio de concordancia intratextual que, llevado al extremo, comenta Todorov, terminó en una “herejía” como la de Joachim de Flore, quien propuso una equivalencia completa entre los dos Testamentos.⁸⁷ Más allá de esto, lo que le interesa destacar es la “afirmación de la

⁸⁵ *Ibid.* 111.

⁸⁶ *Ibid.* 112.

⁸⁷ Cfr. *ibid.* 119.

unidad de sentido en la Biblia, y el control ejercido desde ese momento sobre la polisemia".⁸⁸ Pero unidad y control que se sostendrían, a su vez, en que

(...) el exégeta de la Biblia no tiene ninguna duda respecto al sentido al cual llegará...la doctrina cristiana. No es el trabajo de interpretación lo que permite establecer el sentido nuevo; por el contrario, es la certeza referente al sentido nuevo lo que guía la interpretación.⁸⁹

Sentido que, como vimos, ya estaría predeterminado y habita en la memoria de los fieles.

Todorov analiza otros aspectos, como la doctrina de los cuatro sentidos y la posición sobre la función del sentido simbólico en este tipo de interpretación, pero en la medida que no modifica ni debilita lo anterior, cabe detenerse en estos rasgos de su caracterización de la estrategia patrística y, sobre todo, en su atribución a la obra de Agustín. Sobre todo, por un rasgo que, si bien justificaría describirla como interpretación finalista, exige una revisión del *telos* al que se pretendería llegar. En efecto, hasta ahora el sentido final, anticipado y constituido como sentido segundo que se interpreta en las expresiones del texto bíblico a partir del primer sentido, literal, es descrito por Todorov con las siguientes características: sentido inspirado por Dios, doctrina cristiana, acervo que habita en la memoria de los creyentes. Sin embargo, a la hora de indagar si se trata de un sentido nuevo o de uno antiguo, advierte que el modelo agustiniano procura con la interpretación asegurarse como punto de llegada una verdad sabida de antemano, pero que consiste en orientarse hacia la caridad.⁹⁰ Así, cita al mismo Agustín:

Si el [lector] se engaña en su parecer, pero no obstante en aquella interpretación edifica la caridad, la cual es el fin del mandato, se engaña como el caminante que por error abandonó el camino y

⁸⁸ *Ibid.* 121.

⁸⁹ *Ibid.* 121.

⁹⁰ Si no fuera porque excede mis posibilidades para la ocasión, sería de la mayor utilidad completar este estudio con un análisis comparativo del sentido eminentemente práctico que Agustín le concede a la caridad, inserta en una teoría de la interpretación del texto bíblico, con el "descubrimiento" contemporáneo que hicieron los filósofos analíticos del principio de caridad, cuyo objetivo fue describir de un modo más genuino la actitud inicial de un intérprete ante las preferencias de otros. Como es sabido, Neil Wilson fue quien denominó de ese modo al principio, que luego fue aprovechado por Quine y Davidson. En líneas generales, con él se alude a la atribución de racionalidad y pretensión de verdad a las emisiones de otro con quien dialogo.

marcha a campo traviesa viniendo a parar a donde esta ruta conduce.⁹¹

Aclaro, no hallo en esto una contradicción; entiendo que Todorov ha sabido extraer rasgos medulares del modelo agustiniano. Sin embargo, sospecho también que se detiene cuando empieza el problema, pues si bien todos estos rasgos son propios de ese modelo, precisamente por ello fueron el acicate para que Agustín redactara tratados como *La doctrina cristiana*. Dicho de otro modo, la caridad como finalidad última de la interpretación no contraría la fe en la inspiración divina del texto, al contrario, le coexiste, pero sí impide restringirse a un proyecto ilustrado que quisiera dar cuenta de esa verdad como actividad exclusiva del intelecto. No se trata sólo de argumentar, ni de ponderar mejores o peores razones, aunque no pueda prescindirse de esa actividad, sino que hay que deleitar y motivar a la acción; en definitiva, hay que saber amar.

Es curioso que Todorov pretenda apoyar su idea sobre el carácter teleológico de la interpretación agustiniana citando autores que habrían heredado la estrategia patrística, pero destacando otros principios. Así, cita a Ireneo, quien propone como criterio la regla de la fe, a Clemente de Alejandría, que propone la fe en la persona y obra de Cristo, a Tertuliano, quien se apoya en la enseñanza de la Iglesia. Insisto, no sugiero que se trate de principios contrarios o ajenos a los de Agustín, sino a que este explícitamente los orienta en la acción de la caridad. El mismo Todorov destaca: “se sabe de antemano que los libros hablan de amor”, pero a continuación no logra aprovechar las enormes consecuencias de ese proyecto, pues añade:

(...) por lo tanto, ese conocimiento proporciona a la vez el indicio de expresiones cargadas de un sentido simbólico o segundo y, la naturaleza misma de ese sentido. La incógnita...no es el contenido de la interpretación, sino la manera como esta se construye, no el “qué” sino el “cómo”.⁹²

Sí, pero no es el conocimiento de una verdad revelada para cuyo dominio baste la aprehensión racional de un sujeto que sepa aguzar el ingenio, sino de la transformación radical, permanente y continua de una vida orientada por ella. El “cómo” en Agustín, al que alude Todorov, no es sólo sobre los procedimientos de una técnica de la interpretación, que podría satisfacerse en el control del dispendio estableciendo reglas de inferencia mecánicas según un contenido codificado que arbitra la exégesis, sino es el cómo me las arreglo para vivir una vida orientada según lo demanda la caridad.

⁹¹ Agustín (1959), XXXVI, 41.

⁹² *Ibid.* 122.

Es cierto, Agustín dice, citado por Todorov: “he aquí la regla a observar para las locuciones figuradas: se ha de examinar lo que se lee con atención minuciosa hasta que la interpretación sea conducida a su fin: el reino de la caridad”.⁹³ Pero ese fin, aún postulado como resultado de una inspiración divina que nos excede y nos antecede, vive en la memoria de los creyentes no como una suerte de reservorio de ideas claras y distintas, sino como promoción a una vida buena que se sabe resoluble con otros, en comunidad. Es interpretación final, pero como proyecto, convocatoria a la acción.

Si bien no comparto del todo los diagnósticos con pretensiones masivas para describir una época, como lo hace Todorov en la cita que inicia mi último apartado, es admirable su lucidez al detectar una suerte de bifurcación propia de nuestro tiempo, que tiende a deslindar la capacidad de intelección de un proceso respecto a la necesidad de intervenir en él para modificarlo, si hiciese falta. Tal vez nuestra civilización tiende “a comprender todo sin hacer nada”; sin embargo, bien podría ocurrir que esa meta interpretación, permeada por la época a la que pertenece el autor, le impide ver en la teoría de la interpretación de Agustín un proyecto teleológicamente orientado a integrar procesos que incluso la Hermenéutica contemporánea ha sabido describir: comprender, explicar y aplicar, en vez de un proyecto dogmáticamente predispuesto a utilizar el texto bíblico para justificar una supuesta doctrina cuyo contenido cancelaría el horizonte de sentido. *La doctrina cristiana*, entendido como propedéutico que prepara la acción y predispone a activar la memoria de una comunidad que desea y aspira a vivir según un proyecto que la excede, consiste en un modelo de interpretación final, pero porque la compromete en su vida como proyecto de realización final.

Consideración final sobre las notas

De un modo no premeditado, estas notas sobre la filosofía del lenguaje en la obra de Agustín han resultado por contraposición con reputados autores contemporáneos interesados en el lenguaje y la interpretación. Ante Wittgenstein, hemos sugerido que, aún si se tratase de una teoría del significado, lo que Agustín entiende de él sobrepasa el modelo de la referencia que asigna etiquetas a las cosas. La lingüística supone involucramiento constitutivo en el mundo de la vida, con sus afanes y proyectos. Con Gadamer, hemos descubierto que quizá le debe más a Agustín que lo que le cuestiona, pues constatamos que el diálogo no es un *desiderátum*, un proyecto filosófico promisorio pero confinado a las condiciones ideales del habla, sino un procedimiento efectivo sin el cual la cosa, el asunto, no se despliega. A su vez, hemos ensayado una descripción de la formación de la palabra por parte de Agustín que no se sostiene en la distinción entre un contenido ya dado, pleno y verdadero, a priori, y su manifestación accidental a posteriori, sino que exhibe las condiciones del entendimiento como proceso de reenvíos

⁹³ Agustín (1959) III, XV, 23.

permanentes cuyo resultado es siempre provisorio. Es decir, pareciera que la descripción gadameriana de la lingüística de la comprensión está bien anticipada en Agustín, aún con y no a pesar de sus intereses teológicos. Ante Lacan, hemos sugerido que la complejidad en *El Maestro* es la de una búsqueda de la verdad, no su renuncia; de allí la puesta en obra del proceso lingüístico que revisa una y otra vez sus resultados. La lingüística no es constancia del fracaso en la relación con el mundo, sino experiencia de una indagación que no se satisface. Por su parte, Todorov nos permitió detectar de un modo explícito algo que ya estaba presente en la crítica de Gadamer y en la justificación de la distancia que toma Lacan: la atribución de un contenido doctrinal; mejor dicho, su caracterización como núcleo que se lo pretende verdadero, pre-constituido y ya dado. Así, la hermenéutica agustiniana como actividad que interpreta el texto bíblico sería un ejercicio autoconfirmatorio de la verdad revelada. Pero esto es un prejuicio, en un sentido negativo, aunque esto sea verdadero para la misma comunidad que explicaría de este modo sus prácticas interpretativas. Como vimos, en la medida en que la caridad orienta teleológicamente la interpretación, no sólo del texto religioso sino de la vida misma, la de cada uno, la hermenéutica agustiniana no es explicitación de lo ya sabido, sino revisión y realización de lo por saber.

Mi contraposición a los autores que a su vez contrapusieron sus teorías a las de Agustín no tuvo por objetivo la corrección de sus críticas, sino el aprovechamiento de lo que dejan de preguntarse cuando así proceden. El mero transcurrir de los siglos pareciera habilitarnos a una lectura retrospectiva que se asegura la clave de interpretación: Agustín fue un padre de la Iglesia, tuvo intereses teológicos, defendía un dogma, heredó tales y cuales corrientes filosóficas, en fin, contamos con la “enciclopedia” que lo explica. Sin embargo, la misma hermenéutica contemporánea nos enseña que además de explicar queremos comprender, y que de los reenvíos continuos de un proceso a otro surgen resultados provisorios en la apropiación (con Ricoeur), en la aplicación (con Gadamer). Elijo entonces apropiarme de sus búsquedas, y con ello dudar si acaso es claro y distinto para nosotros el contenido doctrinal que le atribuimos; sobre todo cuando él mismo nos muestra que resulta de intensas y extensas polémicas a las que contribuyó con sus discusiones.

Es curioso que sea respecto a sus contribuciones filosóficas sobre el lenguaje y la interpretación donde se pretenda mostrar, por un lado, su importancia, pero por otro, los alcances y límites de ese aporte, supuestamente condicionado por un contenido doctrinal. Al contrario, es la índole de aquello que Agustín se ha dado como tarea pensar lo que lo llevó a diseñar condiciones de posibilidad distintas para el lenguaje, pero no como efecto del “a pesar de”, sino por necesidad interna de elaborar una discursividad filosófica nueva que lograra expresar la transformación que se anunciaba en su época.

Referencias bibliográficas

- Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, en *Obras de San Agustín V*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1956 (edición bilingüe).
- Agustín, *La doctrina cristiana* en *Obras de San Agustín XV*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1959 (edición bilingüe).
- Agustín, *Confesiones*, en *Obras de San Agustín II*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1974 (edición bilingüe).
- Agustín, *El Maestro o Sobre el lenguaje*, Madrid, Trotta, 2003
- Bacigalupo, L.E., *Los rostros de Jano. Ensayo sobre san Agustín y la sofística cristiana*, Perú, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011.
- Cricco, V., *Semiótica Agustiniana. El diálogo El Maestro de San Agustín*, Morón, Universidad de Morón, 2000.
- Frege, G. *Fundamentos de la Aritmética*, Barcelona, Laia, 1972.
- Frápolli, M.J. y Villanueva, N., “François Recanati: contextualismo y pragmática de las condiciones de verdad” en *Perspectivas en la filosofía del lenguaje*, Pérez Chico, D. (coord.), Zaragoza, Prensas de la Univ. de Zaragoza Humanidades, 2013.
- Gadamer, H-G, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- Gadamer, H-G, “Lenguaje y comprensión”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 2004.
- García Carpintero, M., *Las palabras, las ideas y las cosas*, Madrid, Alianza, 1996.
- Gende, C. E., *La interpretación de las metáforas. Ensayos filosóficos del lenguaje desde el lenguaje*, Buenos Aires, Prometeo, 2019.
- Grondin, J., *Introducción a la Hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999.
- Lacan, J., “De locutionis significatione”, en *El Seminario, n° XV. Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 1981.
- Hierro Pescador, J., *Principios de Filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1986.
- Ricoeur, P., *Main trends in Philosophy*, New York, Holmes & Meier, 1978.
- Ricoeur, P., “Filosofía y lenguaje”, en *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Todorov, T., *Simbolismo e interpretación*, Caracas, Monte Ávila, 1991.
- Violante, S., “El término *Nihil* en *De Magistro* de Agustín de Hipona y sus consecuencias gnoseológicas”, en *Revista Studium. Filosofía y Teología*, Tucumán, Argentina. XVIII/N°35, 2015.
- Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Altaya, 1999 (edición bilingüe).

Entre los animales, Heidegger y Derrida

Alcira Cuccia, (UBA-UNLa)⁹⁴

La propuesta es desarrollar una fórmula base para evitar los conocidos centrismos (ántropo-zoo-phyto-bio-ecocentrismo) nacida de los aportes de Heidegger y Derrida a la cuestión animal. La propuesta implica, a pesar de Derrida⁹⁵, rescatar la noción de abismo ontológico heideggeriano, asociada a la transposición, y vincularla con la deconstrucción derridiana. La fórmula no es mágica ni perfecta, es provisoria y útil. Expresa ciertas condiciones de inicio para pensarnos *entre* los seres vivos y los no vivos y, al mismo tiempo, delata la zona ciega compartida por Derrida y Heidegger en torno al antropocentrismo.

La fórmula: reconocer agencia a los animales, a las plantas y a la propia Gaia dentro y fuera de la cultura humana

El término *agencia* nombra la capacidad de plantas, animales y materia de actuar y de producir, de relacionarse, de influir, transformar y transformarse. La palabra Gaia (escrita en mayúscula como el nombre propio de la diosa griega con la intención de enfatizar su capacidad práctico-poética) alude a los mares, el aire, montañas, volcanes, lluvias, el fuego, las nubes, la tierra. Las expresiones *dentro y fuera de la cultura humana*, aunque cuestionables como antropocéntricas, las mantenemos porque ejemplifican dos posturas que se pueden reconocer en Heidegger y en Derrida. La expresión “dentro de la cultura humana” abarca a los animales asociados al ser humano, colaboradores y

94. Alcira Cuccia, lic. en Letras, UBA, Doc. en Filosofía, UNLa.

95. Derrida (cf. *En animal que luego estoy si(gui)endo*) considera que el abismo ontológico humano-animal de Heidegger (cf. *Conceptos fundamentales de la metafísica*) implica una desconexión y un borramiento de los animales y de lo “animal” en lo humano. Heidegger, según Derrida, habría radicalizado el gesto de la tradición metafísica de caracterizar al ser humano por oposición y exclusión del animal. Es claro que la lectura de Derrida no es del todo desacertada, sin embargo, desestima las implicancias y el modo en que Heidegger llega al abismo ontológico. Por un lado, el abismo no repite el modelo jerárquico y soberano de la definición clásica de ser humano. La diferencia nombra modos distintos de ser y responde a un intento de caracterización autónoma de la vida de los animales con independencia de la existencia humana. Es decir, propone una salida de la lógica binaria opositiva y excluyente de sacrificio del animal en beneficio de lo humano. El abismo ontológico nombra la diferencia entre la apertura del animal y la apertura de los humanos, entre el ente *en cuanto tal* [als solche] del Dasein y el desinhibidor [Enthemmer] del animal, entre mundo [Welt] y ambiente [Umgebung] animal. El abismo impide homogeneizaciones, impide, según Heidegger, antropomorfizar al animal y animalizar al hombre, y puede entenderse como la afirmación radical de la otredad animal. Por otro lado, Derrida omite la transposición [sich versetzen] humano-animal sobre la cual se evidencia y se levanta el abismo ontológico. Humanos y animales en sus diferencias están relacionados, están transpuestos, dirá Heidegger. El abismo no supone desvinculación.

compañeros, a los animales producidos y sacrificados en la industria, en el comercio, en la ciencia, oprimidos y víctimas de nuestra cultura; abarca las plantas cultivadas, intervenidas o no genéticamente, para consumo estético, nutricional, médico, y abarca también los canales artificiales, las minas, los parques eólicos, centrales hidroeléctricas, las formas y significados de las nubes, los nombres del viento. Reconocer la co-agencia de animales, plantas, lluvias y minas en la historia sería un comienzo para la ampliación de su significado. Por último, la posibilidad del “fuera de la cultura humana” reconoce culturas independientes, no humanas ni humanizables, modos de ser, capacidades y lenguajes; animales salvajes y silvestres que viven fuera o en los márgenes de los asentamientos humanos; plantas que nadie plantó con o sin utilidad para el humano, y una Gaia en plena crisis, desconocida, descontrolada e intrusa, como diría Isabelle Stengers, un mundo no familiar, como podría decir Heidegger.

Un fascinante recorrido por esta zona de vida y acción a espaldas de la existencia humana puede verse en el corto *Safari* de Catherine Chalmers⁹⁶ o puede leerse en el libro *Tras la huella animal* de Morizot. En *Safari* no se ven humanos ni huellas humanas, se trata de insectos, ranas, serpientes, un camaleón, lluvias, hojas y charcos. No hay narración y la cámara no avala la identificación, la empatía ni las afinidades; sí da lugar al asombro y al misterio de un mundo que se despliega fuera del dominio económico, político, cultural, biográfico y semiótico humano, un mundo que es otro mundo. A este maravilloso recorrido, Morizot agregaría lo fluido de la vecindad del dentro y fuera. Lo interesante en su libro es que luego de engolosinarnos con el mundo desconocido de los animales salvajes –enormes osos y manadas de lobos– nos trae de vuelta a la ciudad, a las cocinas y a las extravagantes lombrices de nuestro compost. Nos invita a descubrir y a seguir los rastros de los animales no domésticos e indomesticables que viven entre nosotros sin compartir nuestros modos de vida. Por otro lado, una hermosa y conmovedora historia del adentro puede seguirse en la película-documental de Laurie Anderson, *Heart of a dog*,⁹⁷ o en la literatura de Donna Haraway o Vinciane Despret. El dentro y el afuera, por último, se puede reconocer en *Elizabeth Costello* de Coetzee. Los capítulos o conferencias sobre el realismo y sobre la vida de los animales según los filósofos y los poetas (capítulos 1, 3, y 4) serían tratados de denuncia del adentro, muy cercanos al planteo de Derrida en el *Animal que luego estoy si(gui)endo*; “La novela en África” y “En la puerta”, en cambio, escenificarían el afuera y la posibilidad de una indiferencia pacífica que constata la existencia de algo no humano ni divino, sino mortal y material. En “La novela en África”, Elizabeth se encuentra con un albatros inmenso, imponente, que está empollando y, a pesar de la advertencia de los guías turísticos sobre el peligro de dicha

96. Disponible en: <https://www.catherinechalmers.com/#/safari-video/>

97. Disponible en: <https://www.documentarymania.com/player.php?title=Heart%20of%20a%20Dog>

situación, ella y el ave comparten una larga escena en la que permanecen juntas y pasivas, calmas. En el *cover* literario “En la puerta”, del cuento “Ante la ley” de Kafka, Elizabeth, después de muchas dudas e intentos de responder la pregunta sobre cuál es su creencia, afirma creer en las ranas que la acompañaron en su infancia y alega que es “debido a su indiferencia hacia mí que creo en ellas” (Coetzee, 2004; p. 224). Elizabeth, la abanderada de los animales, contempla el adentro y el afuera. Nuestros filósofos se reparten el terreno: Heidegger aporta el afuera, a partir de la transposición y de la diferencia ontológica humano-animal que ha de ser incontaminada; Derrida aporta el adentro, a partir de la contaminación humano-animal y la diferencia.

Heidegger y Derrida siguen caminos distintos que no dejan de cruzarse. Para ambos, como críticos de la tradición de la metafísica de la presencia y de la subjetividad, resulta fundamental la revisión del concepto de ser humano y de su asociado, el concepto de animal. Pero, mientras Heidegger rechaza esta asociación, se niega al ejercicio de la determinación de los propios del ser humano por comparación y diferenciación del animal, y postula la diferencia ontológica, Derrida cuestionará la lógica esencialista, binaria, opositiva y excluyente involucrada en esta asociación y avanzará hacia una nueva lógica, la lógica de la *différance*. Es decir, Heidegger, en el curso de 1929-30, *Conceptos fundamentales de la metafísica*, introduce el abismo ontológico y nos desafilia de los animales para vincularnos con el ser, Derrida, en cambio, nos desplaza hacia los límites para habitar la lábil frontera entre lo humano y lo animal.

Entonces, la atención de Derrida se concentra en el adentro, en la deconstrucción de los conceptos de humano y de animal⁹⁸. La definición de animal, denuncia Derrida, es una definición del hombre para el hombre, para beneficio del hombre y dominio del animal. El animal es y ha sido en la tradición lo otro apresado en una totalidad homogénea para oponerlo en bloque al ser humano y, si embrago, “ (...) no existe El Hombre versus El Animal” (Derrida, J., Roudinesco, 2009; p.75). La crítica no consiste en eliminar el término general animal. Se tratará, en todo caso, de mantenerlo en tensión, como operador de contraste, mostrando la diversidad que incluye y suspendiendo el esencialismo que otorgaría al término su estabilidad y legitimidad. La tarea es desesencializar, desnaturalizar y complejizar las diferencias, deteniéndose en ellas y mostrando las superposiciones.⁹⁹

98. Ya Platón en el *Político* 262d-263d criticaba la lógica de distinción binaria, como ser la oposición entre una especie y todo un reino tomado como homogéneo bajo un nombre. En su caso, los ejemplos son: la grulla que dividiría el reino animal en Grulla y bestias (categoría que incluiría a la bestia humana) y la distinción griegos-bárbaros (es decir, extranjeros o no griegos). Esta historia recuerda la comparación entre la mosca y los humanos en el texto *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* de Nietzsche, en cuyo caso la mosca se concibe como el centro del universo al igual que el ser humano. Y remontando más lejos habría que recordar a Jenófanes.

99. “No se trata solamente de preguntar si tenemos derecho a negarle este o aquel poder al animal (palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, técnica, vestido, mentira, fingimiento

Derrida se sumerge en los motivos que han alimentado y guiado la comparación humano-animal; denuncia la tradición sacrificial judeo-cristiana-islámica, carno-falo-logo-céntrica, la exclusión, el sometimiento, la crueldad hacia los animales y de lo animal en el humano, y se anticipa a una nueva concepción de lo humano y de lo animal basada en diferencias ni esenciales ni normadas, es decir, en la contaminación de los límites y el fin de las fronteras. Derrida, en vez de separar lo unido por la tradición, parece querer empujar la humanidad al seno de la vida en la que se habría de confundir. Se trataría de mezclar lo diferenciado para luego distinguir en la mezcla, sin normas previas y con una riqueza ganada para la relación.

Heidegger, por su lado, no ve en el concepto de animal una figura que cuestione lo humano. Tampoco critica directamente la lógica que sostendría la caracterización humano-animal. La cuestión en Heidegger pareciera más bien girar en torno a la esencia, a una recomprender de la esencia. A entender de Heidegger, la esencia o lo propio no es una facultad o capacidad (no es la razón, ni el lenguaje, ni la consciencia), la esencia nombra un *pertenecer a*, un *formar parte de*, un origen, por lo tanto, lo propio, ya sea humano o animal, no debería alcanzarse por comparación a partir de semejanzas y diferencias orgánicas o corporales. La definición humano-animal, si bien no sería incorrecta, no es del todo originaria. En *Carta sobre el humanismo* de 1946, Heidegger afirma, junto al abismo ontológico, la desemejanza corporal entre humanos y animales, negándose de esta manera al ejercicio de la comparación y diferenciación humano-animal, negándose a humanizar al animal y animalizar al humano, según sus palabras. Lo propio humano ya no refiere al animal ni a la vida, sino al ser, es decir, el modo de ser humano encuentra su esencia en su referencia al ser. El ser humano o Dasein es un existe, un ser-en-el-mundo [in-der-Welt-sein] referido a los entes; el animal, en cambio, es un viviente, una unidad orgánica de individuo más ambiente [Umgebung] referida no a los entes, ya que estaría por fuera del plano del ser, sino a sus desinhibidores. Humanos y animales no comparten el mundo, ni el ser, ni la vida, ni la muerte. La muerte propiamente dicha [eigentlich sterben], que no es biológica sino ontológica, no remite a la pérdida de la vida ni al fenómeno de la vida, sino al ser y a la nueva caracterización del humano como mortal. De cualquier manera, según Heidegger, no compartimos con los animales la muerte ni en su sentido ontológico [sterben] ni en su sentido biológico [ableben]. El morir humano no significa lo mismo que el morir animal [verenden].

de fingimiento, borrado de la huella, don, risa, llanto, respeto, etc.-la lista es necesariamente indefinida, y la más poderosa tradición filosófica en la que vivimos ha negado todo esto al animal-). Se trata también de preguntarnos si lo que se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre, de atribuirse, por lo tanto, aquello que le niega el animal y si tiene acerca de esto, alguna vez, el concepto puro, riguroso, indivisible *como tal*" (Derrida, 2008; p.162).

Por lo tanto, animales y humanos, para Heidegger deberían ser retrotraídos a su esencia más originaria: el humano al *claro del ser*, restituido a su unidad de copertenencia ser-Dasein, y el animal a su ambiente, aunque Heidegger reconoce, en el curso de 1929-30, no haber descifrado la esencia del animal cuyo modo de ser se mantiene en el misterio. Por último, hay que remarcar que la desfiliación esencial entre humanos y animales no implica desvinculación. Para hablar de las relaciones humano-animal y de las relaciones entre los animales, Heidegger elige el término transposición¹⁰⁰ [versetzen] y rechaza el concepto de empatía [Einführung] que considera demasiado ligado a la subjetividad y como un concepto derivado, dependiente del ser-en-el-mundo del Dasein (la empatía arraiga en el ser-en-el-mundo que la hace posible). Análoga al ser-en-el-mundo, la transposición nombra la condición de posibilidad para todos los seres vivos de vincularse y diferenciarse; nombra el fenómeno general de entrecruzamiento, de superposición; nombra la trama gestada por los vivientes en la que todos estamos inmersos esencialmente, es decir, con o sin consciencia, de modo activo o pasivo. Si la vida y la existencia siempre arraiga y transcurre en un individuo, cada viviente y cada existente se encuentra trans-puesto, empujado fuera de sí, expuesto con los otros a los otros y a una infinidad de posibilidades conjuntas. La transposición afirma que nada está separado, no hay ente fuera de la trama y, a partir de ella, surgen las diferencias, los contactos, las cercanías y las lejanías, en ella arraiga la diferencia ontológica. Heidegger, entonces, parte de la transposición que implica vínculos en la diferencia y se niega a la comparación y a la diferenciación entre humanos y animales, que, como dijimos, será el trabajo de Derrida.

Por último, habría que tener en cuenta, que a partir de la década del cincuenta, Heidegger reemplaza la noción de mundo humano y de diferencia ontológica, por la concepción relacional del mundo como cuadratura [Geviert], de los humanos como mortales y de los animales como cosas. El mundo deja de ser el *partenai* exclusivo del Dasein y pasa a significar el juego de espejos entre el cielo, la tierra, los divinos y los

100. "(...) la existencia humana es en sí misma un peculiar estar transpuesto [versetztsein] en el plexo de anillos de lo viviente. En ello hay que advertir que no se trata de que ahora estemos equiparados con los animales, frente a una pared de lo ente cuyo contenido sea común y que sólo ellos entre sí y nosotros entre ellos veamos de modo respectivamente distinto como la misma, como si sólo hubiera una multiplicidad de aspectos de lo mismo. No: los anillos no son en absoluto comparables entre sí, y el conjunto del entrelazamiento de los anillos en cada caso manifiestos no solo cae para nosotros bajo lo ente que por lo demás es manifiesto, sino que nos mantiene apresados [gefangen] de un modo totalmente específico. Por eso decimos que el hombre existe de una manera peculiar *en medio* [inmitten] de lo ente. En medio de lo ente significa que la naturaleza viviente nos mantiene apresados [gefangen] a nosotros mismos en tanto que hombres de una manera totalmente específica, no en función de un influjo y una impresión especiales que la naturaleza viviente nos cause, sino a partir de nuestra esencia, al margen de si la experimentamos en una relación original o no" (Heidegger, 2007; p.336)

mortales, mundo que se expresa en las cosas vivientes, inertes, artificiales o naturales. Lo propio o la esencia, en este caso, reúne nuevamente a animales y a mortales, pero sin confundirlos, sin asimilarlos y, fundamentalmente, sin compararlos. Entre cuadratura y cosa hay una relación de reflejo, de pertenencia originaria, es decir de esencia, pero subsiste la distinción entre los humanos y las cosas. Heidegger, en definitiva, insiste en la suspensión de la comparación humano-animal, sostiene la diferencia como evidente y punto de partida, sin necesidad del ejercicio de la diferenciación, pero, como ya hemos señalado, la diferencia no impide los vínculos: humanos y animales marcados por la diferencia ontológica se encuentran transpuestos.

Recapitulando, Derrida deconstruye la concepción metafísica de animal racional, Heidegger la reemplaza. Derrida se sumerge en la relación humano-animal buscando introducir justicia, o sea, abrirla sin temor a pensar las posibilidades de lo imposible. Piensa fundamentalmente el adentro de nuestra fórmula que se manifiesta en la raigambre ética de su filosofía. Y tal vez, pensar las diferencias sin criterio normativizador previo le impide o le dificulta desarrollar la cuestión de la independencia de la vida de los animales respecto a la vida de los seres humanos. Heidegger, en cambio, piensa el afuera y cierra, en principio, la frontera humano-animal o mortal-cosa. La noción de esencia como propiedad y el ansia de hallar un sentido para la existencia humana pueden, en este caso, pensarse como motivos que obstaculizaron pensar el adentro y la superposición de lo humano y lo animal. De hecho, a partir de su filosofía de la técnica y bajo la figura de la cuadratura, Heidegger le asigna al ser humano mortal el rol de cuidador, custodio, cooperador, en una postura conservacionista de baja incidencia antropocéntrica (se trataría de un antropocentrismo ni soberano ni jerárquico). Podemos decir que Derrida piensa lo que Heidegger no pensó: la violencia encerrada en el concepto de animal, la deuda del sacrificio animal en pos de la soberanía humana y la potencia transformadora de transitar los límites indefinidos, las superposiciones y contaminaciones humano-animal. Heidegger, en cambio y a pesar de la importancia de lo relacional en su filosofía (en la que no se encuentran entidades atómicas: ni el ser, ni el mundo, ni el Dasein, ni el *Zuhandensein* o *Vorhandensein*, ni los organismo animales o las cosas son en solitario) y a pesar de plantear el fenómeno de la transposición o la relación cuadratura-cosa, no concibe el potencial transformador de estos vínculos. Heidegger se niega a pensar cualquier tipo de relación transformadora humano-animal, cualquier tipo de devenir con los animales. Aunque la transposición en los animales permitiría romper con la monotonía ordenada y normada de la cotidianidad y ampliar los límites del mundo estrictamente humano, no tendría como resultado una modificación en el modo de ser del Dasein¹⁰¹. En

101. Esta imposibilidad está resuelta argumentativamente a nivel de esencia, ya que el Dasein se encuentra transpuesto esencialmente en los animales, sin importar si se efectiviza o no a nivel fáctico, histórico o biográfico.

definitiva, alteridad pura o alteridad franqueada parecen ser las posturas que aquí se enfrentan y que buscamos reunir en nuestra fórmula.

La fórmula heideggeriana-derridiana nos sugiere recordar que existen otras formas de vida no en los confines del universo, sino entre nosotros, en este planeta que habitamos. Se trataría, entonces, de sostener las diferencias, sin necesidad de diferenciación, de alimentar la sensibilidad respecto de la existencia independiente de otras formas de vida no humanizables, aunque a veces se presenten en la puerta de nuestras casas y las dejemos entrar o entren sin pedir permiso. También convoca a reencontrarnos con las posibilidades infinitas de sociedad y cultura con los animales, las plantas y la materia. El afuera puede ser una adaptación de la trascendencia, en vez de la contemplación mística de la bóveda celeste, la alegría nacida de la experiencia desinteresada del prado que tan bien supo describir John Berger; y el adentro puede ser la oportunidad para una política imposible, como supo soñarla Derrida.

Para terminar queremos ofrecer una fórmula *aggiornada* (con los aportes de Haraway y Despret, Stengers, Harman, Morizot, Coccia, entre otros) que intenta borrar la perspectiva humana todavía presente en la deconstrucción y en el abismo ontológico. Comparar una y otra fórmula puede aportar un balance del camino hecho y de lo que falta.

La fórmula: reconocer agencia a las plantas, a Gaia, a los animales y a los humanos en tanto involucrados o no en una historia compartida

Al cierre de este trabajo, ya reconocemos que la fórmula puede ser mejorada con la inclusión de las bacterias, los protozoos y las algas. De cualquier manera, la posibilidad de imaginar sobre la tierra una praxis animal, vegetal, geológica constante y que excluye a los seres humanos es un gran paso y contribuye a la tarea de “reencantar el mundo”, recordándonos que no sabemos todo, que no controlamos todo. Y además, esta evidencia no implica necesariamente una humillación. Byung-Chul Han dice citando a Agamben: “La felicidad es un acontecer que escapa a todo cálculo. Hay una íntima conexión entre la magia y la felicidad. La vida calculable y optimizada está ayuna de magia y, por lo tanto, de felicidad” (Byung-Chul Han, 2021; p.117).

Referencias bibliográficas

Berger, J., *Mirar*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2005.

Byung-Chul, H., *No-cosas. Quiebres del mundo de hoy*. Buenos Aires, Penguin Random House, 2021.

Coetzee, J. M., *Elizabeth Costello*. Barcelona, Mondadori, 2003.

- Coccia, E., *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017.
- , *La vida sensible*. Buenos Aires, Marea editorial, 2011.
- , *Metamorfosis*. Buenos Aires, Cactus, 2021.
- Derrida, J., *Del espíritu, Heidegger y la pregunta*. Madrid, Pre-textos, 1989.
- "Los fines del hombre". En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1994a.
- "La différance". En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1994b.
- *Aporías*. Barcelona, Paidós, 1998a.
- "El oído de Heidegger". En: *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998b.
- *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid, Trotta, 2008.
- Derrida, J., Roudinesco, E., *Y mañana, qué...* Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2009.
- Harman G., *El objeto cuádruple. Una metafísica de las cosas después de Heidegger*. Barcelona, Anthropos, 2016.
- Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires, Caja negra, 2015.
- Heidegger, M., "La pregunta por la técnica". En: *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Editorial universitaria, 1997.
- "Construir habitar pensar". En: *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Editorial universitaria, 1997.
- "La cosa". En: *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Editorial universitaria, 1997.
- "Carta sobre el humanismo". En: *Hitos*. Madrid, Editorial Alianza, 2001.
- Los conceptos fundamentales de la Metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid, Alianza. 2007.
- Morizot, B., *Tras el rastro animal*. Buenos Aires, Isla Desierta, 2020
- Steiner, G., *Anthropocentrism and its discontents*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2005.
- Stengers, I., *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*. Barcelona, Ned Ediciones, 2017.

Lineamientos de una *ecosofía* integral, en Félix Guattari

Alicia Irene Bugallo (UNSJ, UNS, UCA, UBA)*

1.- Introducción

La expansión de la conciencia ambiental desde mediados del siglo XX ha influido notablemente sobre el campo de la filosofía contemporánea, tanto en su dimensión teórica como práctica, a través del cuestionamiento de creencias, valores y metas de la civilización industrial. Así, la filosofía ambiental o ecofilosofía emergente (diferenciada del mero ecologismo) viene desplegando, en los últimos cincuenta años, temas nuevos y complejos, epistemológicos, ontológicos y/o éticos.¹⁰²

En efecto, la crisis socioambiental contemporánea ha llevado a algunos filósofos a proponer una transición ecológica y cultural profunda hacia órdenes socioambientales diferentes, como único camino para que los vivientes humanos y no-humanos puedan autorrealizarse, trascendiendo los modelos de la modernidad tanto capitalista como comunista.

Se destaca la originalidad de diversas ecosofías (como en Arne Naess, Leonardo Boff o Félix Guattari). La palabra 'ecosofía' combina los términos griegos *oikos*, casa y *sophia*, sabiduría. Al igual que con 'ecología', el significado de 'eco-', *oikos*, puede referir a morada, guarida, hábitat, desde un sentido integrativo más amplio que el mero ámbito de lo doméstico.¹⁰³

* Doctora en Filosofía, Especialista en Gestión Medio Ambiental. Docente-investigadora en temas de filosofía Ambiental, antropología ecofilosófica y Humanidades Ambientales, en UNLa, UCA, UBA, UM, UNS, UNSJ. Autora de los libros *De dioses, pensadores y ecologistas*, *La filosofía ambiental en Arne Naess; influencias de Spinoza y James*, *Filosofía Ambiental y Ecosofías*, y de numerosos artículos sobre ecofilosofía y educación ambiental. alibugallo@yahoo.com

¹⁰² Como sabemos, la situación ha seguido empeorando durante las últimas décadas, con el crecimiento desenfrenado del modelo económico hegemónico cortoplacista, la distribución generalizada de tecnologías cada vez más poderosas como la energía nuclear, propensas a nuevas escalas geográficas y temporales de catástrofe ecológica, etc. Sólo recientemente hemos acuñado un término capaz de reflejar la magnitud del problema al que nos enfrentamos: el Antropoceno, la nueva era de lo humano (Trischler, 2017).

¹⁰³ Se considera al filósofo noruego Arne Naess (1912-2009) como el promotor de la ecosofía contemporánea, en su modalidad de movimiento ecología profunda. Esto corresponde a su propuesta pionera en 1972, con su ponencia. 'The shallow and the deep. Long-range ecology movements: a Summary' ['Lo superficial y lo profundo. Movimientos ecológicos de largo alcance: un resumen'] para la Tercera Conferencia Mundial sobre Investigaciones de Futuro, Bucarest; publicada en la revista *Inquiry* 16, Oslo, 1973, pp. 95-100. En 1974 se publicó la primera edición de *Økologi, samfunn og livsstil: utkasttil en økosof*, traducida al inglés en 1989 como *Ecology, Community, and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*. Esta obra resultó una de sus mayores contribuciones a la ecosofía y al pensamiento ambiental crítico en sentido amplio (Bugallo, 2018). El año 1989 vio también la primera edición en francés del texto de Guattari *Les trois écologies* [*Las tres ecologías*]. Naess y Guattari nunca se conocieron, nunca se refirieron uno al otro, a pesar de numerosos puntos en común (Levesque, 2016).

Toda ecosofía se despliega dirigida hacia la acción práctica, “tanto a través del compromiso político como de la acción cotidiana (los dos combinados constituyen un estilo de vida)” (Levesque, 2016, 551). El semiólogo y psiquiatra francés Félix Guattari (1930-1992) desarrolló, entre 1985 y 1992, su propuesta de ecosofía, a modo de paradigma integrador. En efecto, y bajo la influencia de Gregory Bateson, toma la idea de las tres ecologías que dicho antropólogo y lingüista ya había identificado en su clásica obra *Pasos hacia una ecología de la mente*, 1972: a saber: ecología ambiental, ecología social y ecología mental.

Al igual que las demás expresiones de ecofilosofía contemporánea, Guattari parte de un panorama de intensas transformaciones tecno-científicas corresponsables de un marcado deterioro ambiental, con riesgo creciente de disfuncionalizar las formas de vida en la biosfera terrestre. Y aún más: “Paralelamente a estas conmociones, los modos de vida humanos, individuales y colectivos, evolucionan en el sentido de un progresivo deterioro.” (Guattari, 1990, p. 7) Más allá de consideraciones contextuales y territorializadas específicas, una ecosofía llega a ser una cosmovisión filosófica atinente a nuestras condiciones de vida en la ecosfera, en la biosfera terrestre; y aún más, puede abrirnos a repensar nuestra conexión con el cosmos mismo.

Guattari, no emprendió abiertamente este camino hasta mediados de la década de 1980 (después de su período de escritura conjunta con Deleuze). Desarrolló su rama ecosófica como resultado de lo que llamó los “años de invierno”: una década de desilusión política para él y la generación más joven en Francia y en toda Europa. Su ecosofía no se reduce a la ecología. “Para él, *eco-sofía* está más próxima a una *filo-sofía* que a la *eco-logía*” (Nadaud, 2015, p. 19).

Al igual que en autores como Arne Naess, Guattari destaca que el movimiento ambientalista debe ser ecofilosófico más que ecológico. La ecología, como ciencia, no necesariamente provee lineamientos para orientar el accionar humano. La filosofía es la instancia más general para debatir los fundamentos, descriptivos tanto como prescriptivos, y la filosofía política es uno de sus caminos apropiados. Una ecosofía, como sabiduría, ha de ser sabiduría política, prescripción, no sólo descripción científica y predicción.

El período ecosófico 1985-1992 supone tres obras destacadas: *Cartografías esquizoanalíticas* (1989), *Las tres ecologías* (1989) y *Caósmosis* (1992), aunque *Las tres ecologías* resulta “la única obra explícitamente consagrada a la ecología que Félix Guattari hizo aparecer en su vida” (Nadaud, 2015, p. 24). Por su parte, el volumen *¿Qué es la ecosofía?* (2015) reúne una gran cantidad de trabajos sobre la temática, que han sido parte o anticipo de las tres obras centrales antes mencionadas. En tal sentido, lo hemos tenido especialmente en cuenta.

2.- Hacia una *ecosofía* como paradigma de integralidad

Desde *Las tres ecologías* Guattari postula una visión ético-estético-política para un mundo con crisis ambientales cada vez más visibles. Para nuestro pensador, es claro que una respuesta contundente a la crisis ecológica en expansión sólo podrá prosperar si se encara a escala planetaria, y a condición de acompañarla integrativamente de una auténtica revolución política, social, cultural, actuante sobre bienes materiales e inmateriales.

Su *ecosofía* supone profundos cambios no sólo sobre las relaciones de fuerza visibles a gran escala “sino también a los campos moleculares de sensibilidad, de inteligencia y de deseo” (1990, p. 10).

Se abre paso así a una tarea ardua de recomposición de las prácticas sociales e individuales “según tres rúbricas complementarias: la ecología social, la ecología mental y la ecología medioambiental, y bajo la égida ético-estética de una *ecosofía*” (1990, p. 30-31).

Su diagnóstico de situación en profundo y complejo:

Las relaciones de la humanidad con el *socius*, con la psique y con la ‘naturaleza’ tienden, en efecto, a deteriorarse cada vez más, no sólo en razón de contaminaciones y de poluciones objetivas, sino también por el hecho de un desconocimiento y de una pasividad fatalista de los individuos y de los poderes respecto a estas cuestiones consideradas en su conjunto. (1990, p. 31)

A fin de sostener mayor creatividad y potencialidad, no resulta justo, para nuestro autor, separar la acción de la psique, el *socius* y el medio ambiente. Frente a esto, los medios de comunicación promueven esa disociación, con el resultado de una “infantilización de la opinión y de neutralización destructiva de la democracia” (1990, p. 32).

Acorde con los cambios científico-epistemológicos devenidos en el s. XX, Guattari apunta a disolver las disociaciones de un pensamiento excesivamente dicotómico, planteando una epistemología y ontología relacionales, un paradigma de integralidad, de transversalidad, que afecte las escalas individuales y colectivas,

(...) tanto en lo que respecta a la vida cotidiana como a la reinención de la democracia, en el registro del urbanismo, de la creación artística, del deporte, etc., siempre se trata de interesarse por lo que podrían ser dispositivos de producción de subjetividad que van en el sentido de una resingularización individual y/o colectiva más bien que en el de una fabricación

mass-mediática sinónimo de angustia y de desesperación. (1990, pp. 18-19)

Esta perspectiva no excluye totalmente la definición de objetivos unificadores, más universalizables, tales como la lucha contra el hambre en el mundo, el freno de la deforestación o la atención a la proliferación ciega de las industrias nucleares.

Sobre la utilización del término ‘ecología’ cabría hacer algunas reflexiones. Guattari reconoce que el término es ecléctico (2015, pp. 59-60). Por un lado, refiere indudablemente a un capítulo central de las ciencias biológicas contemporáneas. Pero por otro lado, y esto es significativo para el ámbito de la filosofía ambiental en general, se ha convertido en un tema de opinión.

Ocupa la atención tanto de los conservadores, incluso reaccionarios que aspiran a un retorno a valores ancestrales, como de aquellos progresismos que aspiran ocupar el lugar de la antigua polaridad derecha-izquierda; “Yo he intentado una confluencia conceptual entre todas esas dimensiones. Así nació la idea de ‘ecosofía’, que articula las tres ecologías medioambiental, social y mental” (2015, p. 60).

2.1.- Ecología mental

En *Las tres ecologías*, Guattari vuelve a retomar sus prevenciones, ya elaboradas en diversas obras anteriores (como *Micropolítica. Cartografías del deseo* por ejemplo, elaborada en 1986 conjuntamente con Suely Rolnik), sobre aspectos negativos que se ciernen sobre el desempeño de la civilización contemporánea. Desde el epígrafe del libro, reitera la inspiradora idea de Bateson “Así como existe una ecología de las malas hierbas existe una ecología de las malas ideas”.¹⁰⁴

Entre otras influencias negativas, el mal aparece representado en este caso por un Capitalismo Mundial Integrado en expansión:

El capitalismo post-industrial que, por mi parte, prefiero calificar de Capitalismo Mundial Integrado (CMI), tiende cada vez más a descentrar sus núcleos de poder de las estructuras de producción de bienes y de servicios hacia las estructuras productoras de signos, de sintaxis y de subjetividad, especialmente a través del control que ejerce sobre los medios de comunicación, la publicidad, los sondeos, etcétera. (1990, p. 41-42)

¹⁰⁴ Influencia batesoniana, tomada de la obra de Bateson *Steps to an Ecology of Mind*, [*Pasos hacia una ecología de la mente*], 1972, y que ya había sido trabajada en un texto anterior con Gilles Deleuze, como fuera *Mil mesetas*.

Así, este diagnóstico existencial oscuro, subraya cómo tal CMI heredero del capitalismo clásico, pretende integrar, programar y conducir a todos los habitantes del planeta, dirigiendo incluso sus fantasías inconscientes a través de los medios de comunicación; una verdadera “homogeneización de la subjetividad”; la subjetividad se encontraría amenazada “de petrificación, pierde el gusto de la diferencia, de lo imprevisto, del acontecimiento singular”. (Guattari 2015, p. 30).

En lugar de ideología, Guattari ha preferido hablar siempre de subjetivación, de producción de subjetividad. Acorde con esa postura, nos aclara:

Las máquinas de producción de subjetividad varían. En los sistemas tradicionales, por ejemplo, la subjetividad es fabricada por máquinas más territorializadas, a escala de una etnia, de una corporación profesional, de una casta. En el sistema capitalista, la producción es industrial y se da a escala internacional. (Guattari, Rolnik, 2006, p. 39)

Adentrándose en el campo específico de su especialidad, la psiquiatría, Guattari propone la caducidad de los catecismos psicoanalíticos, conductistas o sistémicos. A tal efecto, critica duramente la práctica psicoanalítica de cuño freudiano y aún lacaniano, por su dogmatismo, por sus prácticas que desembocan en un “empobrecimiento de sus intervenciones, en estereotipos que los hacen impenetrables a la alteridad singular de sus pacientes” (1990, p. 27).

Guattari reclama, frente a los conceptos y prácticas ‘psy’ especializadas vigentes, asumir “una lógica de la ambivalencia deseante” (1990, p. 58) desde las diversas áreas de expresión de la vida. Además, el volver a apreciar lo humano desde otros criterios que no sean el rendimiento y el beneficio. En tal empeño, considera que “el pueblo ‘psy’ se ve obligado a deshacerse de sus batas blancas, empezando por aquellas, invisibles, que lleva en su cabeza, en su lenguaje y en su forma de ser.” (Guattari, 1990: 29).

Es claro que nuestro autor no sólo recurre a la perspectiva científica:

Al invocar paradigmas éticos, fundamentalmente quisiera señalar la responsabilidad y el necesario compromiso no sólo de los operadores ‘psy’, sino también de todos aquellos que están en posición de intervenir sobre las instancias psíquicas individuales y colectivas (a través de la educación, la salud, la cultura, el deporte, el arte, los medios de comunicación, la moda, etc.) (1990, p. 28).

2.2.- Ecología social

Con la vocación ecosófico-política de Guattari, cobra fuerza el reclamo de una reconstrucción de las relaciones humanas a todos los niveles del *socius*, siendo que el CMI se ha esparcido por toda la vida social, económica y cultural, además de infiltrarse por los estratos subjetivos más inconscientes. Entonces,

De la misma manera que unas algas mutantes y monstruosas invaden la laguna de Venecia, las pantallas de televisión están saturadas de una población de imágenes y de enunciados «degenerados». Otra especie de alga, que en este caso tiene que ver con la ecología social, consiste en esa libertad de proliferación que ha permitido que hombres como Donald Trump se apoderen de barrios enteros de New York, de Atlantic City, etc., para «renovarlos», aumentar los alquileres y expulsar al mismo tiempo a decenas de millares de familias pobres, la mayor parte de las cuales están condenadas a devenir homeless, el equivalente aquí de los peces muertos de la ecología medioambiental. (1990, p, 33-34)

La ecosofía social consiste, entonces,

en desarrollar prácticas específicas que tiendan a modificar y a reinventar formas de ser en el seno de la pareja, en el seno de la familia, del contexto urbano, del trabajo (...) mediante mutaciones existenciales que tienen por objeto la esencia de la subjetividad. (1990, pp. 19-20)

70

Se trataría de oponer al consenso embrutecedor e infantilizante, el cultivo del *dissensus*, y la producción singular de existencia; esto en aras de promover nuevas prácticas micropolíticas y microsociales, nuevas solidaridades, bienestar renovado, junto a prácticas originales tanto en el campo de la estética como del psicoanálisis.

En síntesis, hacia un desarrollo de nuevos contratos de ciudadanía. Ha sido un tópico, en el ámbito de la filosofía ambiental, el reclamo hacia ciertas perspectivas de la sociedad sustentable futura reflejando un estilo de vida bastante uniforme como si fuera la realización de, o la tarea de, una sola cultura.

Para ecósofos como Arne Naess, por ejemplo (1984), la riqueza y diversidad de las culturas del futuro es un gran ideal; tal vez sea el único camino para el logro de futuros desarrollos de la especie humana. Entre alguna de tales tradiciones, afirma Naess, es posible encontrar sofisticadas prácticas, técnicas ecológicas y estilos de vida beneficiosos.

Coincidentemente, para Guattari, la ecología social debería entre otras cosas preservar la diversidad, la singularidad de los diferentes proyectos y no ir en la dirección de un consenso general, de una ideología masiva, global, “donde todo el mundo se pondría a marchar hacia el mismo objetivo” (2015, p. 424).

3.- Ambientalismo y *ecología ambiental*

Debe destacarse que las ecosofías no emergen como disciplinas teóricas, descontextualizadas, de ‘torre de marfil’ promovidas por filósofos de escritorio, sino que responden al giro práctico y al giro político de ciertas líneas de la filosofía en la última mitad del siglo pasado. Diversos procesos traumáticos de la época, fueron también el ingrediente promotor del impulso renovador de ciertas filosofías.

En efecto, a lo largo del siglo XX se fueron acentuando tres grandes tendencias hacia la auto-destrucción en la sociedad humana, sobre las cuales Guattari estuvo siempre atento y participante. Primero, la auto-destrucción que provocan las guerras; segundo, la auto-destrucción por explotación o eliminación de seres humanos, y finalmente, la auto-destrucción que implica el deterioro creciente de las condiciones de supervivencia de la vida en la biosfera.

Frente a esto, cabe mencionar al movimiento global por la paz mundial (una de cuyas manifestaciones fue la creación de las Naciones Unidas terminada la Segunda Guerra Mundial). Por su parte, la falta de respeto por los derechos humanos llevó a la aparición del movimiento mundial por la justicia social (con organizaciones por los derechos humanos o Amnesty Internacional como sus expresiones). Finalmente, tendríamos la consolidación de un movimiento mucho más joven de carácter ambientalista, como respuesta a la disminución acelerada de la diversidad biológica y del progresivo deterioro del ambiente planetario.

En diversos momentos, el ecósofo Guattari tuvo participación de los partidos verdes en Francia, y mantuvo especial atención al partido verde alemán. Al respecto sostuvo que “Hoy menos que nunca puede separarse la naturaleza de la cultura, y hay que aprender a pensar «transversalmente» las interacciones entre ecosistemas, mecosfera y Universo de referencia sociales e individuales.” (1990, p. 47)

Lo ambiental, entonces, reclama según Guattari una problematización transversal a los demás conflictos contemporáneos. Desde su enfoque triuno, sostuvo que los lineamientos mental y social, imbricados y al mismo tiempo heterogéneos, deberán articularse con las nuevas prácticas ecológicas.

Respecto a una creciente toma de conciencia del avance de una crisis ambiental global, Guattari advierte que, en general, las políticas ambientales se limitan a abordar el campo de la contaminación industrial en los países desarrollados, pero exclusivamente

desde una perspectiva tecnocrática (lo que Arne Naess llamaba ecología superficial, *shallow ecology*).¹⁰⁵

Al mismo tiempo, y reflexionando sobre una suerte de 'praxis-eco' Guattari reconoció que los actuales movimientos ecologistas tienen ciertamente mucho mérito aunque también con frecuencia manifestó su desilusión: "Desde hace mucho tiempo considero que los verdes se han vuelto una organización partidaria, sectaria, cerrada sobre sí misma, mucho más preocupada por su actividad burocrática interna que abierta sobre la vida social y sobre la reinención de nuevas formas de militar" (1990. p. 41

A su entender, la connotación de la ecología debería dejar de estar ligada a la imagen de una pequeña minoría de amantes de la naturaleza o de especialistas titulados; "pienso que la cuestión ecosófica global es demasiado importante para ser abandonada a algunas de sus corrientes arcaizantes y folklorizantes, que optan a veces deliberadamente por un rechazo de todo compromiso político a gran escala" (1990, p, 50)

Guattari cuestiona la distinción tradicional de ciudad-naturaleza, la cual debería modificarse de manera profunda dadas sus vinculaciones ineludibles (debido sobre todo al crecimiento poblacional, cáncer demográfico según el autor).

Los territorios 'naturales' son objeto de programas de planificación turística, del tiempo libre, de residencias secundarias, de reservas ecológicas o de actividades industriales telemáticamente desconcentradas de lo urbano. "Lo que subsistirá de la naturaleza debería por tanto volverse objeto de tantos cuidados como el tejido urbano" (2015, p. 32).

Así, la ecología medioambiental guattariana cuestiona el conjunto de la subjetividad y de las formaciones de poderes capitalísticos, "sólo una articulación ético-política que yo llamo ecosofía entre los tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana, sería susceptible de clarificar convenientemente estas cuestiones." (1990, p. 8).

Es decir, se trataría –acorde a lo que Guattari llama una 'revolución molecular'- de sacar a la luz otros mundos que los de la pura información abstracta, engendrar universos de referencia y Territorios existenciales,

¹⁰⁵ Ya Naess había advertido, a inicios de los años 70, que las regulaciones ecológicamente responsables debieran ocuparse no sólo con la contaminación y el agotamiento de los recursos naturales., sino que también debieran estar atentas a preocupaciones más profundas que involucran los principios de diversidad, complejidad, autonomía, descentralización, simbiosis, igualdad y justicia social. También expresó algunas prevenciones sobre el rol que se estaba atribuyendo a los ecólogos: –en su opinión- apuntaba sobre todo a custodiar la salud y la vida opulenta de los habitantes de los países desarrollados sin mucha atención a las situaciones del Tercer Mundo. (Naess, 1973)

(...) en los que la singularidad y la finitud sean tenidos en cuenta por la lógica multivalente de las ecologías mentales y por el principio de Eros de grupo de la ecología social y afrontar el cara a cara vertiginoso con el Cosmos para someterlo a una vida posible, tales son las vías imbricadas de la triple visión ecológica. (1990, p. 76)

4.- El 'gran-miedo' ecológico

Como mencionáramos, la conciencia ambiental contemporánea surgió después de la Segunda Guerra Mundial a partir del análisis de los efectos globales de la tecnología atómica de guerra, especialmente desde los países del Norte. Dicha preocupación pronto se amplió y proyectó sobre la problemática ambiental emergente que se vislumbraba. (Bugallo, 2020)

El Informe Brundtland *Nuestro Futuro Común*, 1987, coordinado por la ex primera ministra de Noruega Gro Harlem Brundtland, refleja esta tendencia, Se destaca cómo en el siglo XX, el impresionante crecimiento demográfico ha dado lugar a la consiguiente intensificación de la explotación de los recursos naturales. El grado de contaminación provocado a la atmósfera terrestre está sufriendo daños que representan una amenaza para el futuro común de la humanidad. Para Brundtland, nos enfrentamos a dos riesgos concretos, la carrera de armamentos nucleares y la contaminación, es decir, a *dos bombas: la nuclear y la ecológica*.

Según McKibben en *The End of Nature [El fin de la naturaleza]* 1990, al reconocido peligro nuclear de posguerra se agregó desde los años setenta del siglo XX el de la bomba ecológica, cuya expresión principal sería el cambio climático global.

Nuestro pensador francés incorpora también, a ese panorama paralizante, las nuevas configuraciones que toman la ex URSS y China desde fines de los 80. Además, “las nuevas potencias industriales de Extremo Oriente ponen en aprieto a los bastiones económicos tradicionales del capitalismo y del ‘socialismo’; el espectro del sida envenena la sexualidad... Y como telón de fondo, un gran-miedo ecológico gana terreno” (2015, p. 391).

Desde su perspectiva ‘esquizoanalítica’, frecuentemente advierte sobre estos miedos, suerte de históricos miedos del Milenio. Para Guattari, tal vez no sea todavía el fin del mundo, “pero de seguro, es el fin de un mundo” (2015, p. 391). En tal sentido, habría que estar atentos ya que “el peligro puede ejercer un poder de fascinación. El presentimiento de la catástrofe puede desencadenar un deseo inconsciente de catástrofe, una aspiración a la nada, una pulsión de abolición” (1992b).

Entonces, no se trata de sobreestimar ni de subestimar los peligros que pesan sobre la especie humana, sino de volverla “apta para responder a los desafíos con los que se enfrenta.” (2015, p. 394)

La ecosofía, desde su punto de vista, es una forma de emancipar las relaciones humanas tanto dentro de nuestra propia especie (entre humanos y máquinas por igual) como dentro de la naturaleza (otras especies, paisajes, elementos naturales). La emancipación se hace posible teniendo en cuenta los diferentes modos de producción y subjetivación que estas relaciones implican y permiten.

Guattari teoriza la producción de subjetividad y enfatiza la importancia de crear singularidades y valorar la reterritorialización, lo cual ubica su ecosofía (en el ámbito de la filosofía ambiental) como propuesta predominantemente antropocéntrica; es decir, centrada en la política en beneficio de la sociedad humana.

Así, con frecuencia nos recuerda que no son sólo las especies animales y vegetales o algunos paisajes naturales los que están amenazados o en extinción, sino también *especies culturales* como el cine de autor, *especies morales* como los valores de solidaridad o internacionalismo; y más profundamente, *especies existenciales* en extinción, como la tendencia no sólo a aceptar, sino a querer la renovación del gusto por la vida, la iniciativa, la creatividad. (Bugallo, 1995, p. 147-149; Guattari, 2015, p. 414)

5.- Un mensaje para el s. XXI

En el presente trabajo nos hemos centrado sólo en las referencias de Guattari a su intencionalidad ecosófica, a modo de un *in memoriam* a 30 años de su muerte. Con el lineamiento de las ecologías mental, social y ambiental, Guattari (1990, p. 45) formula la siguiente aspiración para la *ecosofía*:

Esperamos que una recomposición y un reajuste de las finalidades de las luchas emancipadoras devengan, cuanto antes, correlativas del desarrollo de los tres tipos de praxis ecológicas evocadas aquí. Y deseamos que, en el contexto de los nuevos «elementos» de la relación entre el capital y la actividad humana, las tomas de conciencia ecológicas, feministas, antirracistas, etcétera, logren alcanzar más rápidamente, como objetivo principal, los modos de producción de la subjetividad, es decir, de conocimiento, de cultura, de sensibilidad y de sociabilidad que dependen de sistemas de valor incorporal que desde ahora se sitúan en la raíz de los nuevos agenciamiento productivos.

Si no cabe, entonces, separar la naturaleza de la cultura, se impone, para Guattari, pensar “‘transversalmente’ las interacciones entre ecosistemas, mecanosfera, y Universo

de referencia sociales e individuales” (1990, p. 35). La tarea, en manos de los protagonistas de la liberación social en general, es volver a forjar referencias teóricas innovadoras que iluminen una posible salida a esta encrucijada de empobrecimiento existencial creciente (estamos hablando de hace treinta años), en que el sistema hegemónico utiliza todos los medios para silenciar voces de lucha emancipatoria de mujeres, nuevos proletarios, migrantes, desocupados, etc.

La ecología social, la ecología mental y las ecologías científicas y políticas, son necesariamente complementarias. Para Guattari, no deberían estar fundadas en un sentimiento de fusión elemental con la naturaleza, sino sobre el reconocimiento y la asunción de la finitud, tanto de la vida individual como de la vida colectiva, de la vida de las especies como de la vida de los planetas y del sol... “Es por tanto necesario para enfrentar los retos gigantescos de nuestra época, para reorientar radicalmente sus finalidades, pasar de una ecología nostálgica crispada sobre la defensa de lo adquirido hacia una ecología futurista por entero movilizada hacia la creación” (2015, p. 401)

Su objetivo de transformación política crítica debe asumir las interacciones sistémicas de la psique individual y colectiva, los procesos naturales y las vidas adyacentes de las máquinas. Esa suerte de eco-lógica resultante resuena como una expresión creadora de un artista.

Pero también la liberación de las tres ecologías de los paradigmas pseudo-científicos implica saber “si nuevos operadores ecológicos y nuevos agenciamientos de enunciación ecosóficos lograrán o no orientarnos hacia vías menos absurdas, menos en callejón sin salida que las del CMI.” (1990, p. 51)

Más allá de la dificultad que entraña asumir responsablemente estas cuestiones, paso a paso se va instalando desde distintos abordajes la crítica al estilo de vida ambientalmente insustentable. Los patrones dominantes de producción y consumo están causando devastación socioambiental, agotamiento de recursos y una extinción masiva de especies. Los beneficios del desarrollo no se comparten equitativamente, la brecha entre ricos y pobres se está ensanchando. La injusticia, la pobreza, la ignorancia y los conflictos violentos causan grandes sufrimientos. Estas tendencias son peligrosas, aunque no inevitables.

Desde una postura que siempre eludió el pesimismo, Guattari nos anima a proyectar un futuro: “Tenemos la chance, pero también la responsabilidad de vivir un extraordinario vuelco histórico, geopolítico, demográfico, técnico-científico, que ponga efectivamente en cuestión la vida o la muerte de la especie humana.” (2015, p. 395) Las ‘cartografías ecosóficas’ a desplegar, representando visiones particulares del mundo, deben tener en cuenta las dimensiones del futuro; "Implican una elección de

responsabilidad para las generaciones por venir, lo que el filósofo Hans Jonas llama una *'ética de la responsabilidad'* (2015, p. 388)

Para nuestro pensador, no cabe esperar recomponer una tierra humanamente habitable sin la reinención de las finalidades económicas y productivas, de los agenciamientos urbanos, de las prácticas sociales, culturales, artísticas y mentales, asistidas inevitablemente desde una mecosfera.

La máquina infernal de un crecimiento económico ciegamente cuantitativo, sin preocupación de sus incidencias humanas y ecológicas, y situada bajo la égida exclusiva de la economía de beneficio y del neoliberalismo, debe dejar lugar a un nuevo tipo de desarrollo cualitativo, que rehabilite la singularidad y la complejidad de los objetos del deseo humano. (2015, pp. 30-31)

Según Guattari, el movimiento mundial de revoluciones moleculares -al que pertenece el ambientalismo- está más ligado

a las transformaciones productivas e informáticas, a la evolución de las relaciones científicas y estéticas, a las mutaciones en curso que se desarrollan actualmente en esos campos, que a las estructuras esclerotizadas de la universidad y de los organismos oficiales, y esto tanto en el Este como en Occidente. (Guattari, Rolnik, 2006, p. 53)

Y aunque la transformación tan necesaria de la política, la economía y la cultura tarde en producirse, no podemos menos que seguir apostando a la creatividad. (Bugallo, 1995). En la obra de Guattari, toda esa intencionalidad dista de ser una utopía, aunque la idea de una democracia maquínica (es decir, creativa, y no meramente mecanicista repetidora) conlleva una ampliación de los sistemas de valoración. Acondicionar una ciudad limpia, vivible, alegre, rica en interacciones sociales, desarrollar una medicina humana y eficaz, una educación enriquecedora, es decir, dedicarse a desarrollar el bienestar material y moral, a la ecología material y moral, "deberían ser trabajos tan valorados como trabajar en los sectores punteros o en la especulación financiera" (1992a, p. 35; 2015, p. 384)

En una democracia maquínica, los grupos sociales involucrados deben modificar hábitos, coordenadas mentales, adoptar nuevos universos de valores "y a postular un sentido humano a las futuras transformaciones tecnológicas" (2015, p. 388)

El sistema científico-tecnológico actual, según el autor, es potencialmente capaz de alimentar y sustentar "a diez mil millones de habitantes sobre este planeta" (2015, p.

385). En todo caso, sería el sistema de motivaciones para producir y repartir de manera conveniente los bienes, los que no son adecuados. Es decir entonces, que con creatividad nos propone Guattari que abordemos hasta los temas que nos resultan más urticantes, como sería el de repensar las técnicas:

Muchas veces se sigue oponiendo la máquina al alma humana. Ciertas filosofías estiman que la técnica moderna nos ha velado el acceso a nuestros fundamentos ontológicos, al Ser primordial. ¿Y si por el contrario, se pudiera esperar un renacer del alma humana y de los valores humanos a partir de una nueva alianza con la máquina? (1992a, p. 37)

No hay duda que a treinta años de su desaparición, sus propuestas siguen siendo vigentes e inspiradoras.

Referencias

- Bugallo, Alicia Irene, (1995) *De dioses, pensadores y ecologistas*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano.
- Bugallo, Alicia Irene, (2018) "Prólogo", en Naess, A. *Ecología, comunidad y estilo de vida*, Buenos Aires, Prometeo, 13-35.
- Bugallo, Alicia Irene, (2020) "Metáforas del riesgo ambiental global; de la bomba ecológica al cisne verde", en *Revista Criterio, Edición Especial 'En Tiempos de Covid-19'*, Mayo 2020, nº 2468, pp. 42-45.
- Guattari, Félix, (1990) *Las tres ecologías*, trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-textos.
- Guattari Félix, (1992a) "Por una refundación de las prácticas sociales" *Revista Ajoblanco* 47, Barcelona, diciembre de 1992a, pp. 33-39
- Guattari Félix. (1992b) "Hay que crear un nuevo eje progresista" *Diario Clarín*, Buenos Aires, 07-07-1992.
- Guattari Félix, (2015) *¿Qué es la Ecosofía?*, Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud, Buenos Aires, Cactus.
- Guattari F., Rolnik S., (2006) *Micropolítica. Cartografías del deseo*, trad. Florencia Gómez, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Levesque, S. (2016) "Two versions of ecosophy: Arne Næss, Félix Guattari, and their connection with semiotics", *Sign Systems Studies* 44 (4), 511-541.
- Nadaud, S. (2015) "Félix Guattari, el ecósofo" en *¿Qué es la Ecosofía?*, Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud, Buenos Aires, Cactus, pp. 11-25.

Naess, A., (1984) 'Cultural Anthropology: A New Approach to the Study of How to Conceive Our Own Future', publicado por primera vez en *The Trumpeter*, Vol. 21, nº 1, 2005.

Trischler, H., (2017) "El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?", en *Desacatos 54*, mayo-agosto 2017, pp. 40-57.

Ricardo Viscardi y el Filosofar en el Uruguay.
Primera Parte:¹⁰⁶ Entre “El orden del discurso” y el discurso del orden.
Sebastián Ferreira Peñaflor (UDELAR- R.O. Uruguay)¹⁰⁷

1. Preámbulo. Filosofar en el Uruguay

1.1.

A los efectos de realizar una “ontología de nosotros mismos”¹⁰⁸, es necesario tener en cuenta algunas reflexiones filosóficas y propuestas metodológicas, en cotejo con elementos problemáticos que se ejerzan en las prácticas institucionales. Efectivamente, tales prácticas como ha sido demostrado desde finales de los años sesenta y comienzos de los setenta¹⁰⁹, implican que nos hagamos algunas preguntas, como por ejemplo: ¿de qué manera la circulación de ciertos discursos excluye otros enunciados?

A mediados de los años setenta del siglo pasado, en ocasión de un coloquio¹¹⁰ sobre filosofía latinoamericana realizado en Morelia, el filósofo uruguayo Mario Sambarino en su ponencia “La función sociocultural de la filosofía en América Latina”, señalaba casi al final de su presentación lo siguiente: “Es preciso examinar (no “destruir” y dejar de lado) tesis de nuestros autores”¹¹¹. Sambarino perseguía la suerte de un ethos en esa necesidad de “leer a nuestros autores”, como elemento fundacional para dar cuenta de una problematización radical auténtica. Por lo tanto, los indicios para la realización de una ontología propia es posible plantearlos como una cuestión de método para la problematización de un *ethos* de nosotros mismos.

En el presente siglo, encontramos el testimonio realizado por Helena Costáble (2007) en “Crónica y testimonios sobre las ideas filosóficas en el Uruguay de la segunda mitad del siglo XX”¹¹². Dicho trabajo, adquiere un valor importante en cuanto al intento de

106 Agradezco a Juan Muiño y a Pedro Alonso por las lecturas y comentarios vertidos al presente trabajo.

107 Sebastián Ferreira Peñaflor. Magíster en Ciencias humanas, opción Filosofía Contemporánea, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UDELAR), Uruguay. Profesor Efectivo de Filosofía en Enseñanza Media, titulado en el Instituto de Profesores Artigas. Trabaja como profesor de filosofía en ANEP. sebafp@gmail.com

108 Foucault, M. *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris, Gallimard Quarto, 2001, pp. 1506-1507.

109 Foucault, M. *L'ordre du discours*. Gallimard, Paris, 1971.

110 En dicho coloquio participaron filósofos como Arturo Ardao, Arturo Andrés Roig o Enrique Dussel, entre otros.

111 Sambarino, M. “La función sociocultural de la filosofía en América Latina”, 1976, p. 34, Recuperado de <http://www.mariosambarino.org/> (Acceso 7/10/21).

112 Mi agradecimiento a Yamandú Acosta por ponerme en conocimiento del artículo de Helena Costáble.

realizar una cartografía sobre los distintos trabajos de los filósofos en el Uruguay, a los efectos de conocernos a nosotros mismos. En él, surgen elementos que tienen que ver con la experiencia de su autora en el ámbito de la filosofía, así como el encuentro a partir del recuerdo en sus aulas con distintos filósofos de nuestro país¹¹³. Ahora bien, al presentarnos al filósofo Ricardo Viscardi, señala:

No he podido localizar la producción y los datos personales del profesor universitario Ricardo Viscardi, formado en Francia¹¹⁴, de inspiración posmoderna, cercano a Derrida, al que le he escuchado conferencias que testimonian conocimiento y sensibilidad filosófica de excelente nivel¹¹⁵.

De la sentencia que citamos de la profesora uruguaya, surge al menos, una suerte de contrariedad. ¿Qué viene a poner de relieve esa falta de “localización y producción” de la obra de Ricardo Viscardi?

En efecto, como mínimo se podrá sostener que nos encontramos con una notoria falta de visibilidad del trabajo del filósofo uruguayo. El testimonio de Costábile en el marco de una Crónica sobre la producción filosófica en la segunda mitad del siglo XX en el Uruguay, nos invita a arrojar luz sobre elementos que hacen a la obra del filósofo de gran trayectoria, dado que viene publicando desde mediados de los años ochenta del siglo pasado¹¹⁶.

Es por ello, que la sugerencia realizada por Sambarino en el coloquio de Morelia, y la sentencia realizada por Costábile, coinciden con la problematización “nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos”¹¹⁷, como se puede observar en la sospecha realizada por Nietzsche en *La genealogía de la moral*, o bien tal como demostraba

113 Del Campo es uno de los ejemplos, el lugar de la fenomenología en los años sesenta es relevante.

114 Efectivamente, su exilio en París durante la dictadura uruguaya, lo llevó entre otras cosas a doctorarse en Nanterre en 1984, con la tesis doctoral titulada “Le Discours de l'Universel dans la pensée de l'Indépendance latinoamericaine (autour de José Artigas)”.

115 Costábile, H. “Crónica y testimonio sobre las ideas filosóficas en el Uruguay de la segunda mitad del siglo XX”, en *Revista Humanidades* de la Universidad de Montevideo, 2007, ISSN 1510-5024, p. 98, Recuperado de <http://revistas.um.edu.uy/index.php/revistahumanidades/article/view/96/78> (Acceso 8/10/21).

116 En los años ochenta, Viscardi ha publicado en distintos números de la Revista Relaciones, su libro *¿Qué es el Discurso político?* corresponde a 1989. Al mismo tiempo, desarrolló otros trabajos colectivos editados por Fundación de Cultura uruguaya: *¿Hacia dónde va el Estado uruguayo?* (1987); *Introducción al análisis del Discurso Político* (1987).

117 Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Trad. por Andrés Sánchez Pascual. Madrid, España: Alianza Editorial, 2006, p. 21.

Foucault en su lección inaugural de 1970, “Dans une société comme la nôtre, on connaît, bien sûr, les procédures d'exclusion”¹¹⁸.

¿Cuál ha sido dentro de nuestro pensamiento (acotémoslo a nuestra filosofía), el lugar ocupado por las reflexiones, por los trabajos, o por los conceptos (en tanto invención¹¹⁹), planteados por el filósofo Ricardo Viscardi? ¿Por qué aún en el presente siglo se registra un desconocimiento de sus producciones? Tales formulaciones, tienen por objetivo establecer un horizonte de cuestionamiento al olvido de nosotros mismos, a partir de la claudicación de ciertas discusiones, como las que se podrán observar en el filosofar viscardiano¹²⁰ de los años ochenta y sus continuidades que nos colocan en las reflexiones del hoy. A tales efectos de pensar, la suerte de un *ethos* que emerja como problemática radical en nuestra actualidad.

1.2.

Los primeros registros sobre Ricardo Viscardi, están vinculados a su actividad universitaria y los encontramos hacia finales de los años ochenta. En efecto, tales registros, no se dirigen directamente a sus trabajos escritos. Señalemos por el momento, el registrado en el marco del 1^{er} Encuentro del Filosofar Latinoamericano¹²¹, celebrado en nuestro país en setiembre de 1989. Las intervenciones del mencionado encuentro fueron publicadas al año siguiente en las actas del Encuentro. Observamos, un ejemplo de ello, dado por el profesor de filosofía Mauricio Langón¹²² -y uno de los organizadores de aquel Encuentro-, en el cual, en el prólogo a su artículo titulado “Lengua y poder: Para una apropiación latinoamericana del lenguaje”, establecía lo siguiente:

Ricardo Viscardi propuso “apropiarnos”, desde América Latina, de los aportes de determinadas filosofías actuales vinculadas a la cuestión del lenguaje. El seminario de Filosofar Latinoamericano “Filosofía de la

118 Foucault, M. *L'ordre du discours*. Gallimard, Paris, 1971. P. 11,

Foucault, M. *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Trad. Por Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012. P. 85.

119 Deleuze, G.; Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Trad. por Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama, 2017.

120 Gutiérrez, I. “Impronta” en *Obra junta*. Estuario editora, Montevideo Uruguay. Edición a cargo de Luis Bravo y Laura Oreggioni, 2009. Ibero Gutiérrez en su poema Impronta, fue el inventor de la noción “viscardismo”, como referencia al diálogo y del compañerismo con su amigo Ricardo Viscardi, en el marco de la prisión en el Penal de Punta Carretas.

121 Contó con la participación de pensadores como Yamandú Acosta, Álvaro Rico, Sandino Núñez, Ruben Tani, Mabel Quintela, Celina Lértora, Ricardo Viscardi y Mauricio Langón entre muchos otros.

122 En los años sesenta, publicó junto a Diana Castro, *Pensamiento y acción en Vaz Ferreira*. Otro elemento significativo, fue haber sido colaborador de Arturo Ardao por un período breve en el que realizó un trabajo (inédito) a propósito de la discusión entre Salazar Bondy y Zea de finales de los años sesenta, como su propio autor me señaló en comunicación personal.

Cultura”, que dirigió con María Amelia Castañola en el segundo semestre de 1988, se inserta en el marco abierto por esa propuesta¹²³.

Los elementos planteados por el profesor Langón, son sumamente sugerentes en cuanto al planteo filosófico que a su entender, propone Viscardi. En efecto, si consideramos las siguientes preguntas, ¿De qué “debemos apropiarnos”?, ¿En qué contexto se señala América Latina?, ¿Debemos apropiarnos de nosotros mismos (en términos latinoamericanos)? El contexto de restauración democrática en el que se producen las inquietudes y preocupaciones filosóficas que Langón encuentra en Viscardi, sugieren ciertas reflexiones que asumieron la preocupación de responder la pregunta acerca de tal “apropiación en clave latinoamericana”, a partir de las tendencias en auge en el seno de la filosofía en América Latina. Entendemos el valioso registro observado por Mauricio Langón para ese “con-texto”, pero consideramos pertinente ubicar las problemáticas que bordean los textos de Viscardi como ruptura de la noción de Representación.

Convendrá ver a continuación, algunas reflexiones abordadas por nuestro filósofo con relación a un contexto de problematización particular. Por tanto, pasaremos a dar cuenta de los elementos que formaron parte de las inquietudes de Viscardi en los años ochenta, como condición de posibilidad de una filosofía que reflexione sobre la actualidad. Nos proponemos una suerte de comienzo, a partir de un conjunto de aspectos que hacen a la caracterización de una época, los años posteriores a la restauración democrática en el Uruguay, que adquieren radicalidad con los distintos artículos que hacen a la publicación *Después de la política* (1991).

2. El “dispositivo” Restaurador

2.1.

A los efectos de comprender los planteos realizados por Viscardi en el marco de la restauración que radicalizará con *Después de la política*, será conveniente realizar una observación sobre el Número especial de la Revista “Diálogo”¹²⁴, publicada en Noviembre de 1984. Efectivamente, podemos hallar la coincidencia de los primeros escritos del filósofo uruguayo correspondientes al exilio político.

123 Langón, M. “Lengua y poder: Para una apropiación latinoamericana del lenguaje”, en *Problemática filosófica del Uruguay de hoy*, Montevideo, s/d de editorial, 1990, p. 113.

124 En el Consejo de Redacción estaba integrado por Ricardo Viscardi, Ana María Araújo, Héctor Méndez, Luis Eduardo Cladera, Ricardo Ehrlich, Luis Guirín, Elbio Laxalte Terra, Luis Pacheco Ramírez.

La Revista fue editada en París por uruguayos y uruguayas en el exilio. Verdaderamente, sostenía un trabajo muy importante en relación con los Derechos humanos. En ese contexto, el artículo publicado por Viscardi en ese número especial, viene a problematizar elementos claves y en relación concreta con la salida de la dictadura. Dicho artículo se titula “Una cosa de todos los días”. Destacaremos a continuación, dos elementos registrados por el filósofo uruguayo hacia finales del '84 en el artículo, el papel de la crítica como actividad, y en segundo lugar, lo político vinculado a los movimientos sociales como propio de la sensibilidad de una generación.

Lo primero a decir, es que mientras haya un país o una parte de un país que mantenga esa capacidad de duda y cuestionamiento, ninguna dictadura resultará vencedora y ninguna política sin perspectiva histórica podrá adueñarse del sentir de la gente. Que además, esa es la vía para impedir que la demagogia y la dictadura se alternen en el poder¹²⁵.

El planteo desarrollado por Viscardi, tiene por intención “la problematización radical de una situación”¹²⁶ dada, por una actitud crítica, que coloque al movimiento social como una opción a un contexto de “función totalizadora de la ideología”. Por “demagogia en el poder”, el filósofo avanza en el cuestionamiento de la cultura partidocrática y sus consecuencias. En el pasaje final del artículo señalado, el filósofo radicalizará su planteo, dando claridad a la pregunta que realizábamos:

Lo que hemos concluido bajo la dictadura es una cierta experiencia de la lucha social como portadora de una sensibilidad alternativa, ajena a una ideología que se quería imponer desde el estado. Esta última, en nuestro caso, respondía a intereses ultra minoritarios, suscitando una gran respuesta popular¹²⁷.

En dicho pasaje, se pone de relieve, la sensibilidad y la subjetividad de una generación, lo que creemos hace al hilo conductor de su trabajo. La respuesta planteada por Viscardi, se ubica en el plano de los movimientos sociales que resistieron a la dictadura como FUCVAM o ASCEEP-FEUU.¹²⁸

125 Viscardi, R. “Una cosa de todos los días”, pp. 12-14, en Revista Diálogo, ISSN 0292- 9864. Paris, 1984, p. 13.

126 Utilizamos esta noción presente en el texto de Sambarino (1976) antes referenciado, en el que desarrolla la noción de “filosofar auténtico”, con la cual coincidimos, dado que todo filosofar se da en situación.

127 Op cit. p. 14.

128 Convendrá que reflexionemos acerca de estos aspectos señalados por el filósofo con los que hacen a la sensibilidad del '68, tomando de Michel Foucault, la noción de dispositivo desarrollada a mediados de los años 70, ¿Qué es un dispositivo?

Sin embargo, esta problematización radical de la política, planteada por Viscardi a partir de los elementos señalados en la Revista “Diálogo” a finales de 1984, también podrían cotejarse con los elementos planteados por el filósofo en diciembre de 1987 que dan cuenta de cierto fracaso u olvido de nuestra capacidad reflexiva, para comprender el presente. Efectivamente, en el artículo “Ideología, Ausencia y Presencia” (publicado en *Después de la política*) señala:

Hemos salido de la Dictadura -fenómeno de dominación política extrema-, sin haber sacado la enseñanza cardinal de que toda hipertrofia de la política, por más democrática que resulte su forma, genera efectos perniciosos para los demás órdenes de la existencia colectiva. No en vano una visión conservadora ha explicado todo lo que ha pasado en el Uruguay antes, durante y después de la Dictadura remitiéndolo a la intangibilidad normativa del Estado de Derecho, es decir, subordinando la cuestión concreta al paradigma estatal. Le hace eco, en cuanto a la estrechez de perspectiva, el mecanismo ideológico que todo lo condiciona a la decisión de un Poder¹²⁹.

2.2.

El filosofar de Viscardi se erige con relación a la subjetividad propia de la generación del '68, como pertenencia a la misma. Esto es expresado con mucha claridad en la publicación realizada por Ana María Araújo y Horacio Tejera titulada, *La imaginación al poder. ¿Un sueño postergado?*, de 1988. Dicho texto se desenvuelve a partir de entrevistas realizadas por los autores a los protagonistas¹³⁰ del '68 uruguayo. Las distintas entrevistas presentan particularidades a veinte años de los acontecimientos que buscaban transformar el mundo, y al mismo tiempo reflexionar en clave de actualidad, ¿cómo seguir después de la escalada de violencia, después de una dictadura, después de un exilio? Así, en la entrevista realizada a Ricardo Viscardi, encontramos significaciones que nos permiten comprender elementos filosóficos con los que se nutre su pensamiento, en el plano de la subjetividad, que pondrá de relieve a lo largo de su obra. Tal resonancia, queda reflejada en el siguiente pasaje que Viscardi, pone en palabras en la entrevista señalada:

Yo creo que era de alguna manera una forma de libertad, que estaba dada en la participación, en la presencia, y en el poder formular ideas que rompieran con ese mundo del que nosotros tratábamos de

129 Viscardi, R. *Después de la política*. Montevideo, Ediciones de Juan Darien, 1991, p. 17.

130 Las entrevistas fueron realizadas a Jorge Errandonea, Ruben Tani, María Gravina, Sergio Camporeale, Luis Cladera, Luis Costa Bonino, Jorge Landinelli, Sonia Mosquera y Ricardo Viscardi.

separarnos, sin saber bien qué alternativa plantear, pero sabiendo sin embargo que aquel mundo de las generaciones pasadas era inviable¹³¹.

Dicha perspectiva, como legado, será categórica en Viscardi desde los años ochenta. En efecto, la salida de la dictadura en Uruguay, cerró debates, como los señalados por Viscardi en *Después de la política*, acerca de la problemática generación, en cuanto y en tanto legado. La distinción que realiza el filósofo uruguayo, sobre lo político y la Política quedará documentado en la entrevista señalada anteriormente del año 1988 junto a Ana María Araújo y Horacio Tejera. Sobre el final de la entrevista, esgrime una preocupación que será contundente y nos da la clave de lectura de la publicación *Después de la política*, la cual consideramos fundamental para la comprensión de su obra. Explicitando el nudo problemático plantea lo siguiente:

Lo político, para mí, actualmente, se opone a La Política. Porque La Política, como género, está sobredimensionada y se refiere al poder; lo político, se dirige a la realidad y a lo cotidiano y a la participación en el quehacer social. Encontrar un diálogo con la realidad y arrojar hacia esa realidad una formulación que la re-posicione¹³².

Con mucha claridad, el filósofo uruguayo manifiesta una posición que hará enfrenar, lo social en movimiento y como movimiento, frente a los distintos ejercicios del poder. Observábamos que esta lucha contra el poder, estaba patente en el artículo publicado en Noviembre de 1984. Tal independencia frente a la "Política", en tanto registro de nuestra Restauración, nos permitirá en la actualidad, reflexionar acerca del papel de nuestros intelectuales y la política. Efectivamente, cabrá señalar que el planteo de Viscardi, se encuentra al margen de una tradición partidocrática¹³³.

En el planteo de Viscardi, que observamos en el período de restauración democrática, encontramos elementos que dan cuenta de una falta de discusión referida a aquella generación. En efecto, a partir de distintas actividades que se desarrollaron con motivo de los cincuenta años del '68, Viscardi, será aún más contundente al plantear: "El Uruguay fue especialmente reactivo y hostil a la integración de las tendencias herederas del '68, que en otras partes se abrían paso enérgicamente"¹³⁴. Tales registros, son fundamentales para la realización de una ontología de nosotros mismos -en tanto ethos crítico de nuestro presente-, lo que supone una destrucción (deconstrucción) de lo que

131 Araújo, A. y Tejera, H. *La imaginación al poder. ¿Un sueño postergado?* Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria, 1988, p. 107.

132 Op. cit. p. 114.

133 Sobre este punto Ver Viscardi, R. *Celulosa que me hiciste guapo. El tango Merco-global*. Montevideo, Lapzus, 2006.

134 Viscardi, R. "Volver al '68' la paradoja uruguaya", 2018, Recuperado de <http://ricardoviscardi.blogspot.com/2018/05/volveral-68-la-paradoja-uruguaya-2a.html> (Acceso 8/10/21)

nos hemos representado en ese “nosotros mismos”. En efecto, pondremos de relieve a continuación, algunos pasajes de dicha publicación, al mismo tiempo, que las actualizaciones que hizo su autor en el último lustro, para reivindicar y mantener en el horizonte, lo propio de una generación. Estos elementos nos invitan a jerarquizar la siguiente cuestión: ¿cuáles son las consecuencias de una ausencia discursiva de elementos que hacen a lo que somos?

3. La generación del '68 como problema

Sujeto, discurso, Estado.

El libro *Después de la política* publicado en Montevideo en 1991, recopila distintos artículos del autor que aparecieron en la Revista Relaciones desde 1987. El libro comienza con una suerte de advertencia: titulada “En clave de pos”, y prosigue:

Vamos en pos de algo como quien va detrás. Pero también como quien prosigue. Simbólicamente se va en pos de aquello adelantado por uno mismo.

La clave del cada uno tiene antecedentes impostergables. La huella de su presencia es tan sólo después. Mapa sin lugar ni nombre del aquí y ahora¹³⁵.

En efecto, la producción filosófica de Viscardi coincide con un contexto determinado, que destacábamos en el punto anterior. La importancia de tales registros en el marco de la Restauración, contribuyen a presentar los aspectos que hacen a la problematización política de una época a partir de la subjetividad pos '68. A continuación desarrollaremos algunos de los elementos presentados en la publicación de 1991, de la que se cumplen 30 años. Dar cuenta de tales registros, generará condiciones posibles para la realización de una ontología de nosotros mismos.

3.1.

¿Cuál es el *contexto* en el que surge la generación sesentista? Será conveniente a continuación, dar elementos puntuales que sean útiles para mostrar el *contexto* de dicha generación que ha señalado Viscardi. En ese sentido se expresa el pasaje desarrollado en *Después de la política* que se titula “El mapamundi de una generación”¹³⁶, establecido

135 Viscardi, R. *Después de la política*. Montevideo, Ediciones de Juan Darien, p. 4.

136 Viscardi, R. *Después de la política*. Montevideo, Ediciones de Juan Darien, 1991, pp. 5-13. Además, para una apropiación conceptual del contexto, remitimos a, Viscardi, R. “Volver al '68 la paradoja uruguaya”, en *Blog Contragobernar*, 2018, Recuperado de <http://ricardoviscardi.blogspot.com/2018/05/volveral-68-la-paradoja-uruguaya-2a.html> (Acceso 8/10/21), en el cual se realiza un planteo interesante en tanto se

para “enmarcar conceptualmente al conjunto” que hace a la obra. Dos aspectos sustanciales se señalan en él; el primero, vinculado a poner de relieve la problemática crisis de los Estados-nación, en medio de las dos superpotencias de la Guerra fría¹³⁷. El segundo, lo que hizo posible hablar de la generación del '68, de acuerdo con las experiencias y luchas de aquella generación, que se produjo en tanto que ruptura de una racionalidad. Viscardi ha señalado que en el Uruguay, el único registro de esa subjetividad particular, podrá reconocerse en la poesía y el arte de Ibero Gutiérrez¹³⁸.

La síntesis entre una identidad liberal dominante y un designio de preservación de la libertad identitaria, de los individuos enfrentados a la reglamentación social, cuestiona ante todo el componente ideológico-totalitario de los dispositivos de poder (...) La segunda vertiente de esa influencia es aportada por la sensibilidad movimentista de los actores del '68. La independencia de iniciativa ante los aparatos partidarios y el componente contracultural que animó la rebelión de entonces, propiciaron el andamiaje que hizo posible pasar a la acción en planos no institucionalizados y arraigados en la especificidad del propio proceso social¹³⁹.

Una subjetividad que produce una ruptura con la institucionalidad político-partidaria-mediática de Estado, pone de manifiesto lo que será su legado, haciendo hincapié en la necesidad de independencia de los movimientos sociales respecto a los partidos institucionalizados por el Estado. De ahí, que el filósofo uruguayo destaque:

Los integrantes de aquella generación nutrieron con su militancia distintos movimientos sociales que, en los '70 y los '80, multiplicaron los enfrentamientos con el poder del Estado y la dinámica imperialista: solidaridad humanitaria, liberación de la mujer, ecologismo, libertades sexuales, derechos humanos, entre otros¹⁴⁰.

plantea el contexto como “genealogía de época”, término que se apropia de los marcos de análisis dados por la ontología foucaultiana, en tanto que legado de una generación, y apuntará directamente contra las apropiaciones neoliberales y/o totalitarias que buscan introducir una visión de época.

137 Como antecedente, es importante recordar el posicionamiento que tuvo en el Uruguay, la Federación de Estudiantes Universitarios del Uruguay (FEUU) condenando la invasión de Hungría en 1956, cómo también el golpe en Brasil en 1964, Viscardi, R. “Volver al '68 la paradoja uruguaya”, en *Blog Contragobernar*, 2018, Recuperado de <http://ricardoviscardi.blogspot.com/2018/05/volveral-68-la-paradoja-uruguaya-2a.html> (Acceso 8/10/21).

138 Ver “Inter-rogación: Ibero Gutiérrez”, a cincuenta años de su asesinato. <https://www.youtube.com/watch?v=WLFhRoKIRCO> (Acceso 4/3/22). Enlace a la presentación del proyecto de investigación.

139 Viscardi, R. *Después de la política*. Montevideo, Ediciones de Juan Darien, 1991, pp. 10-11.

140 Viscardi, R. *Después de la política*. Montevideo, Ediciones de Juan Darien, 1991, p. 11.

Viscardi destaca en dicho contexto, las críticas al totalitarismo en el tercer mundo en el artículo “Volver al '68, la paradoja uruguaya”¹⁴¹ de 2018, publicado en su Blog “Contragobernar”.

3.2.

Venimos sosteniendo, que la problemática radical puesta de relieve por Viscardi, corresponde a una generación cuya sensibilidad se erigió a partir de la distinción de las lógicas que estaban en juego. En tal sentido, las particularidades que hicieron al caso uruguayo se comprenderán en “el hilo conductor que se señala no es el mayo francés ni el autoritarismo-guerrilla, sino la lógica: protesta-represión-indignación”¹⁴².

Por ello, lo problemático de la generación del '68, implicaba un cuestionamiento de la racionalidad política, y por ende la ruptura con la estructura en la que se había establecido la generación anterior. La distancia queda acentuada por el choque de dos generaciones, estableciendo de esa manera una ruptura en el estado de situación de la subjetividad. Por ello, Viscardi señalará en *Después de la política*, que estaban en juego “dos idearios contrapuestos”¹⁴³. El enfrentamiento que se da entre dos generaciones, será el resultado del binomio, Crisis-crítica en el juego que hace emerger una nueva subjetividad. Tal como lo enfatiza el filósofo uruguayo, sobre el final del artículo el '68 uruguayo:

La actitud rebelde de los jóvenes uruguayos de entonces debe ser valorada en relación a lo que en aquel contexto significó el ponerse al margen de las buenas maneras, de la forma de pensar admitida y del juego de las instituciones. La reacción de estas últimas no pudo sino

141 Viscardi, R. “Volver al '68 la paradoja uruguaya”, en *Blog Contragobernar*, 2018, Recuperado de <http://ricardoviscardi.blogspot.com/2018/05/volveral-68-la-paradoja-uruguaya-2a.html> (Acceso 8/10/21). “Las transformaciones que siguen a la 2a Guerra Mundial, como efecto de la mundialización de la contienda estratégica, adquieren un giro emblemático en el '68, a través de la ofensiva del Vietcong en Vietnam, la Primavera de Praga en Checoslovaquia y el cesarismo peruanista en América Latina, pero también tiene un pico generacional clave en el cuestionamiento de las formas institucionales del poder. Esta crisis afecta ante todo a la pauta formal del Estado como eje de la organización social. La hegemonía de las instituciones públicas y la legitimación normativa se debilitan significativamente, en razón de una multiplicación de los márgenes de individuación. Esa mayor diferenciación personal se ve paradójicamente concitada por la extensión social que adquiere la disponibilidad tecnológica del saber, mientras la misma tecnología posibilita, por otro lado, una incidencia para-estatal de aparatos (geopolíticos, mediáticos, empresariales) que manipulan a las instituciones y desarticulan, por consiguiente, la soberanía del Estado-nación”.

142 Viscardi, R. *Después de la política*. Montevideo, Ediciones de Juan Darien, 1991, p. 19.

143 Op. cit. p. 20.

convencerlos de que habían tocado donde duele y los empujó a ir más allá de la protesta¹⁴⁴.

¿Qué se entiende por “ponerse al margen de las buenas maneras... y del juego de las instituciones”? ¿Cuáles son los registros que plantean la ruptura con otra generación? En efecto, Viscardi ha destacado en distintos lugares¹⁴⁵, este aspecto de la subjetividad de época, que aparece registrada en el arte y la poesía de Ibero Gutiérrez. De ahí, que en el artículo “¡No durar siempre!” (publicado en *Después de la política*), el filósofo coloca un pasaje sustancial, en el que destaca a su amigo para mostrar lo que estaba en juego: “Ibero Gutiérrez abrió en el firmamento de nuestra memoria un trazo que hoy nos permite vincular dos períodos que muchos otros intentaron dejar por el camino de alguna simplificación de derecha o de izquierda: pre y postdictadura”¹⁴⁶. La preocupación de Viscardi, está en colocar a esta generación como problema. Ello implica ir más allá de una cuestión puntual que es el '68. La problemática que marcó a toda una generación debe ser repensada “en clave de pos”.

Dicha lectura, invita a mostrar hasta qué punto fue ocultado el legado de una generación. En ese sentido, la situación es completamente desfavorable a los efectos de la comprensión de su significación, por las siguientes razones: los distintos elementos señalados han configurado una clausura de la discusión a propósito de la generación del '68 (en función de su legado). A la salida de la dictadura se plantea un componente de necesidad de “unidad nacional”. Dicho marco de referencia, se da por dos elementos “por la ausencia de una comunidad cultural capaz de configurar sus propias reglas”¹⁴⁷, y el otro vinculado a lo político-partidario, como límite de una discusión. En ese contexto, un segundo elemento se da en la carencia de planteo frente a la izquierda institucional, ya que “los grupos supuestamente alternativos”, se ven fagocitados por las “versiones seculares del canon ortodoxo”¹⁴⁸. De esta manera quedamos insertos en un escenario (político-partidario-institucional), que hará las veces de formación discursiva que sostiene nuestra visión de la realidad, por ello señala que:

Con tales condiciones por punto de partida, el necesario debate sobre la generación del '68 -crucial para entender la crisis y en particular la generación post-dictadura- quedó reducido a sectores limitados y

144 Op. cit. p. 22.

145 Destacamos dos trabajos: Viscardi, R. “Libertad y discontinuidad: Ibero Gutiérrez y la cuestión del sí mismo”, en Revista *Mutatis Mutandis*, (2016), Nº7, pp. 73-88. Recuperado de <https://revistamutatismutandis.com/index.php/mutatismutandis/article/view/163/132> (Acceso 8/10/21). Y, Viscardi, R. “Mayo del 68': Ibero Gutiérrez en el Uruguay”, en *Blog Contragobernar*, 2018, Recuperado de <http://ricardoviscardi.blogspot.com/2018/05/mayodel-68-ibero-gutierrez-en-el.html> (Acceso 8/10/21).

146 Viscardi, R. *Después de la política*. Montevideo, Ediciones de Juan Darien, 1991, p. 27.

147 Viscardi, R. *Después de la política*. Montevideo, Ediciones de Juan Darien, 1991, p. 28.

148 Op. cit. p. 28.

privados de resonancia mayor, al tiempo que logró ser sorteado por el status-quo partidos/medios con la sensatez que lo caracteriza (ya desde antes del '68 y todo-lo-que-tuvo-que-lamentarse-después)¹⁴⁹.

Se podrá contemplar que la noción de exclusión presente en el pasaje citado, pone en evidencia el sutil funcionamiento del dispositivo restaurador, en tanto que efecto del poder y productor de subjetividad¹⁵⁰. Al mismo tiempo, el planteo del filósofo uruguayo busca dar cuenta de la discusión que hace a su análisis siempre en su sentido problemático, no biológico; y en clave de pos, esto es, cuestionamientos que se dieron en otros ámbitos que planteaban ¿cómo seguir después del '68? De ahí, que la pregunta no haya tenido asidero alguno en los planteos que se apropiaron de la cuestión de una generación, como hemos visto. En tal sentido, la discusión planteada lejos de estar saldada, puede dar significación al papel de los movimientos sociales en la actualidad.

4. Consideraciones finales

La posibilidad de distinguir ciertas reflexiones filosóficas que se dieron en el Uruguay posdictadura, serán posibles a partir de la cuestión de nuestro archivo. Como apuntara Nietzsche en *La genealogía de la moral*, para no ser “desconocidos para nosotros mismos”. Nos antecedió el gesto de Sambarino, que implicaba una problematización radical “propia” como motivo filosófico auténtico. La cartografía realizada por Costábile a propósito de la filosofía en el Uruguay en la segunda mitad del siglo XX, y en ella, el silencio que se percibe frente al trabajo de Viscardi, no hace más que señalarnos el ámbito de una exclusión en el orden del discurso como señalaba Foucault en su lección inaugural de 1970. En efecto, encontrábamos a la salida de los años ochenta en Viscardi, una “impronta” que nos remontaba a los años sesenta (pre-dictadura), y se traducía en el “olvido” de la problematización ¿qué es la generación del '68?, que podrá colocarnos en una futura problematización de nuestra actualidad, a partir de una problematización de nosotros mismos.

El testimonio que ofrecía Mauricio Langón sobre Viscardi, con motivo del primer Encuentro Nacional de Filosofar Latinoamericano, a finales de los años ochenta, se correspondía con lo sintomático y el privilegio del planteo latinoamericanista. En ese sentido, las nociones que se ubican en el trabajo *Después de la política* -como registro fundamental de las discusiones que cayeron en el olvido, en el marco de una lógica de inserción “a la uruguaya” del contexto restaurador-, forman parte de nuestro “archivo” filosófico, del cual debiera resultar una problematización radical de nuestra situación. La

149 Op. cit. p. 28.

150 Foucault, M. *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris, Gallimard Quarto, 2001, pp. 299-300.

subjetividad problemática de una generación, invitaba a pensar en otras maneras de comprender la política, con independencia de las ataduras institucionalizadas o para utilizar un término foucaultiano: normalizadas. La reflexión filosófica como ontología de nosotros mismos que ha desplegado Viscardi a lo largo de sus trabajos, ha encontrado resonancias importantes, como lo muestra cierta línea de investigación historiográfica¹⁵¹.

En tal sentido, era conveniente asumir la discusión, planteando ¿en qué consiste la lectura realizada por Viscardi “en clave de pos” en *Después de la política*? Ese compendio de artículos de finales de los años ochenta, nos proporcionan registros fundamentales, para repensar nuestra época. Efectivamente, las discusiones planteadas por el pensador uruguayo, ponen de relieve los silencios y las exclusiones de ciertas maneras de hacer y entender la política. Habrá que cuestionarse acerca de las consecuencias que tal dispositivo ha logrado en nuestra actualidad, en relación con la ausencia del “Acontecimiento” a partir de los problemas ambientales vinculados a los proyectos transnacionales, como Botnia-UPM y UPM 2¹⁵².

Referencias bibliográficas:

Araújo, A. y Tejera, H. *La imaginación al poder. ¿Un sueño postergado?* Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria, 1988.

Costábile, H. “Crónica y testimonio sobre las ideas filosóficas en el Uruguay de la segunda mitad del siglo XX”, en *Revista Humanidades* de la Universidad de Montevideo, 2007, ISSN 1510-5024, pp. 81-100, Recuperado de <http://revistas.um.edu.uy/index.php/revistahumanidades/article/view/96/78> (Acceso 8/10/21).

Deleuze, G., Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?*, Trad. por Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2017.

Foucault, M. *L'ordre du discours*. Paris, Gallimard, 1971.

Foucault, M. *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris, Gallimard Quarto, 2001.

Foucault, M. *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Trad. por Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Gutiérrez, I. “Impronta” en *Obra junta*. Edición a cargo de Luis Bravo y Laura Oreggioni. Montevideo, Estuario editora, 2009.

151 Luego de haber finalizado el artículo, nos encontramos con una publicación de la historiadora Ludmila Katzenstein, titulado “Ni fachos ni bolches revolución”, 2021, Recuperado de <https://ladiaria.com.uy/opinion/articulo/2021/9/ni-fachos-ni-bolches-revolucion/> (Acceso 04/10/21).

152 Viscardi, R. *Ciencia, tecnología y exclusión: Hacia el estallido social. Pandemia y gubernamentalidad*. Montevideo: Editorial Maderamen/Filosofía como Ciberdemocracia (Libro digital), 2021. Ver especialmente: “Angelología en modo UPM: la educación de empresa”, pp. 41-48.

Gutiérrez, I. *La pipa de tinta China: Cuadernos Carcelarios 1970*. Edición a cargo de Luis Bravo. Montevideo, Estuario editora, 2014.

Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2006.

Katzenstein, L. “Ni fachos ni bolches revolución”. Recuperado de <https://ladiaria.com.uy/opinion/articulo/2021/9/ni-fachos-ni-bolches-revolucion/> (Acceso 04/10/21).

Langón, M. “Lengua y poder: Para una apropiación latinoamericana del lenguaje”, en *Problemática filosófica del Uruguay de hoy*, Montevideo, s/d de editorial, 1990.

Methol Ferré, A. *El Uruguay como problema*, Montevideo, Editorial HUM, 2017.

Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

Sambarino, M. “La función sociocultural de la filosofía en América Latina”, 1976, pp. 23-35, Recuperado de <http://www.mariosambarino.org/> (Acceso 7/10/21).

Sardinha, D. *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris, L'Harmattan, 2011.

Viscardi, R. “Una cosa de todos los días”, en *Revista Diálogo*, ISSN 0292- 9864. París, 1984, pp. 12-14.

Viscardi, R. *Después de la política*. Montevideo, Ediciones de Juan Darien, 1991.

Viscardi, R. *Celulosa que me hiciste guapo. El tango Merco-global*. Montevideo, Lapzus, 2006.

Viscardi, R. “Estado, intelectuales y movimientos sociales: un desarrollo filosófico con enfoques sobre Chile y Uruguay”, en *Altre Modernità*, 2016, pp. 1-14. Recuperado de <https://www.aacademica.org/ricardo.g.viscardi/3.pdf> (Acceso 8/10/21)

Viscardi, R. “Libertad y discontinuidad: Ibero Gutiérrez y la cuestión del sí mismo”, en *Revista Mutatis Mutandis*, (2016), Nº7, pp. 73-88. Recuperado de <https://revistamutatismutandis.com/index.php/mutatismutandis/article/view/163/132> (Acceso 8/10/21).

Viscardi, R. “Mayo del 68': Ibero Gutiérrez en el Uruguay”, en *Blog Contragobernar*, 2018, Recuperado de <http://ricardoviscardi.blogspot.com/2018/05/mayodel-68-ibero-gutierrez-en-el.html> (Acceso 8/10/21)

Viscardi, R. “Volver al '68 la paradoja uruguaya”, en *Blog Contragobernar*, 2018, Recuperado de <http://ricardoviscardi.blogspot.com/2018/05/volveral-68-la-paradoja-uruguaya-2a.html> (Acceso 8/10/21).

Viscardi, R. *Ciencia, tecnología y exclusión: Hacia el estallido social. Pandemia y gubernamentalidad*. Montevideo: Editorial Maderamen/Filosofía como Ciberdemocracia (Libro digital), 2021.

Notas breves/Notas críticas/Traducciones

¿Puede existir una ética en el/del ciberespacio?¹⁵³

Eleonora Segura (UBA)

En este mundo dinámico y globalizado, la tecnología avanza a una velocidad mucho más rápida que nuestras reflexiones sobre su impacto. Es por ello que en esta nota, les propongo llevar adelante una reflexión filosófica. Una que nos permita ir más allá de las primeras impresiones para analizar nuestras actitudes frente a lo digital y frente a otras personas cuando interactuamos a través de esta herramienta.

Vivimos en una era con un profundo desarrollo digital y nuestro existir cotidiano comparte la vida física con la digital.

Estamos frente a un esquema de vida híbrido. Lo tenemos tan incorporado en nuestro día a día que ni cuenta nos damos.

En esta realidad, pasamos del mundo físico al digital en un segundo: subo las escaleras del subte y acto seguido me conecto al Google Maps para conocer el recorrido. Me tomo un café con leche en mi casa y me siento a conversar con alguien a miles de kilómetros a través de la pantalla de Zoom. Así de sencillo e inmediato, cada día, en cualquier momento, en solo segundos pasamos de lo físico a lo digital.

Esto se explica porque gran parte de nuestras comunicaciones cotidianas las materializamos en el ciberespacio. En ese entorno mediado por las tecnologías informáticas.

De hecho, es normal que me conecte con otra persona a través de alguna aplicación, sea WhatsApp, Facebook, Twitter, Zoom o Meet, desde mi celular, mi tablet o mi computadora. Cualquier distancia se puede acortar con tan solo hacer un clic.

Hace tiempo venimos actuando en este espacio, de forma autómata, sin detenernos a pensar: **¿Qué tipo de entorno es el espacio digital? ¿Cómo nos comportamos allí?**

Este espacio es un lugar que es un “no lugar”. Físicamente, no tiene una locación, no está en mi ciudad o la ciudad vecina, no está en un país o en un continente. Por eso, hablamos de un espacio sin fronteras. Y así como no tiene geografía, tampoco tiene límites. Su alcance es totalmente global. Por ello, lo mismo es conectarme con alguien que

¹⁵³ Este texto es fruto...

vive acá a la vuelta como con alguien que está en el otro extremo del mundo. Con alguien conocido o desconocido.

Entonces, podemos caracterizar al ciberespacio como ubicuo, pues al no tener fronteras se encuentra en todas partes, en varios lugares al mismo tiempo.

Zygmunt Bauman, usa el término “*modernidad líquida*” haciendo referencia a un mundo digitalizado y global que ha perdido sus formas. Una sociedad que contiene líquido en diversos ámbitos, y del que surgen nuevas estructuras dado que las orillas quedan socavadas por el agua.. Esas nuevas estructuras son como el agua que circula en forma continua, cambiando las formas de sus orillas o su cauce de manera incesante.

El ciberespacio es también ese mundo líquido en el que, una vez más, se manifiesta la dificultad para establecer fronteras, los límites de las aguas se modifican, las orillas se desdibujan, ya sea por abundancia o por ausencia de agua.

Ciertamente, el mundo de Internet es lo más parecido a un mundo marino. Tanto es así que hablamos de navegar, y en el cual una información nos lleva a otra, y esta a otra, acción que puede ser interminable, sin fin. Como cuando circulo por un río llevado por la corriente un barco en el alta mar no divisa límites.

¿Quiénes somos cuando estamos conectados?

En nuestra realidad actual, puedo entrar y salir del mundo físico al mundo digital y viceversa. También puedo estar simultáneamente en varios lugares.

Si reflexionamos sobre esta idea, se genera cierta adrenalina, como si varios yo es pudieran estar actuando en diferentes espacios en paralelo.

Este es nuestro nuevo mundo hiperconectado, lo que me lleva a preguntarme: ¿Este “mundo” me sirve como conexión entre las personas?

En mi experiencia, en el entorno digital podemos generar vínculos y relaciones, pues podemos interactuar con otros y profundizar lazos. Sin embargo, estamos ante un arma de doble filo, este mismo mundo de posibilidades también puede causar desconexión al estar tras la pantalla como si esta fuera una barrera protectora.

En el ciberespacio puedo actuar desde múltiples identidades, puedo representar varios personajes que puedan ser muy diferentes entre ellos o que muestren sutiles disparidades. También puedo jugar con una identidad desconocida y comportarme de una manera en el mundo digital y de otra en el mundo físico.

Partiendo de estos supuestos, claramente la identidad es un atributo que puede verse afectada y que da paso a otras interrogantes:

¿Puede existir ética en un espacio sin fronteras?

Como dijimos, el espacio virtual es un lugar, pero no es habitable. No constituye morada, y, por lo tanto, queda afectada la moral, porque justamente no se puede limitar, no se puede estructurar.

Las instituciones y estructuras de poder están intentando encontrar reglamentaciones que abarquen el ámbito digital, que puedan delimitar lo que es ético y lo que no. Una tarea compleja para un espacio que no tiene formas, y, por lo tanto, casi imposible de definir su alcance.

En todo caso, pareciera que reglar un espacio digital atenta contra la propuesta libre de la red sin limitaciones. Y de ser el caso que pudieran establecerse, la misma red buscará las formas de romper esas normas como sucede hoy en día. Por ejemplo, en países donde no se puede navegar libremente (como China o Cuba) las personas encuentran la manera de cruzar esas barreras.

Por otra parte, si consideramos que la seguridad de la red es vulnerable, ahora los hackers son los nuevos piratas en el mar de Internet. Si los que estamos en ese entorno digital muchas veces estamos expuestos y vulnerables frente a su accionar, ¿cómo podríamos protegernos realmente? Además, me pregunto, si se podría desarrollar una legislación global que regule la red, los actores y sus acciones. En fin, que tenga impacto en todos los usuarios de la red. ¿Tiene esto sentido? ¿Una norma para todos?. Si los estados no acuerdan en muchos aspectos, ¿podrían aspirar a una ética digital global?

Tal vez no estamos preparados para transformarnos en ciudadanos digitales. Si eso fuera así, deberíamos ser capaces de acordar ciertas reglas y limitaciones. Por ejemplo, deberíamos tener normas claras respecto al despliegue de múltiples personajes o de actuar con diferentes avatares en el ciberespacio o incluso actuar como personas diferentes a la que materializamos en nuestra vida física.

Pero no, no es así. Podemos actuar como queramos en el ciberespacio en diferentes roles y diferentes facetas. **¿Es ético este proceder? ¿Podría afectar a otros?**

En el ciberespacio no tenemos una identidad cerrada, sino que podemos diversificarnos, buscar nuevos roles, olvidarnos de las cosas que no nos gustan de nosotros mismos, de nuestro entorno y proceder a ser otros. Y eso nos ofrece mucha libertad, sin duda, es muy tentador, aunque corramos el riesgo de olvidarnos de quiénes somos realmente. Sería algo así como nuestro ser perdido en el ciberespacio.

No obstante, nuestra vida conectada desarrolla esa sensación que llamo **“pathos digital”**. Ese *pathos* que conocemos de los antiguos griegos, que constituye una pasión dolorosa, pero a pesar de ese sabor amargo elegimos persistir en su sentir.

El *pathos* aplicado al mundo digital, es esa necesidad constante de estar conectados, que raya en la desesperación cuando se pierde la señal del celular o existe cualquier otra circunstancia que nos separa de ese mundo. De hecho, es inconcebible pasar mucho tiempo sin bajar la vista para mirar la pantalla del celular y zambullirme en el ciberespacio para saber lo que está pasando en ese mundo. El pathos digital es amor y odio a estar conectados.

Sherry Turkle dice que estamos *“conectados pero solos”*. Estamos más tiempo conectados a la red que con otras personas. Es común ver gente reunida pero mirando el celular. Hemos perdido o estamos perdiendo habilidades sociales. Pero, **¿acaso esta soledad que produce el exceso digital es antiética? ¿Quién sería el responsable?** Tal vez los responsables somos nosotros mismos, quienes tenemos que limitar el uso de las tecnologías y evitar la escalada que nos conlleve a perder lo humano.

Floridi habla de infoesfera, un mundo de información, datos, conocimiento y comunicación, en el que habitamos. Esta infoesfera se ve claramente en la cantidad de información que hoy tenemos disponible y que también hace eco del *pathos*, donde queremos más y más.

En ella, tenemos todo a disposición, alcande de la mnao todo lo que queremos acceder, pero que no necesariamente llegamos a consumirlo. En la infoesfera nos consume el deseo de saber más. Navegamos de una página a la otra, leyendo superficialmente para seleccionar lo que realmente queremos, pero nos cuesta parar y el hipertexto nos lleva a una interminable secuencia de contenido, saltando de un lado a otro.

Esa cantidad innumerable de información genera una infoxicación. Es decir, una intoxicación causada por información en exceso. Nos intoxica porque intentamos devorarla y, sin embargo, queda a mitad de camino, no nos alcanza el tiempo para poder leer todas las páginas, ver todos los videos, escuchar todos los audios a los que los saltos del clic nos llevan.

En este punto las preguntas son, **¿quién es responsable de esta infoxicación? ¿El que produce la información o el que la consume?**

En nuestra realidad física, hemos aprendido que hay que cuidar la salud y para ello es importante cuidar lo que comemos. Tal vez este buen hábito sea proyectable al ámbito

digital y podamos aprender a consumir saludablemente en el mundo digital. Y al reflexionar sobre esto surge otro interrogante, **¿habría una ética para limitar los efectos nocivos del exceso de información?**

No cabe duda que a estas alturas, hemos perdido la capacidad de discernir y elegir. Por ejemplo, resulta más fácil descansar en la tecnología que pensar y tomar decisiones. Antes dedicábamos tiempo a buscar en un mapa las calles y usar el sentido de la orientación. Ahora le dejamos la tarea a Google Maps, y con ello, perdemos la oportunidad de conocer las calles y ubicarnos utilizando nuestra lógica, sentido común y memoria. Incluso creemos que lo hará mejor que si usamos nuestras capacidades.

Con este proceder, cada día disminuimos nuestras habilidades y las minimizamos frente a las máquinas. Ya no elegimos una película en Netflix, sino que dejamos que Netflix elija por nosotros. Cada vez que miramos un episodio, nuestros datos son almacenados, la inteligencia artificial reconoce nuestras preferencias y va perfeccionando el conocimiento sobre nosotros.

Los sitios web nos hacen sugerencias y descansamos en esas propuestas en lugar de elegir. Asumimos que es más rápido. ¡Y lo mejor!...¡no requiere pensar!

Poco a poco dejamos en manos del otro la libertad de elegir sin darnos cuenta, y ese otro es una máquina. Acaso, **¿hay una vulneración de derechos? ¿O simplemente estoy aceptando las condiciones del juego?**

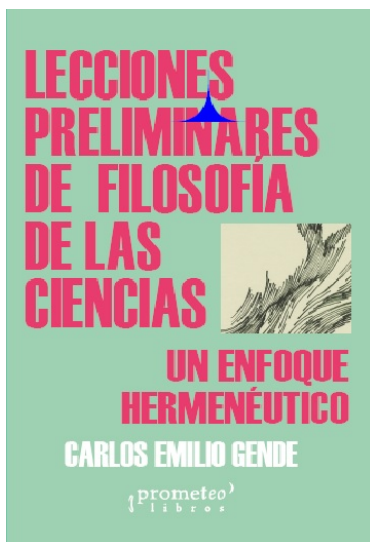
Nos estamos comportando como ingenuos y vamos dejando nuestros datos a merced de las cookies, dejamos un rastro por todo el camino que recorreremos en la navegación. Como Hansel y Gretel. Perdemos la privacidad sin pensarlo en profundidad, porque aceptamos las condiciones del sitio y quedamos a merced de la publicidad, nuestras preferencias se esparcen. Y así, de a poco, nos transformamos en una figura pública como si estuviéramos en una vidriera.

Lo que sí sabemos es que no es ético que compartan nuestros datos y que divulguen nuestra información personal. Tenemos el derecho a la protección de nuestra huella digital. Estas prerrogativas van delineando una pequeña base para la ética digital. Pues hay algunas cosas que tenemos muy claro que no son éticas.

En definitiva, más que pensar en si puede existir una ética digital en el ciberespacio, deberíamos preguntarnos si, **¿somos seres éticos cuando nos sumergimos en el mundo digital?**

Les invito a sugerir nuevas preguntas relativas al mundo digital al reflexionar acerca de: **¿Cómo nos afectan las tecnologías de la información y la comunicación?**
¿Cómo están modelando nuestro ser y la manera en que interactuamos con otros?

Reseñas críticas



Carlos Emilio Gende, *Lecciones preliminares de filosofía de las ciencias. Un enfoque hermenéutico*. Buenos Aires. Prometeo. 2021.

La obra que nos presenta Carlos Gende es un interesante y jugoso libro introductorio respecto de la temática de la filosofía de las ciencias. Esto en un sentido tanto informativo como pedagógico. Se trata de un excelente trabajo en el que se evidencia la tarea docente en la disciplina, desarrollada durante años. Efectivamente, la claridad y natural encadenamiento con que conduce al lector de un tema a otro evidencian no sólo mucha reflexión sobre la temática, sino también sobre el mejor modo de comunicarla, lo cual no siempre resulta tan simple como aparece en el modo de expresarla.

El libro tiene (consta de) dos partes. La primera está formada por cuatro capítulos: 1- *Prolegómenos para una filosofía de la ciencia*. 2 – *Condiciones generales par el análisis crítico del lenguaje de la ciencia*. 3 – *El método de las ciencias fácticas*. 4 – *Problemas para determinar la cientificidad de los estudios sociales*. La segunda parte es presentada como *Anexo. Contribuciones hermenéuticas a la filosofía de las ciencias*.

Los primeros cuatro capítulos presentan los temas tradicionales de la Epistemología, encarados -como dijimos- de un modo distinto a los manuales habituales, con gran precisión y claridad sin desmedro de su facilidad de comprensión.

El Anexo representa una contribución muy importante y original en este tipo de obras, la visión hermenéutica de los estudios sociales centrada en el pensamiento de Paul Ricoeur. Así se desarrollan conceptos clave de su reflexión como la interpretación, la identidad de sí en relación con describir, prescribir e interpretar; para culminar en una reflexión sobre la lingüisticidad de la constitución de los objetos sociales.

En síntesis, la obra de Carlos Emilio Gende resulta enormemente recomendable para asomarse y comenzar a profundizar la temática epistemológica.

Silvia D. Maeso



Patricia Ames Ramello / Francisco Merino Amand, *Reflexiones y lineamientos para una investigación ética en Ciencias Sociales*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas (CISEPA), primera edición digital; 2019.

La investigación en Ciencias Sociales tiene un claro compromiso ético. El diseño, el trabajo en campo, el manejo posterior de los datos obtenidos y la devolución de los resultados luego de su elaboración están siempre teñidos de decisiones y valoraciones. Es por esto que en cada una de dichos momentos las cuestiones éticas deben ser revisadas, dando lugar a la participación de Comités conformados por integrantes con trayectoria en la disciplina. El presente planteo nos debería hacer pensar en la investigación como proceso, en el que toma relevancia la ética aplicada que, surgida en la segunda mitad del siglo XX, con el antecedente del código de Nuremberg en 1947, y con la posterior declaración de Helsinski que sentarían las bases de una ética moderna, es incluida hoy en numerosos códigos de ética de comunidades científicas diversas.

La Pontificia Universidad Católica de Perú (PUCP) se propone en la obra que comentamos la reflexión sobre los diferentes momentos del proceso de investigación, poniendo atención en la pertinencia y calidad de la investigación. El volumen propone una reflexión sobre qué investigar y para qué hacerlo; indaga asimismo sobre los temas prioritarios que se investigan y los límites éticos que no deben ser traspasados, tanto en el terreno biomédico como en el de las ciencias sociales y humanas en general -incluida la economía, la ciencia política y la antropología. El Informe Belmont está presente en este

trabajo de la Universidad, recordando los principios de respeto por las personas, beneficencia y no maleficencia, justicia, integridad científica y responsabilidad.

Los autores nos ponen frente a la pregunta: en caso de investigación sobre grupos, ¿somos conscientes de la distancia socioeconómica o cultural con el investigador? ¿Velamos realmente por los intereses de las personas? ¿Nos anticipamos a los posibles riesgos? Los Comités de Ética serán los órganos encargados de analizar estas y otras cuestiones relacionadas con el consentimiento informado. Allí donde intervengan niños en la investigación, el consentimiento de los padres debe estar presente, pero la pormenorizada explicación a los menores no puede ser pasada por alto, para contar también con su asentimiento. La PUCP permite la consulta online y abierta de sus diferentes protocolos de consentimiento informado (PCI) disponibles en su página web (portal de investigación). Al respecto, nos propone comprender al protocolo como una “secuencia de procesos” en el acto de investigar, y no solo el documento formal que el participante debe firmar para aceptar ser parte de la investigación. En el Anexo 1 del volumen, los autores proponen modelos de consentimiento para las formas escritas y orales, consentimientos verbales grabados y no grabados, y asentimiento para niños de 5 a 7 años.

Los casos-ejemplos que integran la obra nos permiten reflexionar sobre las cuestiones éticas tratadas. En el primero de ellos se expone el problema de situaciones estigmatizantes que implican algunas enfermedades, que los pacientes no quieren comunicar a sus vecinos, o la peligrosidad de la zona de trabajo que podría poner en riesgo al investigador o investigadora. ¿Cómo proceder, para no poner en riesgo a quien investiga ni a la población investigada? En el segundo caso se presenta una limitación idiomática entre una comunidad y el entrevistador, en el momento de solicitar un consentimiento informado. Finalmente, se nos propone un ejemplo de investigación en el ámbito del gobierno, donde se da un conflicto entre las propuestas del gobierno -que pretende informar a la población participante sobre los resultados hallados- y del investigador -que prefiere mantener el anonimato de los participantes-, lo cual obliga a evaluar la función pública desde el punto de vista ético.

El Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas (CISEPA) de la Pontificia Universidad Católica del Perú nos propone en este trabajo de lectura amena, un recorrido claro por situaciones cotidianas de la tarea de investigar en Ciencias Sociales y una revisión actualizada de las cuestiones éticas en las que debemos pensar al momento de diseñar una investigación, realizar trabajo de campo o comunicar los resultados. La presente edición digital permite una circulación más amplia de la versión

impresión de la obra, poniéndola en una actualización de formato que la acerca al lector en la clave que nuestro tiempo impone.

Gustavo Divenosa (UNLa)

Actualidad académica

XV JORNADAS DE COMUNICACIÓN DE INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA

13, 14 y 15 de Octubre de 2022 Departamento de Filosofía

Facultad de Humanidades y Ciencias Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina

FUNDAMENTACIÓN

El Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias (UNL) tiene el agrado de invitar a las **“XV Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía”** (JOCOINFI), que tendrán lugar en la ciudad de Santa Fe los días 13, 14 y 15 de octubre de 2022.

La primera edición de las JOCOINFI se realizó en el año 2000 y desde entonces se han organizado regularmente con el objetivo de promover la comunicación de las investigaciones filosóficas realizadas por los integrantes de la comunidad académica en la región y el país.

Las JOCOINFI procuran, en diálogo abierto y plural, la prosecución y profundización de las indagaciones en las más diversas áreas de la filosofía que se desarrollan en las instituciones de nuestro medio.

ÁREAS TEMÁTICAS

- Ética, Filosofía política y Filosofía del Derecho
- Lógica, Filosofía de las Ciencias e Historia de la Ciencia
- Filosofía del Lenguaje y Filosofía de la Mente
- Filosofía Antigua
- Filosofía Medieval
- Filosofía Moderna
- Filosofía Contemporánea
- Teoría del Conocimiento y Epistemología
- Metafísica
- Filosofía Argentina y Latinoamericana
- Estética y Filosofía del Arte
- Antropología Filosófica
- Enseñanza de la Filosofía

ESTRUCTURA

Se prevé una estructuración de las Jornadas a partir de cinco instancias:

1. Conferencias
2. Simposios de Proyectos de investigación
3. Mesas redondas
4. Ponencias individuales
5. Presentación de libros de reciente publicación y revistas especializadas

INSCRIPCIONES

Para más información, y para registrarse, por favor visitar:

<https://www.fhuc.unl.edu.ar/jocoinfi/>

PLAZOS Y MODOS DE PRESENTACIÓN

Los interesados en participar, tendrán tiempo de realizar su postulación hasta el día **20/07/2022**. Cada propuesta debe sugerir el área en la que pretende insertarse.

Se admitirá, como máximo, la presentación de **dos trabajos por persona**.

Dirección electrónica de contacto y envío de presentaciones: jocoinfi.unl@gmail.com

Comité organizador:

Ezequiel Zerbudis (presidente)

María Sol Yuan (secretaria)

Esteban Ponce (tesorero)

Valeria Buffón

Ricardo Cattaneo

Germán Castiglioni

Manuel Dahlquist

Paula García Cherep

Luciana Samamé

Adriana Gonzalo

Ilya Guerenstein

Paloma Pesquedua

Τάξις

Revista de Filosofía
Doctorado en Filosofía
Centro de Investigaciones Éticas "Dr. Ricardo Maliandi"
Departamento de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Lanús

ISSN 2718- 8892

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Artículos

La Revista Τάξις recibe artículos de una extensión máxima de 7000 palabras, incluyendo notas al pie, bibliografía y todo tipo de imágenes, incluyendo cuadros y gráficos. Los artículos podrán estar escritos en español, inglés, portugués, francés o alemán. Debe tratarse de trabajos inéditos y que propongan una perspectiva de discusión original y relevante.

Cada artículo deberá estar acompañado de un resumen en inglés y en español, no mayor a diez líneas (100 palabras), y una breve descripción de la filiación institucional y trayectoria académica del autor, en la que debe incluirse una dirección de correo electrónico (no más de seis líneas).

108

Notas breves

Las notas breves no deberán superar la extensión de 4000 palabras. Se tratará de notas críticas sobre temas puntuales o de revisiones críticas de artículos u obras publicadas.

Reseñas

La extensión de las reseñas críticas deberá ser de entre 1000 y 2000 palabras, y las obras reseñadas no deberán haber sido publicadas antes de los cinco años del momento en que se propone la nota.

En todos los casos, las propuestas tendrán que cumplir con las siguientes cuestiones formales:

- Título y subtítulos: En el margen izquierdo y en negrita; letra: Times New Roman 14 para el título y Times New Roman 12 para subtítulo. Nombre del autor: debe consignarse el nombre y

apellido completos debajo de título/subtítulo, con indicación de su filiación académica; letra: Times New Roman 12.

- Cuerpo del trabajo: Tamaño de página: A4; márgenes: 2.5; Justificado; letra: Times New Roman 12; interlineado 1.5; sangría: 0.5; espacio entre párrafos: doble.

- Citas textuales: Las citas menores a tres líneas deberán estar entre comillas y en el cuerpo del texto; las que tengan una extensión mayor, deberán ser introducidas después de un espacio en blanco, con un margen mayor que el cuerpo (3 cm), y en un tamaño de letra 11, con interlineado simple. Cuando la cita comience con minúscula (texto cortado), deberá estar precedida por (...). Las referencias bibliográficas deberán hacerse en notas al pie.

- Notas: deben ir al pie de la página, en letra Times New Roman 10, interlineado simple.

- Referencias bibliográficas:

- Libros: Apellido/s, Nombre/s, título de la obra en cursiva (nombre y apellido del traductor, si corresponde), ciudad, editorial, año. Ej.: Benjamin, Walter, *La tarea del Crítico*, trad. por Ariel Magnus, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017.
- Artículos o capítulos publicados en libros: Apellido/s, Nombre/s, título del artículo entre comillas, seguido de los datos del libro en que se encuentra: Apellido/s, Nombre/s del/los editores, nombre del libro en cursiva (nombre y apellido del traductor, si corresponde), ciudad, editorial, año; páginas entre las que se encuentra el artículo/capítulo. Ej.: Burkert, Walter, "II Organizaciones e identidades", en Burkert, Walter, *Cultos místéricos antiguos*, trad. por María Tabuyo y Agustín López, Madrid, Trotta, 2015; pp. 53-80. Castello, Ángel, "El alfabeto griego. Sistema, desarrollo y consecuencias", en Mársico, Claudia (ed.), *Polythryléta*, Buenos Aires, Rthesis, 2011; pp. 43-81.
- Artículos publicados en revistas: Apellido/s, Nombre/s, título del artículo entre comillas, nombre de la revista en cursiva, número, (año del volumen); número de página inicial y final del artículo. Ej.: Kupchik, Cristian, "La fuerza vital", en *Revista Quid*, 66 (2017); pp. 8-10.
- Libro en versión electrónica: Apellido/, Nombre/s, título en cursiva, ciudad, editorial, año. Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>, fecha. Ej.: Rodríguez, Manuel, *Las causas perdidas*, Buenos Aires, ed. Pérdigo, 2002. Recuperado de http://editorialperdigo.com.ar/mrodriguez_causas_perdidas.html, abril 2003.
- Artículos y capítulos extraídos de publicaciones electrónicas: igual que los artículos publicados en soporte impreso, con la referencia del libro electrónico indicada precedentemente. Ej.: Cragnolini, Mónica, "Temblores del pensar Nietzsche, Blanchot, Derrida", 2015, recuperado de http://rayandolosconfines.com/pc12_cragnoli.html, mayo 2015.
- Las publicaciones periódicas deben referenciarse como las revistas, lo mismo que los artículos extraídos de ellas.
- Las ponencias publicadas se consideran artículos del volumen de Actas que las contiene. Se referencia entonces como artículos de libros.
- Las tesis publicadas se consideran libros, por lo tanto se referencian como los volúmenes de formato impreso y de formato electrónico, según corresponda a tesis publicadas en papel o en la web respectivamente.

- Las propuestas se recibirán por correo electrónico en taxisvistafilosofia@gmail.com, o en el Centro de Investigaciones Éticas, Departamento de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Lanús, 29 de Septiembre 3901, (1826) Remedios de Escalada, Provincia de Buenos Aires.