

Revista filosófica

Symploké

Revista n° 5, diciembre 2016

Idealismo y panteísmo:
la crítica kantiana a la filosofía de Spinoza
en la *Kritik der Urteilskraft*

Rodrigo Miguel Benvenuto

Naturalismo y
representación científica

Miguel Ángel Amador Ávila

¿Emprendedores
en la industria cultural?

Nahuel Grinberg

La filosofía
como crítica
del lenguaje

Florencia Quiroga

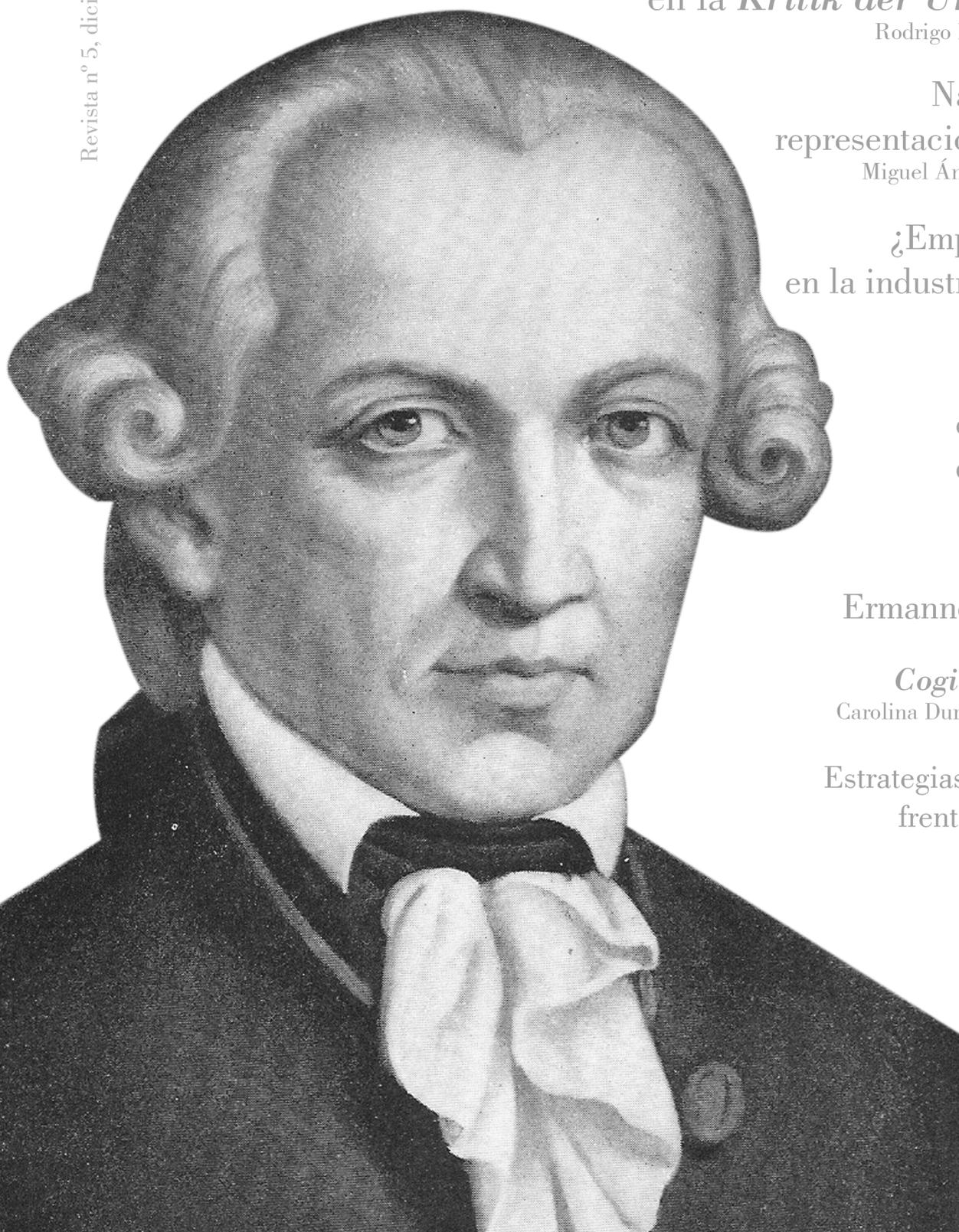
Entrevista
Ermanno Malaspina

Cogit me multum

Carolina Durán - David Rivero

Estrategias de la ficción
frente a la historia

Nicolás Ricci



Índice

Idealismo y panteísmo

Lic. Rodrigo Miguel Benvenuto 4 a 12

Naturalismo y representación científica

Lic. Miguel Ángel Amador Ávila 13 a 19

¿Emprendedores en la industria cultural?

Nahuel Grinberg 20 a 27

La filosofía como crítica del lenguaje

Florencia Quiroga 28 a 40

Entrevista Ermanno Malaspina

..... 41 a 45

Cogit me multum

Carolina Durán - David Rivero 46 a 51

Reseña

Sandra Edith Paglione 52 a 53

Estrategias de la ficción frente a la historia

Nicolás Ricci 54 a 58

Bibliografía

..... 59 a 61

Integrantes de la Revista:

Calomino, Hernán E. :: Director
Gutiérrez, Alejandro M. :: Director
Carretero Rottemberg, Candela :: Editora
Valle, Lucas :: Corrector

Consejo evaluador:

Bertorello, Mario Adrián :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Bieda, Esteban :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Cladakis, Maximiliano :: Dr. en Filosofía
(UNSAM)

Fernández, Jorge :: Dr. en Filosofía
(USAL)

Gardella Hueso, Mariana :: Lic. en Filosofía
(UBA)

Garrera-Tolbert, Nicolás :: Dr. en Filosofía
(Universidad de Memphis)

Gianneschi, Horacio :: Lic. en Filosofía
(UNSAM, UNIPE)

Inverso, Hernán :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Menniti, Martín :: Lic. en Filosofía
(UNSAM)

Pico Estrada, Paula :: Dra. Filosofía
(UBA)

Tursi, Antonio :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Colaboradores:

Marasso, Fernando :: Desgrabaciones
Valls, Analía E. :: Correctora

Revista Symploké

ISSN: 2468-9777
hola@revistasymploke.com
www.revistasymploke.com
Pacheco 2558
CP 1431
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Argentina

La Revista

Se suele hacer, a fin de año, un balance sobre lo transcurrido durante los últimos doce meses. En Symploké no vamos evitar hacerlo. ¿Por qué? Porque para nosotros este año significó muchas cosas: si bien el primer número de la Revista se lanzó en septiembre de 2015, fue este año en que realmente sentimos que estábamos haciendo una revista. Este año editamos cuatro números (incluida esta edición). Hemos alcanzado un promedio de quinientas descargas por edición (¡en algunos casos llegamos a los mil!). Fuimos leídos en otros países: México, Colombia, España, Chile, Brasil. Pudimos constituir un equipo de trabajo que sigue en crecimiento, tanto en número como en capacidades. Y lo que más nos entusiasma: el reconocimiento de nuestros lectores, que nos hacen llegar sus saludos y felicitaciones por el trabajo que llevamos adelante.

Por todo esto, tenemos la necesidad de agradecer. En primer lugar, a los directores de la Carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín, Dr. Jorge Fernández y Dr. Antonio Tursi, quienes nos apoyaron –y nos siguen apoyando– desde el momento en que les acercamos nuestra idea. Son parte fundamental de la Revista. Gracias por confiar en nosotros.

A los profesores del Consejo,

que confiaron en darnos su apoyo sin dudarlos.

A los compañeros de la Universidad Nacional de San Martín. Gracias por colaborar con nosotros brindando sus trabajos para ser publicados. Lo dijimos desde un principio y aprovechamos para reiterarlo: Symploké es de todos, es el espacio dónde poder mostrar nuestras investigaciones.

A nuestros lectores. Gracias no es suficiente. Por eso, queremos prometerles que el año que viene seguiremos brindando lo mejor de nosotros.

Sin más, ¡a disfrutar el quinto número!

Hernán E. Calomino
Alejandro M. Gutiérrez
Directores de la Revista

Idealismo y panteísmo: la crítica kantiana a la filosofía de Spinoza en la *Kritik der Urteilskraft*

Rodrigo Miguel Benvenuto*

El pensamiento filosófico ha constituido su *gesta* a partir de encuentros y desencuentros con aquella tradición en la cual se reconoce a través del tiempo. Son momentos de profunda conmoción donde el pensamiento gesta su desarrollo a partir de la necesidad de superar el dolor de la contradicción, la ruptura que inaugura un nuevo pensamiento. De este modo, el encuentro, en algún sentido dramático, entre Spinoza y Kant contiene el germen de los desarrollos futuros del pensamiento filosófico del s. XIX, por lo que puede considerarse a este encuentro como la aurora misma del Idealismo Alemán. En esta comunicación intentaremos exponer algunos aspectos de la crítica kantiana a Spinoza tal como se expone en los párrafos finales de la *Kritik der Urteilskraft*.¹ Es en esta obra donde

1 A lo largo de nuestra exposición utilizaremos tanto el término en su original como la traducción de *Urteilskraft* como *Discernimiento*; siguiendo el criterio adoptado por la edición española de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador

se evidencia una fuerte necesidad de desprenderse de la filosofía del pensador judío, acusado de fanatismo (*Schwärmerei*) y, por lo tanto, considerado como una verdadera amenaza frente a los ideales de la *Aufklärung* y del *statu quo* impuesto por las monarquías ilustradas del S. XVIII.

En efecto, Spinoza ha sido considerado un factor de extremo peligro para los poderes políticos y eclesiásticos de la época. No obstante, su fuerza se hizo sentir desde el subsuelo mismo de la Europa moderna, de manera clandestina, en un fenómeno que autores como Jonathan Israel han denominado como “*Ilustración Radical*”, animando estos movimientos críticos. Más, *Crítica del Discernimiento*, Madrid, Antonio Machado Ediciones, 2003 (en adelante, *KU*). Los textos kantianos serán citados siguiendo el criterio de la edición académica de las obras de Kant: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. Von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1902 y ss. Esta edición se citará con la sigla Ak. seguida del número de tomo y del número de página.

Los intelectuales del *statu quo*, con sus ideas de tolerancia, libertad religiosa y de opinión, como así también de crítica a la metafísica clásica. Tan intensa como profunda ha sido su influencia que la acusación de “spinozista” se había transformado en una condena difícil de rebatir por los intelectuales sospechados de tal herejía; transformándolos inmediatamente en enemigos del orden político y religioso y condenándolos a la prohibición de enseñar y divulgar sus ideas.

Uno de los hechos más importantes del S. XVIII sin duda ha sido la llamada polémica del spinozismo (o también llamada polémica del panteísmo) que tuvo lugar en Alemania en 1786 a raíz de la confesión de Lessing (por otra parte, figura central de la Ilustración Alemana) a Friedrich Jacobi: «...no hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza...». En aquella polémica, Kant se ve involucrado por Jacobi y Mendelssohn quienes dejan entrever que su filosofía cae en el spinozismo. Es así que Kant

interviene en la polémica con el escrito *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* de 1786.

Los trazos de la polémica del spinozismo nos muestran a Friedrich Jacobi – figura central de la filosofía alemana en tanto que anima las controversias que guiarán los desarrollos del pensamiento filosófico hasta mediados del s. XIX – quien, en una operación por demás astuta e inteligente, le hace concluir a Lessing el destino de toda la filosofía de la *Aufklärung* en la expresión: «...no hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza...» De esta manera, la razón que, sin saltos, nos posiciona ante la naturaleza y lo divino acaba de modo irreversible conduciéndonos al fanatismo y al ateísmo. Esta lectura de la filosofía de Spinoza era consecuente con la interpretación de la época, razón por la cual será necesario detenerse, como lo haremos en este trabajo, para analizar las circunstancias, por demás complejas, que rodearon a la recepción de la filosofía de Spinoza en Alemania.

La conclusión de Jacobi, aceptando que toda filosofía conduce necesariamente al ateísmo, plantea uno de los aportes más interesantes a la filosofía de finales del s. XVIII. El reverso a esa filosofía, la no-filosofía (*Unphilosophie*) de Jacobi intenta dar cuenta de la experiencia interior de Dios, despojado de las categorías del pensamiento racional. Sin embargo, la discusión que trae Jacobi no se cierra solamente en la posibilidad de aceptar o no el planteo teísta frente al ateísmo, como una suerte de *revival* del conflicto medieval entre fe y razón, sino en que trae a consideración de la filosofía de la época el problema entre razón y vida. La noción de una experiencia espiritual interna, exclusiva del hombre, como modo de acer-

carse al misterio de la existencia es, para Jacobi, una experiencia fundante que de ningún modo es irreductible a la pretensión totalizante de la razón. De esta manera, el principio “vida” se convierte en un expediente que introduce la polémica del spinozismo en el espíritu especulativo de la época. Tanto Mendelssohn como el propio Kant terminarán atendiendo a este principio en sus intervenciones. En el caso de Mendelssohn, con la apelación a un «*sano entendimiento común*» distinto a la razón y que la guía para que no se extravíe en su avidez de conocimiento. En el caso de Kant, el sentido de orientación del pensamiento depura los excesos en los que caen Jacobi y Mendelssohn. Por ella, mediante el recurso a la analogía que deja de ser tan solo un método heurístico para convertirse en pensamiento propiamente dicho, el hombre se orienta para no caer en los arrebatos del genio – fanatismo o *Schwärmerei*, y utiliza el sentido común, no ya como un recurso individual desligado de todo examen crítico, sino en comunicación con otros. Por ello, el sentido común se integra a la comunidad adoptando un tono universal que, el planteo de Mendelssohn, desconocía.

I. La polémica del spinozismo y el problema de la recepción de la filosofía de Spinoza en Alemania.

En virtud de los cambios sociopolíticos que vive Alemania en el s. XVII y s. XVIII, la figura de Baruch de Spinoza (1632-1677) adquiere un rol preponderante. La exposición de su pensamiento, fruto de la confluencia de la tradición filosófica occidental y la tradición judía, y aspectos de su vida van conformando un personaje que no resulta indiferente para la atención

de los diferentes estratos académicos y eclesiásticos de la época. Algunos datos corroboran este interés: Desde 1744, año en que aparece la primera traducción alemana de la *Ética*, aunque refutada por Christian Wolff, hasta 1787 en que aparece la primera traducción completa del *Tratado teológico político*², el interés y la curiosidad por la vida y la obra de Spinoza va en aumento hasta conformarse en un punto dinamizador de las discusiones de la época. Creemos que son dos los factores por los cuales la figura del filósofo judío adquiere relevancia para el período del que nos ocupamos. En primer lugar, es la propia figura de Spinoza a través de las noticias biográficas que van despertando el interés sobre su doctrina, construidas, la mayoría de las veces, en base a errores malintencionados y tergiversaciones. En segundo lugar, la crisis de la filosofía dogmática, que encarna de manera preponderante el filósofo Christian Wolff, que lentamente va perdiendo el prestigio que había adquirido en la filosofía académica de la época. Esta crisis del dogmatismo wolffiano será evidente en la polémica del spinozismo que desataron Friedrich Jacobi y Moses Mendelssohn.

Para Jacobi, la doctrina de

2 Cfr. Sobre la recepción de la obra de Spinoza en Alemania el historiador Moses Krakauer en su obra *Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, propone una división en tres períodos: la primera, a principios del s. XVII en el cual se centran los ataques sobre la obra de Spinoza a partir de un proceso de tergiversación de su doctrina; el segundo a fines del s. XVII, donde se produce una exaltación y aceptación de la filosofía de Spinoza y, por último, a principios del s. XIX donde comienza a elaborarse un estudio metódico de la filosofía de Spinoza con rigor científico. Cfr. SOLÉ, María Jimena; *Spinoza en Alemania (1670-1789) Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Editorial Brujas, 2011, p. 11-12.

Spinoza expresa una posición contraria a la creación cristiana en tanto que lo finito es expresión de la limitación de lo infinito y, por ello, un aspecto de lo infinito; rechazando así toda posibilidad de tránsito de la sustancia infinita a las finitas. Asimismo, el Dios que se revela expandiéndose en la creación de manera emanante (el Dios Judío, el ensoph) se torna inmanente en la doctrina de Spinoza. Por lo tanto, si lo múltiple está contenido en lo infinito no hay posibilidad alguna de entendimiento y voluntad ya que, «...si solamente hay causas eficientes y no finales, entonces la facultad de pensar en toda la naturaleza es mera espectadora; su única función es la de acompañar el mecanismo de las fuerzas eficientes...».³ En esta doctrina se basa el fatalismo.

El spinozismo, para Jacobi, encierra un doble peligro: la afirmación del determinismo de una naturaleza ciega y la negación de todo Dios trascendente, personal y creador del mundo. Por esta razón, Jacobi se empeñará por mostrar los límites de la razón especulativa y establecer la relación que existe entre la finitud humana y la divinidad infinita. En efecto, Jacobi sostiene frente a Lessing la creencia en «...una causa del mundo personal, dotada de entendimiento...»⁴ y allí expone su recurso al “salto mortal”. El mismo consiste en apuntar contra el centro de la argumentación fatalista que solo afirma la existencia de causas eficientes y no finales: «...Si solamente hay causas eficientes y no finales, entonces la facultad de pensar en toda

la naturaleza es mera espectadora; su única función es la de acompañar el mecanismo de las fuerzas eficientes...».⁵ De esta manera, Jacobi fundamenta su posición desde la postulación de una voluntad libre que no se limita a ser una mera espectadora de la realidad, sino que le da lugar a la moral.⁶

Partiendo de una argumentación lógica y sustentada en los principios racionales, Mendelssohn nos muestra de qué manera la filosofía de Spinoza conduce al fanatismo y al ateísmo. Así es como Mendelssohn cae en la trampa de Jacobi e intenta exponer su lectura acerca de la filosofía de Spinoza. Sin embargo, no declina en su defensa de la exposición racional en la cual basa toda su metafísica. Más allá de estas consideraciones sobre algunos aspectos de la filosofía de Spinoza, queda claro que Mendelssohn toma distancia respecto a los peligros que encierra su adopción lisa y llana, conduciendo al fanatismo (*Schwärmerei*) y rozando el ateísmo. Pero, en un mismo movimiento, intentará demostrar el carácter inofensivo de lo que denominará como *panteísmo purificado* (*Verfeinerte Pantheismus*) y que no resulta incompatible con la filo-

5 *Idem*, (18), p. 139

6 En el texto *Carta al señor Hemsterhuis de La Haya* que se incluye en las *Briefe* como respuesta a Mendelssohn, Jacobi sostiene un diálogo imaginario con Spinoza. Allí le hace decir: «...Yo actúo según mi voluntad, siempre que se dé el caso de que mis acciones se correspondan con ella. Pero no es mi voluntad la que me hace actuar...». Frente a esta afirmación, Jacobi le presenta tres opciones: sistema de la libertad, sistema de la necesidad moral y sistema de la necesidad física o del fatalismo. A estos tres sistemas, el Spinoza relatado por Jacobi no opta por ninguno, aunque establece que el sistema de la necesidad moral, de la indiferencia o del equilibrio, le parece el peor ya que «...supone la existencia de causas finales, cuyo sistema es un verdadero delirio...», en JACOBI, Friedrich H; *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, (89-90), p. 174

sofía racional, la religión y la moral en su aspecto práctico. Al igual que el spinozismo, Mendelssohn parte de la construcción racional mediante principios y conexiones lógicas y causales para elaborar su edificio doctrinal. De allí que trate de resolver aquellos defectos y lagunas a los fines de afianzar aquellos aspectos positivos del sistema. Y en esa tarea se pregunta: «...si en todas partes nos viésemos forzados a renunciar al sistema y admitiéramos que somos incapaces de conectar las cosas geoméricamente en una cadena causal, ¿deberíamos por ello abandonar por completo el spinozismo o, si vosotros queréis, el panteísmo? ¿No es posible que, a pesar de todo esto, la proposición todo es uno y uno es todo sea verdadera?...».⁷

En un doble movimiento, Mendelssohn reafirma el método dogmático como aquel que puede establecer una argumentación lógica y racional y, a su vez, opera a efectos de rehabilitar la figura de Lessing, que había resultado bastante golpeada por las acusaciones de Jacobi. La estrategia utilizada por Mendelssohn será la elaboración de un diálogo imaginario con Lessing en el que mostrará la compatibilidad de este panteísmo purificado con la religión y la moral, y para ello rehabilitará el recurso utilizado en los *Diálogos filosóficos* al asimilar la filosofía de Spinoza a las categorías de Leibniz.⁸

7 Cfr. MENDELSSOHN, Moses; *Horas Matinales* (114), p. 255

8 En efecto, en los *Diálogos filosóficos*, Mendelssohn intenta demostrar que la armonía preestablecida de Leibniz tiene su antecedente directo en Spinoza: «...Si Leibniz hubiese admitido que había tomado lo esencial de su armonía preestablecida de Spinoza, ¿No cree usted que estas personas hubiesen creído encontrar ya en el nombre de Spinoza la refutación de esta doctrina? Ciertamente, no se habrían privado de recordar al ingenuo que hay que cuidarse de necesitar, incluso para el asunto más insignificante, a un hombre

3 Cfr. JACOBI, Friedrich H; *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, (18), p. 139. Para los textos que conforman la polémica del spinozismo utilizamos la traducción realizada por SOLÉ, María Jimena, *El Ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2013

4 *Ibidem*, (17), p. 139

En el diálogo que construye desde la ficción, Mendelssohn le hace preguntar a Lessing si acaso aquello que somos y el mundo que nos rodea no es más que una existencia ideal en el entendimiento divino y así, «...somos algo más que meras ideas de Dios y modificaciones de su fuerza originaria...».⁹

Frente a esta tesis, Mendelssohn entiende que Lessing admite – con los panteístas – la existencia de un Dios extramundano aunque transforma a Dios en un infinito egoísta (solipsista) al negar toda existencia de un mundo fuera de Dios. Efectivamente, Lessing le hace saber que, en este sentido, su panteísmo se parece «...a una Hidra de dos cabezas. Una de estas cabezas lleva la inscripción todo es uno; la otra, uno es todo. Debéis decapitar ambas al mismo tiempo si es que deseáis matar al monstruo...».¹⁰ A continuación establece una distinción entre los pensamientos, lo pensante y lo pensado, a fin de mostrar si los pensamientos fuera de la mente de Dios y esos mismos pensamientos en la mente de Dios poseen diferentes predicados. Sin embargo, si atendemos a que lo pensante es una mera facultad, y en Dios no puede haber facultades que no se realizan, se deduce que la acción de pensar en Dios coincide con la existencia de los pensamientos pensados por Dios.

Kant, renuente a intervenir

consumido por la peste. Que tales metáforas causaban impresión, lo sabía bien Leibniz, quien no sólo fue el filósofo más grande sino también el más cauteloso...» Cfr. Moses Mendelssohn. “Diálogos filosóficos” en LESSING, Gotthold Ephraim; y MENDELSSOHN, Moses; *Debate sobre Spinoza*. Estudio preliminar, selección de textos, traducción y notas de María Jimena Solé, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2010, ps. 50-51.

9 Cfr. MENDELSSOHN, Moses; *Horas Matinales* (116), p. 257

10 Cfr. MENDELSSOHN, Moses; *Horas Matinales* (116), p. 258

en la polémica, responde a las posiciones con el escrito *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* En ella tomará distancia, tanto del arrebató del genio que, por medio de una iluminación, cree alcanzar el conocimiento divino por un salto mortal; como del recurso a un sano entendimiento común que cree extenderse en el conocimiento a partir de axiomas racionales. Sin extendernos más en los *corsi e ricorsi* de la polémica, prestamos especial atención a la proximidad temporal de la misma con la elaboración de la *Kritik der Urteilskraft*, en la cual se hace evidente una atención especial a la filosofía de Spinoza.

Kant se hace eco de las críticas y errores que se atribuyen a la razón ilustrada en el desarrollo de la polémica del spinozismo. Con ellas intenta reformular aquellos aspectos de su filosofía que desatienden estos cuestionamientos. En efecto, la huella de la crítica de Jacobi se vislumbra a lo largo de las reflexiones posteriores de Kant. El primer efecto visible es propio a la polémica del spinozismo. En la enumeración que hace sobre la filosofía de Spinoza en las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, Jacobi cita a Kant a fin de aclarar el uso de la palabra conciencia (*Bewußtsein*) y su implicancia con la idea de representación y reflexión que se diferenciaría de la expresión “*le sentiment de l'être*”. La cita se corresponde con un pasaje de la *KrV* que fuera suprimido luego por Kant en la segunda edición de la obra.¹¹

11 Cfr. JACOBI, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, 141, nota de Jacobi, p. 194. Al respecto Solé señala: «...Este pasaje, suprimido en la segunda edición de la Crítica de la razón pura, permite una interpretación psicologicista de la percepción trascendental. Cabe preguntarse hasta qué punto el uso que hace aquí Jacobi de la noción de percepción trascendental así comprendida contribuyó a su

El segundo efecto visible es la adición del famoso párrafo que acompaña la segunda edición de la *KrV* B XXX: «...tuve pues que suprimir el saber para hacer lugar a la fe...». Tanto los textos de la polémica como el posterior *David Hume or der Glaube* llevan a Kant a asumir el problema de la Fe. Respecto a la cuestión de Dios, que trae toda la polémica del spinozismo a cuevas, el concepto de Fe Racional (*Vernunftglaube*) será un avance en la consideración de aquel principio “vida” que sale a la luz en los cuestionamientos a la *Aufklärung*. El concepto de Fe Racional será uno de los tratamientos que desarrollará Kant en la *Kritik der praktische Vernunft* y que tendrá su desarrollo más completo en la *Kritik der Urteilskraft*.

Esta Fe Racional viene de la mano de la problemática que se presenta en el método de orientación del pensamiento y su necesidad de ensanchar el conocimiento sin sobrepasar sus límites. Para explicar esta necesidad subjetiva, diferente de la mera necesidad objetiva (*Notwendigkeit*), Kant utiliza la expresión *Bedürfniss* como exigencia de la razón a partir de una carencia y que la conmina a ir más allá. En ese sentimiento de exigencia la razón sensibiliza las ideas de lo suprasensible de manera simbólica. Analogía y símbolo pasan así a adquirir un estatuto diferenciado del que presentaban en los planteos previos. Para Kant, este ensanchamiento de la razón va más allá de una heurística del conocimiento sino que se constituye propiamente en conocimiento de lo suprasensible.

Kant asume los errores de la filosofía de la *Aufklärung* en su pretensión de exponer dogmáticamente el uso de la razón y pretende salvaguardar el proyecto ilustrado supresión por parte de Kant...» El fragmento en cuestión es *KrV*, A 107.

desde esta nueva perspectiva que desarrollará en la *Kritik der Urteilskraft*. Retomar el proyecto y redefinirlo a partir de las observaciones que planteara la polémica del spinozismo será la tarea que asuma Kant y que la vinculará con el concepto de *Sentido Común* (*Gemmenseinn*). Desde la crítica a la intervención del sano sentimiento común, que Mendelssohn introduce para que la razón se oriente frente a los excesos de la razón, Kant vinculará este concepto a la comunicabilidad universal que permite a los hombres compartir una comunidad. El tratamiento que dará a este concepto en la *KU* (§§ 9, 17, 20, 39 y 40) será el que permitirá visibilizar el tránsito que opera, a partir de la *KU*, entre la Naturaleza y la Cultura.

La influencia de la polémica del spinozismo en la formación de la *Kritik der Urteilskraft* de Immanuel Kant sería así una de las tantas huellas que surcan el texto kantiano. Como vimos, la integración de la *Kritik der Urteilskraft* en el proyecto kantiano como tránsito entre la Naturaleza y la Libertad por medio de la Cultura desmonta la crítica que le atribuye a esta obra un espacio menor y desligado de la integridad del pensamiento kantiano.

II. La crítica kantiana a la filosofía de Spinoza en la *Kritik der Urteilskraft*

En el inicio de la segunda sección de la *Kritik der Urteilskraft* que versa sobre la *Dialéctica del Discernimiento Teleológico*, Immanuel Kant introduce el problema de la antinomia del discernimiento teleológico. El discernimiento reflexionante se encuentra en la necesidad de alcanzar un concepto que le permita una investigación de los fenómenos que componen

la serie empírica de la naturaleza. Ahora bien, éste concepto no subsume a partir de una ley objetiva o de un concepto relativo al objeto, sino que lo hace bajo una ley que no está dada y, por lo tanto, «...de hecho sólo es un principio para reflexionar sobre objetos respecto de los cuales adolecemos por completo de una ley objetiva...»¹²; razón por la cual el discernimiento reflexionante debe elaborar un concepto universal para un particular dado. Asimismo, el entendimiento recibe el concepto de causalidad mecánica con el que esquematiza las distintas series empíricas. Sin embargo, al investigar aquellas series empíricas, el juicio se encuentra con fenómenos – los seres de la naturaleza organizada – que, para ser conocidos en su organicidad y su inherente fuerza configurativa, exigen una interpretación distinta que introduzca la noción de una finalidad en la naturaleza. De tal manera, Kant representa la antinomia en dos máximas que son su tesis y antítesis: a) toda producción de cosas materiales es posible según leyes meramente mecánicas, y b) alguna producción de cosas no es posible según leyes meramente mecánicas.¹³

La resolución de esta antinomia lleva a Kant a establecer una crítica profunda a las diferentes respuestas ensayadas por la tradición filosófica y que no han podido distinguir la diferencia entre los juicios determinantes y reflexionantes. Esta incapacidad de distinción permitió que varios sistemas adopten “ligeramente” el sistema de la causalidad final para la explicación de las series empíricas de la naturaleza. A estos sistemas los

12 *KU*, Ak. V, 385

13 *KU*, Ak. V, 387. Dado que la razón no puede demostrar estas máximas, en tanto que «...no podemos tener ningún principio que determine a priori la posibilidad de las cosas con arreglo a meras leyes empíricas de la naturaleza...» (*ibidem*)

divide en:

i) *Sistema del realismo de la finalidad*: en tanto que tal finalidad es intencional. Se divide a su vez en *físico* (supone una vida en la materia, un principio vital interno o alma cósmica, representada por el hilozoísmo) e *hiperfísico* (deriva de un ser inteligente que opera intencionalmente, representada por el teísmo).

ii) *Sistema del idealismo de la finalidad*: que interpreta que toda finalidad de la naturaleza es innintencional. Se divide a su vez en el *sistema de la causalidad* (atribuido a Epicuro y a Demócrito) y *sistema de la fatalidad*, atribuido a Spinoza.

Tenemos aquí la primera caracterización de la filosofía de Spinoza como sistema de la fatalidad en tanto que «...invoca algo suprasensible hasta donde no alcanza nuestra inteligencia (lo cual) no es tan fácil de rebatir, dado que su ser originario no resulta comprensible en modo alguno...».¹⁴

Como podemos ver, la crítica al modelo dogmático del idealismo de la finalidad objetiva se torna fundamental en nuestra reflexión, toda vez que en ella se encuentra la crítica al sistema de Spinoza, y de la cual se había ocupado Kant en el escrito de 1786 con el cual interviene en la polémica del spinozismo. En primer lugar, señala que el fatalismo de la finalidad supone, de manera simultánea, el idealismo de la finalidad en tanto que lo suprasensible, como ser originario, se deduce «...de la necesidad de su naturaleza y de la unidad del mundo derivada a partir de tal naturaleza...».¹⁵ Pero, en su juicio contra Spinoza, es aún más duro al establecer que aquel ser originario *no resulta comprensible en modo alguno*. Para Kant resultará inadmisibile el punto de partida

14 *KU*, Ak. V, 391

15 Cfr. *KU*, Ak. V, 392

spinozista de una unidad sustancia-sujeto como fundamento común, concibiendo aquella trabazón teleológica (*Zweckverbindung*) como inintencional en tanto que, si bien deriva de un ser originario, no lo hace de su entendimiento ni de un propósito suyo, sino de la necesidad de la naturaleza. En otras palabras, para Kant, resultará inadmisible que las producciones organizadas de la naturaleza puedan atribuirse a la necesidad, como pretende el spinozismo. Por todo ello en el § 73 Kant desarrollará la crítica a la doctrina spinozista de la sustancia como Dios en los siguientes términos:

«...con ello (es decir, con la inintencionalidad de los fines de la naturaleza) Spinoza quiere dispensarnos de cualquier pregunta relativa al fundamento de posibilidad de los fines de la naturaleza y despojar a esta idea de toda realidad, al no tomar a tales fines por productos, sino por accidentes inherentes a un ser originario, no atribuyendo a este ser, en cuanto sustrato de aquellas cosas naturales, una causalidad con respecto a las mismas, sino una mera subsistencia (en virtud de la incondicionada necesidad de dicho ser que es aneja a todas las cosas naturales como accidentes inherentes a él). Ciertamente, garantiza a las formas naturales la unidad del fundamento (*Einheit des Grundes*) requerida por toda finalidad, si bien al mismo tiempo les arrebató su contingencia, sin la que no cabe pensar ninguna unidad de fines, y así hace desaparecer del fundamento originario de las cosas naturales todo cuanto es intencional, así como todo entendimiento...».¹⁶

Spinoza parte de la unidad del fundamento (*Einheit des Grundes*) que resulta necesaria para pensar las formas de la naturaleza (*Naturformen*). Sin embargo, el error

16 Cfr. *KU*, Ak. V, 393

de la filosofía de Spinoza consiste en arrebatar a aquellas formas de la naturaleza su contingencia (*Zufälligkeit*) que permite pensar en una unidad de fines (*Zweckseinheit*) privando de toda referencia a un fundamento originario (*Urgrunde*). En este vaciamiento de la noción de ser originario (Dios) es donde Kant acentúa el carácter fatalista de la filosofía de Spinoza, ya que aquella unidad de fines privada del fundamento originario, «...no se origina a partir de la concatenación de las cosas (los seres del mundo) en un sujeto (el ser originario), sino que comporta la referencia a una causa poseedora de entendimiento; e incluso si se reunieran todas esas cosas en un sujeto simple, tal unificación no exhibiría una relación de fines, mientras que tales cosas no se pensasen primero como efectos internos de la sustancia como causa y dicha sustancia no se piense en un segundo momento como causa por mor de su entendimiento...».¹⁷

Pensar sin la contingencia permite que la filosofía de Spinoza culmine en una “ciega necesidad” que acaba vaciando el concepto mismo de Dios como ser originario. Seguimos aquí a John Zammito cuando habla de una suerte de “exceso dialéctico” en la noción spinoziana de Dios que Kant critica abiertamente en §§ 72 y 73, pero que, como bien afirman Zammito y Lord, guardan una conexión con la crítica de Jacobi a la filosofía de Spinoza expuesta oportunamente en la *Pantheismusstreit* con la imagen del “Dios sin vida”.¹⁸

17 Cfr. *KU*, Ak. V, 393

18 La referencia, de clara raíz Jacobiana, se encuentra en la nota de Kant, *KU*, Ak. V, 392: «...se constata que sobre la mayoría de las cosas especulativas de la razón pura, y por lo que atañe a las afirmaciones dogmáticas, las escuelas filosóficas han ensayado por lo común todas las soluciones que son posibles sobre cierta cuestión. Así, sobre la finalidad de la naturaleza, tan pronto se ha intentado recurrir a la

Recordamos que Jacobi, en su crítica a los presupuestos de la *Aufklärung*, determina que la expresión de Lessing “no hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza” resulta consecuente con el pensamiento de los *Aufklärer* en la medida en que, la exaltación de la razón, conduce al fanatismo y ateísmo tal como se puede ver en la obra de Spinoza. Kant coincide con Jacobi en este “exceso dialéctico” que pretende adentrarse en el “mar sin orillas” de lo suprasensible. Sin embargo, no le concederá a Jacobi el recurso a un “salto mortal” de la fe. Por el contrario, tomará aquella crítica al spinozismo para luego intentar pensar, dentro de los límites de la razón, este ser originario en coherencia con las investigaciones de la *Crítica*.

Con respecto a la crítica kantiana del concepto de “Dios sin vida”, Zammito establece cuatro puntos esenciales: i) Spinoza niega una inteligencia divina¹⁹, ii) Spino-

materia inerte o a un dios inanimado, o bien, a una materia animada o a un Dios viviente...».

19 ZAMMITO, John, *The genesis of Kant's Critique of Judgement*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992. Respecto a este punto, Zammito hace referencia directa a la interpretación kantiana de algunas proposiciones spinozianas sobre la inteligencia divina que le permiten concluir que la unidad de fines se deduce «...no de su entendimiento ni, por tanto, de un propósito suyo, sino de la necesidad de la naturaleza...», en *KU*, Ak. V, 392. Para Zammito, la interpretación kantiana se basa en el esolio d) de la proposición 17 del Libro I de la *Ética*. Allí, Spinoza señala: «...Además – para decir aquí también algo sobre el entendimiento y la voluntad, que atribuimos comúnmente a Dios –, si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, hay que entender por ambos algo muy distinto de lo que suelen entender vulgarmente los hombres. En efecto, el entendimiento y la voluntad, que constituirían la esencia de Dios, deberían diferir totalmente de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad, y no podrían concordar con éstos en cosa alguna, excepto en el nombre, a saber, no de manera distinta de

za niega una intencionalidad divina²⁰, iii) Spinoza niega la Libertad de Dios²¹, iiiii) Spinoza niega una

cómo concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal que ladra...» Cfr. E. L. I,1, prop 17, escolio d), p. 19 Es probable que este fragmento sea susceptible de confusiones tal como señala Zammito y, por lo tanto, en manos hostiles como las de Jacobi, puedan ser atacados impiadosamente a partir de lo que puede interpretarse como “escandaloso y ofensivo a la sensibilidad religiosa”. Sin embargo, la intención de Spinoza no sería otra que la de mostrar que el entendimiento divino no es susceptible de ser reducido a un múltiple análogo de nuestro entendimiento. Así lo comprenderá Kant cuando establezca la diferencia entre el entendimiento discursivo y el entendimiento intuitivo. Por lo tanto, si bien vislumbra en la filosofía spinozista un Dios sin vida, esto no lo habilita a recurrir a la descalificación de la razón sino, por el contrario, a examinar los caminos de la *Crítica* que «...prueba que la tabla de los conceptos del entendimiento puro debe contener todos los materiales del pensar puro...» Cfr. *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Ak. VII, 143, nota de Kant

20 La intencionalidad divina que Kant asigna a la Idea de “providencia” no tiene correlato alguno en la noción del ser originario de Spinoza, en la medida en que éste lo concibe sin causalidad final alguna: «...esta doctrina sobre la finalidad subvierte totalmente la Naturaleza. Pues lo que es realmente causa, lo considera como efecto, y a la inversa; además, lo que es anterior por naturaleza, lo hace posterior; y, en fin, lo que es superior y lo más perfecto, lo hace lo más imperfecto...». Si bien Spinoza concibe la sustancia como inmanente y eterna y, por ello, anterior en el orden de las causas, esto no le impide concebir el intelecto divino como causa de todas las cosas. Sin embargo, Kant verá en la noción spinozista de sustancia que, su unidad ontológica no puede dar cuenta de ninguna intencionalidad.

21 El dios inanimado y sin vida del dogmatismo spinozista carece de libertad en la medida en que está movido por la necesidad ciega, ya que “...actúa por las solas leyes de su naturaleza, y no coaccionado por nadie...” Como bien señala Zammito, el conflicto entre Kant y Spinoza sobre este tema radica esencialmente en que la cuestión de la libertad, tal como la piensa Kant, está centrada en el hombre antes que en el ser originario. No obstante, a la hora

causalidad divina.²²

Aquí la crítica kantiana se propone discutir el status de la causalidad. Según Kant, Spinoza se equivocó al confundir la causa con la subsistencia e inmanencia en la sustancia. Por el contrario, la necesidad de encontrar un modo de pensar el fundamento de la causalidad por fines llevará a Kant a plantear la hipótesis de un entendimiento intuitivo, distinto al entendimiento discursivo en tanto que permita pensar una finalidad en la naturaleza. Con respecto a la causalidad por fines, Kant volverá a atacar a Spinoza vinculándolo directamente al panteísmo en el § 80: «...quienes buscan para las formas objetivamente teleológicas de la materia un supremo fundamento de su posibilidad sin atribuirle un entendimiento, gustan de convertir al universo en una única sustancia omniabarcante (panteísmo) o (lo que viene a ser una explicación más determinada de lo anterior) en un conjunto de muchas determinaciones inherentes a una única sustancia simple (spinozismo), tan sólo para descifrar aquella condición de toda finalidad, la unidad del fundamento, ciertamente, con ello, mediante el concepto meramente ontológico de una sustancia simple, logran satisfacer una condición del problema, a saber, la unidad en la relación final, mas

de poner un ejemplo de la posibilidad de enjuiciar moralmente sin el presupuesto de la existencia de Dios, Kant no duda de apoyarse en el estereotipo de Spinoza que había recibido la *Aufklärung* y que viene de la mano de las versiones tendenciosas de Pierre Bayle y otros: «...Supongamos que un hombre íntegro (como por ejemplo Spinoza) firmemente persuadido de que no hay Dios (dado que con respecto al objeto de la moralidad desemboca en una consecuencia idéntica) ni tampoco vida futura ¿Cómo enjuiciará este hombre su propia e interior determinación de fines por parte de la ley moral, a la que venera con sus hechos?...». Cfr. *KU*, Ak. V, 452. 22 Cfr. *KU*, Ak. V, 421

no aducen nada para la otra condición, a saber, su relación con su consecuencia en cuanto fin ...».

La discusión con el idealismo de la fatalidad que plantearía Spinoza estaría centrada en el principio “*omnis determinatio est negatio*” que el pensador judío expone a lo largo de su obra y, de modo conciso, en la carta 50 dirigida a Jelles. Frente a la pregunta acerca de si es posible pensar algo que no involucre ninguna determinación, Spinoza plantea la idea de que algo absolutamente infinito no comporta en sí ninguna negación. Aquello absolutamente infinito es Dios, indistinto e indiferenciado, ser *simpliciter*: nada. No es sujeto, no se relaciona con sus modos y, por lo tanto, *no es*, resiste a cualquier intento de totalización reflexiva. Sin embargo, esa nada es la que actúa en los intersticios de lo real, o para tomar la expresión de Marilena Chaui, sus nervaduras que hacen posibles toda determinación. En ese plano de inmanencia se encuentra el sentido de *lo que es* y llamamos realidad.

¿Cómo responde Kant al fatalismo spinozista? Si bien es preciso pensar dentro de los límites que establece la razón tal como fue demostrado en la *Crítica de la razón pura*, el anhelo por satisfacer el conocimiento de aquello que trasciende sus límites y la investigación de la naturaleza requiere plantear hipótesis trascendentales que nos permitan comprender la organización de la realidad fenoménica.

Frente a la riqueza y variedad de las formas de la naturaleza se puede conjeturar un “genuino parentesco” entre ellas que permite pensar la hipótesis de «... la generación procedente de una primigenia madre común, merced a la gradual aproximación de una especie animal hacia otra...». ²³ En 23 Cfr. *KU*, Ak, V, 418-419.

este punto, Kant se hace eco de los diversos estudios científicos de la época que, en tanto suponen el desarrollo generativo a partir de una sustancia (sea o no orgánica), se encuentran muy cercanas a posiciones panteístas.²⁴

Sin embargo, Kant es consciente de este problema y conmina a la discreción del arqueólogo de la naturaleza a «...hacer surgir, a partir de las huellas que se conservan de sus más antiguas revoluciones y con arreglo a todo el mecanismo de la naturaleza que le sea concedido o conjeturable, esa gran familia de criaturas...».²⁵ No obstante, aquel arqueólogo de la naturaleza «...tiene que atribuir a esa madre universal una organización teleológicamente emplazada sobre tales criaturas, pues de lo contrario no nos es posible pensar en modo alguno la forma final de los productos del reino animal y vegetal según su posibilidad...».²⁶ De este modo, la naturaleza gene-

ra de manera homónima antes que heterónoma y, por lo tanto, la hipótesis de continuidad sin saltos en la naturaleza organizada teleológicamente termina siendo una “audaz aventura”.

En aquellas líneas se puede vislumbrar la insistencia de Kant por establecer una crítica del panteísmo spinozista que, como afirma Zammito, está dirigida tanto a completar su refutación al hilozoísmo como a profundizar la coherencia epistemológica de su investigación sobre la naturaleza organizada, teniendo como telón de fondo, la polémica del spinozismo.²⁷ Kant señala que la noción de “sustancia simple” no termina de resolver la representación de la unidad en la relación final, esto es, la unidad de fines como propiedad de una sustancia inteligente. La idea de continuidad que sostiene el spinozismo se torna irrepresentable para la razón en tanto que la relación de las formas naturales con la sustancia debe pensarse como una relación de causalidad, si nos atenemos a que «...debido a la contingencia que encontramos en todo cuanto pensamos que sólo es posi-

ble como fin...».²⁸ Para lograr esta representación sin caer en el extravío de la razón a la que nos conduce el spinozismo y el panteísmo, Kant recurre a la presuposición trascendental de un entendimiento intuitivo como “prototipo de la capacidad productiva de la idea”²⁹, lo que lo lleva a discutir con las teorías científicas de la época que se vuelcan a explicar la organización de la naturaleza a partir de anexar la explicación mecanicista al principio teleológico en la explicación de un fin final en los productos de la naturaleza.³⁰ En el § 81, Kant da cuenta de estos sistemas: el ocasionalismo y el preestabilismo (que a su vez considera cada uno de los seres organizados producidos por un ser semejante por *educación – preformación individual o teoría de la evolución –*, o por *producción – sistema de la epigénesis o preformación genérica –*).

El § 80 viene a cerrar el círculo de la crítica kantiana a la filosofía de Spinoza que tuvo su momento álgido en el escrito de 1786 sobre la orientación en el pensamiento a fin de no naufragar en el mar sin orillas de lo suprasensible. En ambos escritos, publicados con cuatro años de diferencia, se hace explícita la crítica al dogmatismo filosófico del pensamiento de Spinoza que, debido a un uso

28 Cfr. KU, Ak. V, 421

29 Cfr. DI SANZA, Silvia del Luján; *Arte y Naturaleza. El concepto de Técnica de la naturaleza en la Kritik der Urteilskraft de Kant*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010, p. 271

30 Como afirma Lebrun, «...La investigación de la naturaleza me obliga a desplegar la totalidad-sistemática que la crítica de la cosmología arruinó en cuanto totalidad. La suposición de un entendimiento supremo no tiene otro sentido. Con ello, no afirmo una cosa real (*wirliche Sache*); adopto el sólo y único punto de vista que me permite hablar de un universo íntegramente racional...» en LEBRUN, Gerard; *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008, p. 215

24 Es interesante, en este sentido, el descubrimiento de los huesos intermaxilares humanos en el año 1784, y del cual J. W. Goethe ha dejado testimonio acerca del impacto que generó en la época. Al respecto, la reciente biografía escrita por Rüdiger Safranski sobre el autor de *Fausto*, da cuenta de ello de la siguiente manera: «...En este sentido Goethe interpretará como una penetración en la conexión total de la naturaleza el descubrimiento del hueso intermaxilar humano, que caracteriza como una de estas comprensiones súbitas, como una visión de la interrelación total de la naturaleza, pues este hueso, que se conocía ya en los animales, pero todavía no en el ser humano, le servía de prueba de que hay una transición sin asperezas entre el hombre y el animal; de que, por tanto, en la naturaleza no se producen saltos...» en SAFRANSKI, Rüdiger, *Goethe. La vida como obra de arte*, Buenos Aires, Tusquets, 2015, p. 91. Sobre Goethe y sus estudios sobre la naturaleza remitimos también a *Goethe y la ciencia. Una antología de los escritos científicos de Goethe*, Madrid, Editorial Siruela, 1996

25 Cfr. KU, Ak. V, 419.

26 Cfr. KU, Ak. V, 419

27 «...it is crucial to bring into consideration some powerful contextual forces which were driving him toward the articulation and defense of a series of theological and moral commitments of a definitely metaphysical nature. The key to Kant's metaphysical adventure in the Critique of Judgment is the need to respond to a powerful new metaphysical vision which was catching the imagination of Germany in the second half of the 1780s: Spinozistic pantheism. The issue that must be carried forward into that context is whether Kant had compellingly refuted hylozoism and whether his own position was coherent, either epistemologically or scientifically, i.e., in terms of the exhaustiveness of his concept of causality in transcendental logic, or in terms of the possibility of empirical-scientific accounts of organisms...» en John Zammito, *The genesis of Kant's Critique of Judgment*, op.cit, p. 227

ilegítimo de la razón, conduce a la *Schwärmerei*. Bajo un presunto ropaje racional, la razón que discurre en los textos del filósofo judío nos conduce, según Kant, al extravío irracional de querer demostrar racionalmente aquello que es imposible de demostrar por esa vía.

El tránsito entre las dos esferas de legislación (Naturaleza y Libertad) tal como se propone Kant en la *Kritik der Urteilskraft* debe vérselas con la filosofía de Spinoza en tanto que debe sortear el axioma *omnis determinatio est negatio*. Si bien Kant niega la posibilidad de un conocimiento racional de Dios, la presuposición trascendental de un entendimiento intuitivo nos abre la puerta para superar el idealismo de la finalidad que conduce al fatalismo en la filosofía de Spinoza.

III. Conclusiones

En marzo de 1830 la sociedad científica europea revivía el fantasma del panteísmo spinozista. La crónica cuenta que el científico francés Etienne Geoffroy Saint-Hilaire es comisionado a presentar un informe sobre los resultados de la investigación que dos jóvenes anatomistas – Laurencey y Meyranx – presentan ante la Academia Real de las Ciencias de París sobre la organización de los moluscos. En esta investigación, Saint-Hilaire ve reflejada y confirmada su teoría acerca de los análogos y la unidad de la composición orgánica de los seres vivos provocando una disputa científica con el reconocido científico George Cuvier. Si para este último, la división aristotélica de la vida animal (*vertebrata, molusca, articulata y radiata*) es la única teoría consecuente con la investigación sobre la naturaleza, para Saint-Hilaire, en cambio, existe un fondo común

constituyente a todos los seres vivos de la naturaleza: «...En una palabra, vemos aquí, sea lo que sea que hayan dicho Bonnet y sus secuaces, a la Naturaleza pasar de un plan a otro, hacer un todo, dejar un hiato manifiesto entre sus producciones. Los cefalópodos no son el pasaje de nada: no son resultados del desarrollo de otros animales, y su propio desarrollo no ha producido nada superior a ellos...».³¹ Saint-Hilaire, con esta afirmación, no hace más que renovar la herejía panteísta que se creía superada por los avatares de la ciencia del siglo XIX. Una naturaleza que no da saltos y se expresa a partir de una única y primigenia sustancia de la cual todos los demás seres vivos son modos, atributos. Panteísmo, hilozoísmo, vitalismo, psicofísica, etc., son nombres que la ciencia ha encontrado para intentar explicar el secreto plan de la Naturaleza, su formación, su origen y cuya matriz filosófica responde, sin lugar a dudas, a la filosofía desarrollada por Baruch Spinoza.

Como intentamos señalar a lo largo de este trabajo, la influencia del pensamiento de Spinoza se vuelve determinante para el desarrollo filosófico de finales de los siglos XVIII y XIX. El lento y penoso proceso de habilitación del filósofo ateo y maldito en las arenas de la filosofía tiene su culmen con el Idealismo Alemán y, esencialmente, a partir de Schelling y Hegel. Tanto Spinoza como Kant se tornan en figuras indispensables para la filosofía del Idealismo Alemán que animan el movimiento especulativo de la filosofía de la época. De este modo, la polémica del spinozismo responde a un momento especulativo de la filosofía

alemana y que se ubica entre dos polémicas en las cuales, la filosofía de Spinoza anima sus despliegues y discusiones. La llamada *polémica del ateísmo* culmina con la acusación de nihilismo realizada por Jacobi contra Fichte; acusación en la que se juega la suerte de la filosofía del S. XIX y XX. La polémica del ateísmo reedita los viejos conflictos de la polémica del spinozismo y que Jacobi resume en aquella expresión: «...sin partir de la creencia natural como fundamento firme y estable (la cosa en sí kantiana), no se puede entrar en el sistema; con este fundamento, sin embargo, no es posible ni permanecer ni asentarse...».³²

Sin embargo, el pensamiento de Spinoza seguirá sus propios derroteros en la joven generación que se forja a la sombra de Kant. Una generación que juzga en aquel pobre artesano óptico de Holanda, al único filósofo “ebrio de Dios”, como lo llamara Novalis. Y de este modo, Alemania acabará siendo, como diría Heine: «... la mejor tierra para que fructifique el panteísmo (...) No se dice, pero todo el mundo lo sabe; el panteísmo es el secreto a voces de Alemania (...) El panteísmo es la religión alemana oculta, y que ello, ocurriría así ha sido previsto por aquellos escritores alemanes que ya hace cincuenta años combatieron tanto a Spinoza...».³³

* UNSAM – ICALA Buenos Aires.

31 Cfr. SAINT-HILAIRE, Etienne Geoffroy, *Principios de Filosofía Zoológica discutidos en marzo de 1830 en el seno de la Academia Real de las Ciencias*, Bs. As, Cactus, 2009, p. 50.

32 Cfr. JACOBI, F. H, *David Hume o de la creencia*. Werke, (38)

33 Cfr. HEINE, Heinrich, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*. Madrid, Editorial Alianza, 2008, p. 124-125

Naturalismo y representación científica: hacia una teoría naturalizada de la ciencia

Miguel Ángel Amador Ávila*

Introducción

A partir de los planteamientos quineanos de una epistemología naturalizada se dio paso a una nueva manera de abordar viejos problemas epistemológicos, así como afrontar los que puedan surgir. En el ámbito de la filosofía de la ciencia también tuvieron impacto. Tal es así que provocaron un giro en la manera de concebir y analizar las teorías científicas. Si concebimos a la ciencia como una empresa cultural humana que brinda conocimiento, entonces fue natural que si abordamos desde una nueva óptica a las cuestiones acerca del conocimiento ésta incidiera también en nuestra concepción de la ciencia.

Lo que pretendemos es esbozar una teoría naturalizada de la ciencia basada en el naturalismo aposteriorista reformista y restringido, complementada con la noción de representación científica homológica.

Si puede desarrollarse una teoría como la propuestas, entonces ésta se convierte en un candidato viable para dar cuenta de: 1) el proceso cognitivo fiable por el

que generamos creencias científicas; 2) la manera en que estas creencias pueden justificarse por razones objetivamente suficientes, basándonos en la noción de simetría; y 3) que podamos declarar que una vez que nuestra creencia está justificada ésta es verdadera porque corresponde con la realidad y brinda solidez al marco sobre el que descansa el entramado de saberes que comparte una comunidad epistémica.

Lo que tenemos que hacer es brindar una definición de lo que entenderemos por naturalismo epistémico (sección 1) para lo cual tenemos que desmenuzar los planteamientos de Quine en “Naturalización de la epistemología” e interpretarlos a la luz de un naturalismo aposteriorista reformista y restringido porque esta noción encaja mejor con la noción de representación homológica. Luego, brindaremos una definición de este tipo de representación (sección 2) para que, ulteriormente, podamos apuntalar el nexo entre ambas y así delinear una teoría naturalizada de la ciencia (sección 3).

Lo que motiva este trabajo es la convicción de que a partir del

naturalismo podemos representar de manera adecuada nuestras relaciones con el mundo y así obtener conocimiento de él. Debe tenerse en mente que este escrito es sólo un esbozo de una teoría naturalizada de la ciencia y que se han dejado de lado muchos temas en los que se tiene que profundizar, como ahondar más acerca de lo que es una teoría científica o los niveles de representación ínsitos en ella. Estas y demás cuestiones serán tratadas en investigaciones posteriores.

I. Naturalismo epistemológico

La epistemología es la disciplina filosófica que tiene como objeto de estudio el conocimiento. El conocimiento puede ser definido como “creencia verdadera y justificada”.¹ Entender qué es que una creencia esté justificada y sea verdadera es el meollo del asunto, es decir, ¿cómo pasamos de una simple creencia al conocimiento? 1 Cfr. Matthias Steup, “Epistemology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (invierno 2012 [citado el 30 de noviembre 2014]) ed. Edward N. Zalta : disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/epistemology/>

to? Todo este proceso ha sido objeto de controversia a lo largo de la discusión epistemológica desde los antiguos griegos, pasando por Descartes y Kant, hasta nuestros días.

Una manera de abordar esta discusión es a través de la epistemología naturalizada. La epistemología naturalizada propone subsumir la epistemología en la ciencia natural con el fin de abordar desde una nueva perspectiva los problemas epistemológicos clásicos.² Esta concepción naturalista de la epistemología tiene su origen en el artículo “Naturalización de la epistemología” de Quine.³ La idea de Quine es que la epistemología es una rama de la ciencia natural; su objeto de estudio es la relación entre el ser humano y su ambiente para identificar cómo es que los humanos llegan a las creencias que tienen del mundo que los rodea sobre la base de su estimulación sensorial, que es la única fuente de creencias que hay.⁴ Es decir, tenemos que ver qué tan fiable es el proceso de producción de nuestras creencias para que, a partir de ahí, veamos cómo se llegan a convertir en conocimiento.

Dicho lo cual, conviene presentar de manera más extensa los puntos más importantes que se presentan en “Naturalización de la epistemología” para entender me-

2 Cfr. Richard Feldman, “Naturalized Epistemology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (verano 2012 [citado el 1 de Diciembre 2014]) ed. Edward N. Zalta: disponible en <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/epistemology-naturalized/>>.

3 Como bien acota Susan Haack en “The Two Faces of Quine’s Naturalism” (página 336) podemos ver inicios de naturalismo en el trabajo de Russell en los cuales se basa Quine.

4 Cfr. Hilary Kornblith, “Naturalized Epistemology”, en *A Companion to Epistemology*, eds. Jonathan Dancy, Ernest Sosa y Matthias Steup, (New York: Blackwell Publishing, 2010), pp. 543-546.

por la propuesta de Quine. Una vez llevado a cabo lo anterior, es necesario interpretar dicha propuesta como un naturalismo aposteriorista reformista y restringido, que es el que defiende Susan Haack tanto en *Evidencia e Investigación* como en “The Two Faces of Quine’s Naturalism”. El propósito de interpretar así al naturalismo es porque esta versión es la que mejor encaja con la noción de representación científica que presentaré más adelante.

I.I. W. O. Quine: “Naturalización de la epistemología”

En esta sección nos avocaremos a presentar los puntos más importantes del artículo de Quine “Naturalización de la epistemología” con el fin de entender cuál es el *leitmotiv* de la epistemología naturalizada. Una vez llevado a cabo lo anterior realizaremos una lectura de dicho planteamiento a la luz de un naturalismo apriorista reformista y restringido. Para lo cual tendremos que ver algunas aclaraciones que realiza Susan Haack de los planteamientos quineanos.

¿Cuál es el objetivo de Quine en “Naturalización de la epistemología”? Puede decirse que es presentar una propuesta de naturalismo epistémico en el cual juega un papel preponderante la noción de “sentencias de observación”, ya que éstas son el receptáculo de evidencia para las hipótesis científicas; además, dicha noción, uno dos aspectos fundamentales para la epistemología como son el conceptual y el doctrinal. Para llegar a ese resultado, Quine procede utilizando la escisión entre aspecto conceptual y aspecto doctrinal para la reducción del conocimiento natural en la experiencia sensible. El lado conceptual se ocupa del significado, mientras que el doctrinal

de lo concerniente a la verdad. Asimismo, mantiene dos puntos cardinales del empirismo: 1) que la evidencia para la ciencia es sensorial; y 2) la inculcación de significados de palabras reside en la evidencia sensible. Dicho lo cual, critica el proyecto de reconstrucción racional que dejó inconcluso Carnap, lo cual le permite decir que cualquier construcción racional es una estructura ficticia y que lo mejor es ver cómo con la estimulación de los receptores sensoriales podemos ver el desarrollo de esta construcción, lo que nos permitirá ver cómo se aprende y se desarrolla la ciencia. En palabras del propio Quine: «Mejor es descubrir cómo se desarrolla y se aprende de hecho la ciencia que fabricar una estructura ficticia que produzca un efecto similar».⁵ En este punto surgen dos cuestiones: ¿Cuándo dice que es mejor cómo se desarrolla y aprende la ciencia, está hablando sólo de un aspecto explicativo? Es decir, si sólo explicamos el desarrollo y el aprendizaje de la ciencia acaso con eso basta para lograr conocimiento. No nos dice cómo justificamos nuestras creencias, sólo se refiere al origen que éstas tienen con base en los estímulos sensoriales que impactan nuestros receptores sensitivos; ¿cómo es que se pasa del ámbito de la explicación de la generación de nuestras creencias al de su justificación para que, ulteriormente, se conviertan en conocimiento? Asimismo, ¿a qué se refiere con estructura ficticia que produce un efecto similar? Se entiende por el contexto en que lo expresa que se refiere a toda la construcción que realiza Carnap en el *Aufbau*; pero, acaso, no podremos decir que aunque expliquemos la génesis de nuestras creencias, és-

5 W. O. Quine, “Naturalización de la epistemología”, en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Trad. Manuel Garrido (Madrid: Tecnos, 1986), p. 104.

tas no terminan formando una estructura ficticia cuando se conforma una teoría que da cuenta o trata de conocer ciertas parcelas del mundo. Trataremos de dar cuenta de estas preguntas cuando veamos la relación entre naturalismo y la noción de representación científica que presentaremos.

Con lo anterior, Quine da paso a la psicología. La epistemología, entonces, se subsumiría como un capítulo dentro de la psicología empírica. No obstante, si la epistemología tiene como meta validar los fundamentos de la ciencia empírica, entonces esto acarrea una circularidad. Sin embargo, el propósito de Quine es buscar el nexo entre observación y ciencia, lo cual rompe con la circularidad. Así, la epistemología es naturalizada porque pertenece como un capítulo a una ciencia natural (psicología) cuyo objeto de estudio es el sujeto que recibe información del mundo externo a través de la estimulación de sus receptores sensoriales y que, posteriormente, devuelve una imagen del mundo.

Lo que importará es la relación de entrada y salida, es decir, entre estimulación sensorial e imagen o representación del mundo porque nos permitirá ver cómo se relaciona la evidencia con la teoría y, a su vez, cómo la teoría de la naturaleza trasciende la evidencia disponible. Lo que va a unir a la teoría con la evidencia son las sentencias de observación puesto que éstas se establecen en términos de la estimulación de los receptores sensoriales; lo que servirá como la base de evidencia empírica y que funcionará como el marco que sostiene todo el entramado de creencias empíricas; esto le permitirá sostener una concepción holista, ya que no podemos decir que un enunciado de una teoría es falso apelando a sus términos, tendríamos

que mostrar que toda una parcela de la teoría lo es.

Así, el planteamiento de Quine es mostrar que el nexo entre evidencia y teoría radica en las sentencias de observación, que son la base para las hipótesis científicas, las cuales son el resultado de la estimulación de los receptores sensoriales. Lo que conlleva decir que la epistemología debe subsumirse en la psicología, pues su objeto de estudio es el sujeto humano y cómo éste desarrolla y aprende la ciencia a través de sus estímulos sensoriales.

I.II. Una interpretación del planteamiento de Quine a la luz de un naturalismo aposteriorista y restringido

La finalidad de este apartado es llevar a cabo una lectura naturalista aposteriorista reformista y restringida del planteamiento quineano de epistemología para hacer ver que esta noción de naturalismo es la que puede encajar mejor con la noción de representación científica que se expondrá más adelante. Para realizar esta interpretación nos basaremos en el capítulo 6 del libro *Evidencia e Investigación* de Susan Haack. Como uno de los objetivos secundarios, veremos si la crítica de Haack se sostiene en los planteamientos quineanos que hemos esgrimido. Una vez hecho lo anterior, podremos apuntalar una noción de naturalismo epistémico y así ligarla con la noción de representación científica.

Una de las cuestiones con las que inicia Haack es: ¿a qué se refiere Quine con epistemología del conocimiento natural? ¿Acaso “conocimiento natural” equivale a CIENCIA; o “ciencia del mundo externo” a CIENCIA? Asimismo ¿“imagen del mundo” se refiere a la dada por la CIENCIA o la

ciencia? También cabe preguntar: ¿Cuándo Quine habla de la parte conceptual (significado) podría decirse que ahí entra la psicología (ciencia) y, por ende, se subsume la epistemología a dicha ciencia; a la par, cuando habla de la parte doctrinal (verdad) se referirá a la CIENCIA? Y, por último, ¿cómo todo esto cuadra con su Holismo?

Trataremos de responder a estas preguntas partiendo del llamado “primer desplazamiento” que le achaca Haack a Quine, el cual va del naturalismo aposteriorista al científico.

Siguiendo a Haack, hay dos niveles que conlleva la palabra “ciencia” utilizada por Quine. Podemos rastrear en “Naturalización de la epistemología” ambos niveles: *ciencia* en cuanto dadora de evidencia a partir de la estimulación de los receptores sensoriales, se acotaría al aspecto conceptual y es aquí donde la psicología empírica subsumiría como un capítulo suyo a la epistemología. Allí es donde Haack tilda de naturalista científico a Quine. Mientras que CIENCIA, en cuanto conjunto de creencias empíricas, sería el aspecto doctrinal, así como el lado naturalista aposteriorista, el nexo entre ambas son las sentencias de observación. Así, dentro de la concepción holista de Quine, la *ciencia* brindaría el marco que soportaría toda la red de creencias empíricas, es decir, la CIENCIA.

Dicho lo cual, es plausible mantener que el primer desplazamiento no se aplicaría en ese texto de Quine porque a lo largo de éste se mantiene en una postura aposteriorista. Me parece que se mantiene así porque nos está diciendo que algunos problemas de la epistemología se pueden resolver apelando a los resultados que arrojan las ciencias cognitivas, es decir, viendo cómo se da el proceso de

desarrollo de nuestra imagen del mundo a causa de la estimulación de los receptores sensoriales. Así, la *ciencia* nos daría la información relevante para la resolución *a posteriori* de problemas epistémicos partiendo de la descripción y explicación de dicho desarrollo, mostrando cómo obtenemos la evidencia en favor de una creencia. De igual manera, Quine se muestra aposteriorista cuando habla acerca de la traducción de sentencias de un lenguaje a otro, ya que lo que cuenta es que la traducción preserve las implicaciones experienciales de una sentencia a otra.

Me parece que Quine nos está diciendo que para que haya CIENCIA debe de haber *ciencia* que brinde justificación directa, a partir de ver cómo se desarrolla el proceso por el cual obtenemos evidencia, a parte del entramado de creencias empíricas. Igualmente, el hecho de que hable de *ciencia* no lo hace en automático un naturalista científicista: simplemente está siguiendo la idea de que gracias a los resultados que arrojan las ciencias cognitivas se pueden resolver *algunas* cuestiones epistemológicas, mas no todas (aquí radica su carácter “restringido”).

Esto nos abre paso para hablar del “segundo desplazamiento”, ya que en el escrito en cuestión, Quine se mantiene como reformista y no como revolucionario. Al decir que los resultados de las ciencias cognitivas nos ayudarían a resolver algunos problemas epistemológicos, eso da pie a una nueva manera de abordarlos: reformista. Podría parecer que cuando critica el proyecto de reconstrucción racional de Carnap y concluye que cualquier proyecto semejante es una estructura ficticia está desechando parte de los problemas de la epistemología tradicional (es decir, está siendo revolucionario),

pero no es así: él mismo nos invita a replantear dichos problemas y en vez de hacer una reconstrucción, como tal, mejor debemos enfocarnos en el proceso que nos permite, como punto de partida, llevar a cabo esa empresa. Nos indica un nuevo punto de partida para el tratamiento de dichos problemas, no los excluye o los muestra como ilegítimos.

Por lo cual es plausible dar una lectura de corte naturalista aposteriorista reformista restringido porque en “Naturalización de la epistemología” no se dan los dos desplazamientos que Haack le atribuye a Quine. Por ende, nos adherimos a dicha concepción de naturalismo. Así, entendemos por naturalismo aposteriorista reformista y restringido a la tesis que nos dice que los problemas en epistemología pueden resolverse *a posteriori* (tanto viejos como nuevos problemas), dentro de la trama de creencias empíricas, apoyándose en los resultados que las ciencias de la cognición puedan arrojar para la resolución de algunos problemas epistemológicos tradicionales.⁶

No obstante, volviendo a una cuestión esbozada anteriormente, si esta noción de naturalismo sólo nos dice cómo se generan de manera fiable nuestras creencias acerca del mundo, no nos da mayor detalle de cómo estas creencias se justifican, esto es: ¿cómo pasamos de explicar el proceso por el cual se generan nuestras creencias hacia su justificación? Es aquí donde entrará la noción de representación como homología para ayudar a contestar esta pregunta. Por lo que es conveniente ocuparnos de este tópico.

II. Una noción de representación

⁶ Susan Haack, *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*, (Madrid: Tecnos, 1997), p. 164.

científica: homología

El objetivo de esta sección es definir lo que es una representación científica homóloga. Al llevar a cabo esta labor se procederá a mostrar los puntos de contacto entre homología y naturalismo para apuntalar una teoría que dé cuenta de cómo podemos formar creencias verdaderas y justificadas en el ámbito de la ciencia. Podemos adelantar que el naturalismo⁷ es la base sobre la que se fundamentará la representación homológica; lo anterior quedará más claro cuando enlacemos dichas concepciones en el apartado dedicado a ello.

II.I. Homología⁸

Hay varios sentidos en los que utilizamos la palabra “representación”. Decimos que una puesta en escena teatral es una representación de una historia, que un abogado habla en representación de su cliente, que un modelo a escala o un plano o una gráfica es la representación de un avión, que la imagen mental que tengo de un objeto es la representación de un objeto real, que una ecuación es la representación de la trayectoria de una partícula en el espacio, que una teoría científica es una representación de cierta parte del mundo, etc. Aunque muchas de estas representaciones pueden ser de interés filosófico, nosotros nos ocuparemos de la representación como imagen mental y la representación como

⁷ Recordemos que seguimos una concepción de naturalismo aposteriorista reformista y restringido, por lo que, en adelante, cuando se mencione “naturalismo” se entenderá que hacemos referencia a dicha concepción.

⁸ La noción de representación científica como homología la hemos extraído de: Andoni Ibarra y Thomas Mormann, “Una teoría combinatoria de las representaciones científicas”, *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía* 32, no. 95 (Agosto 2000): pp. 3-45.

teoría científica.

Como bien ha señalado Richard Rorty, una noción de representación que se conciba como un reflejo especular de la naturaleza en la mente de un sujeto es de poco interés y utilidad para la adquisición de conocimiento⁹ debido a que es estática y, en mi parecer, se acota al plano subjetivo. Por ende, la representación tiene que ir más allá del reflejo especular y ser de utilidad en la adquisición de conocimiento. En el ámbito de la ciencia (uno de los campos a través de lo que el ser humano genera y aprende conocimiento) la representación –científica– no es estática y genera conocimiento para ser aprendido por la comunidad de científicos.

Entenderemos como representación científica a las teorías científicas, las cuales tienen su origen, siguiendo nuestra concepción naturalista, en procesos cognitivos fiables que comparte toda una comunidad epistémica. Es decir, una teoría científica es una representación de cierto ámbito, objeto o relación en el mundo que tiende a brindarnos creencias verdaderas y justificadas.

Una manera de entender la representación es como homología. Esta concepción surge de las ideas del científico y filósofo Heinrich Hertz que nos dice que:

«Nos hacemos símbolos o representaciones aparentes internas o símbolos de los objetos externos, y lo hacemos de tal manera, que las consecuencias intelectualmente necesarias de las representaciones son siempre, a su vez, representaciones de las consecuencias naturalmente necesarias de los objetos derivados. Con el fin de que esta condición sea satisfecha debe existir cierta conformidad entre la na-

turalidad y nuestro pensamiento. La representación nos enseña que esta condición puede ser satisfecha, y que por lo tanto dicha conformidad de hecho existe».¹⁰

La idea principal de la cita anterior es que tienen que haber simetrías entre las “consecuencias intelectualmente necesarias” y las “consecuencias naturalmente necesarias”. Es decir, la homología es simetría entre las consecuencias naturales y las consecuencias intelectuales. Dicho de otro modo, nuestra representación de un fenómeno en el mundo tiene que poder reflejar los procesos causales del fenómeno acontecido. Nuestra representación (teoría) debe dar cuenta de las transformaciones empíricas que sufre el fenómeno analizado.

La representación científica homológica nos dice que para poder obtener creencias verdaderas y justificadas tenemos que: 1) partir de un proceso cognitivo fiable que pueda ser compartido por los demás miembros de la comunidad epistémica; 2) una vez que vemos que el proceso cognitivo es fiable podemos formarnos una creencia acerca del fenómeno a tratar; 3) esta creencia no es aislada porque depende tanto de la evidencia que tenemos así como de toda una batería de conceptos como las que nos brinda el sistema representante (teoría); y 4) toda vez que vemos que la teoría explica y/o predice la ocurrencia de ese fenómeno, entonces podemos declarar que nuestra creencia se justifica por la simetría entre teoría y fenómeno, con lo cual podemos declarar que nuestra creencia es verdadera porque corresponde con el hecho empírico. Así conformamos creencias verdaderas y justificadas en el ámbito de la ciencia. No hay que

perder de vista que, en el fondo, asimetrías se dan entre el proceso causal del fenómeno estudiado y la consecuencia lógica que dicta la teoría.

Entonces definimos representación científica homológica como la representación que parte de un proceso cognitivo fiable que busca las simetrías entre un sistema representacional –teoría– y un hecho empírico –fenómeno–. La representación homológica comporta: i) una imagen no-estática (no-especular) de la representación; ii) que la representación puede ser compartida por toda una comunidad epistémica; y iii) que la representación es una relación de simetría entre las consecuencias naturales (causal) de un hecho empírico y las consecuencias intelectuales (lógicas) de una teoría científica.

Con ello queremos defender una teoría naturalizada de la ciencia. No obstante, tenemos que ahondar más en esta idea, lo cual se llevará a cabo en la sección siguiente.

III. Naturalismo y representación científica

Este apartado tiene como finalidad ahondar más en la idea de una teoría naturalizada de la ciencia. Una teoría de tales características tiende a mostrarnos cómo llegamos a creencias verdaderas y justificadas dentro de una comunidad epistémica, como lo es la científica. Asimismo, en esta sección trataremos de dar respuestas a las preguntas dejadas abiertas en las secciones anteriores.

La importancia de los planteamientos naturalista de Quine en uno de los campos en el que el ser humano aprende y genera conocimiento (ciencia) es considerar que el estudio de las capacidades

⁹ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, (Madrid: Cátedra, 1989), p. 154.

¹⁰ Heinrich Hertz, *The Principles of Mechanics Presented in a New Form* (New York: Dover, 1956), 1 [mi traducción].

cognitivas humanas son relevantes para dar cuenta de las prácticas desarrolladas en una comunidad epistémica (científica). Dicho más a fondo: «Se trata de comprender las capacidades y procesos cognoscitivos humanos desarrollados en las prácticas científicas, de explicar cómo los seres humanos dotados de determinados atributos logran aprender tanto acerca de las estructuras del mundo, ya sean éstas estructuras de átomos, genes, fenómenos entrópicos, etc.».¹¹ No hay que perder de vista que las prácticas científicas suponen una comunidad y ésta desempeña, como empresa cultural humana, una función esencial al momento de determinar la adecuación y objetividad de la representación. Hay que mencionar algunas condiciones para determinar la objetividad de nuestras representaciones: a) que no sean producto de alucinaciones (lo cual nos ayuda a determinar la psicología empírica al decirnos si el proceso es fiable); y b) que sea susceptible de ser compartida por otros miembros de la comunidad de agentes perceptuales.

Es imprescindible la noción de comunidad epistémica porque gracias a ella aprendemos conceptos que nos permitirán representarnos el mundo en el que vivimos. Estos conceptos, es decir, toda una batería de ellos, nos permitirán reconocer ciertos objetos que percibimos y, a partir de ahí, formarnos creencias de ellos. Como dice León Olivé:

«Percibir un objeto, por una parte, es tener una experiencia del mundo, pero por otra, y al mismo tiempo [...] es tener una representación de él que forzosamente implica disponer de un concepto y aplicar-

11 Andoni Ibarra y Thomas Mormann, *Representaciones en la ciencia: De la invariancia estructural a la significatividad pragmática* (Barcelona: Ediciones del Bronce, 1997), p. 25.

lo. Es por medio de ese concepto que la percepción puede entrar en relaciones de inferencia con otras percepciones, con creencias, y que una percepción en particular puede constituir una razón para una determinada creencia o servir de base para un juicio estético. Por eso la percepción se encuentra dentro del “espacio lógico de las razones” sellarsiano».¹²

Es decir, que el contenido de nuestra experiencia es conceptual.¹³ La percepción no involucra un acto judicativo, es su punto de inicio, pero sí depende de conceptos. Estos conceptos sólo pueden ser aprendidos dentro de una comunidad epistémica a la que se pertenezca. Con nuestras percepciones, que involucran toda una batería de conceptos, podemos producir representaciones correctas de las relaciones entre el mundo y nosotros.

Retomando la cuestión de cómo se pasa de explicar el origen de nuestras creencias a su justificación, con base en la cita anterior, podemos decir que es gracias a los conceptos que disponemos lo que nos permite entrar en relaciones de inferencia entre nuestras percepciones y otras, lo que conlleva formar creencias, estas creencias se van a justificar por nuestra experiencia conceptual. Nuestra experiencia mediada por conceptos va a ser razón que justifique muchas de las creencias en una comunidad. Por ejemplo, cuando digo “la guitarra que veo es de color negro”, esta creencia –proposición– supone una cantidad de conceptos que le están ínsitos en mi percepción:

12 León Olivé, “Representaciones, producción de conocimiento y normatividad: un enfoque naturalizado”, en *Normas y prácticas en la ciencia*, comps. Miguel Esteban y Sergio F. Martínez (México: UNAM-IIF, 2008), pp. 87-88

13 Cfr. J. McDowell, *Mind and World*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 45.

desde guitarra, negro, yo, etc. Si esta creencia es fiable, debe suponer que no estoy alucinando y que cualquier miembro de mi comunidad epistémica puede compartir la misma creencia se le coloca en una situación análoga a la mía.

Con respecto a la actividad científica, los científicos que comparten una comunidad disponen de una amplia gama de conceptos que conceptualizan su experiencia. Una vez que, luego de un proceso cognitivo fiable, devuelven una imagen o representación del mundo que constituye una creencia, ésta tiene que corresponder con el mundo, estar justificada por las simetrías entre el desarrollo del hecho empírico y lo que dicta la teoría de la que hace uso el científico para explicar y/o predecir el hecho. Así obtenemos creencias verdaderas y justificadas en el ámbito de la ciencia. Un ejemplo lo podríamos encontrar cuando un científico utiliza una teoría, que es una representación compartida y producto de un proceso fiable por toda una comunidad científica, para explicar y/o predecir el proceso de transformación de una sustancia química, dadas ciertas condiciones que la perturban. De modo que nuestra teoría debe dar cuenta del proceso de transformación de la sustancia, es decir, tiene que mostrar las simetrías entre ambos correlatos. Toda vez que se ha llevado a cabo este procedimiento puede expresar que la proposición (creencia): *la sustancia x se transforma cuando se le estimula con la sustancia w, produciendo la sustancia z*, esta creencia será verdadera se corresponde con el hecho en el mundo; justificada porque parte de un proceso cognitivo fiable y muestra las simetrías, que dan las razones en favor de su justificación, entre teoría y hecho empírico.

Una teoría naturalizada de

la ciencia se interpreta como una teoría que comprende: 1) un naturalismo aposteriorista reformista y restringido; y 2) una noción de representación como homología. La finalidad de esta teoría es poder dar cuenta de cómo los científicos llegan a creencias verdaderas y justificadas dentro de su comunidad epistémica. Hay que aclarar que las representaciones no se convertirán *ipso facto* en conocimiento sino que tienen que demorar un intervalo de tiempo para que sean aceptadas, corregidas y comprendidas por una comunidad epistémica.

Conclusión

El estudio llevado a cabo es un esbozo de una teoría epistémica basada en el naturalismo aposteriorista reformista y restringido complementada con la noción de representación homológica. Todo ello con el fin de desarrollar una teoría que nos dé cuenta de cómo a través de los productos de la ciencia podemos obtener y aprender creencias verdaderas y justificadas para enriquecer nuestra CIENCIA. Con ello fortalecemos el marco que sostiene toda nuestra red de creencias empíricas.

Nuestra concepción de naturalismo homológico tiene como trasfondo: a) que el conocimiento va en función de la comunidad epistémica a la que pertenecemos pero deja abierta la posibilidad de poder asimilar diferentes nociones de conocimiento entre comunidades disímiles; b) que las percepciones son fuente de evidencia para muchas de nuestras creencias, suponen toda una gama de conceptos, es decir, nuestra experiencia está conceptualizada; c) la manera de resolver problemas tiene que ser *a posteriori* puesto que partimos de procesos fiables

que acontecen en los agentes perceptuales de nuestra comunidad; d) que podemos reformular la manera de entender cómo obtenemos conocimiento en un campo como la *ciencia*; e) que al utilizar una noción como la de representación homológica basados en las simetrías y el origen fiable de nuestras creencias podemos ver cómo éstas se justifican y corresponden con la realidad (verdaderas); y f) que nuestras representaciones son revisables y corregibles.

En conclusión, es plausible decir que pueden rescatarse los planteamientos quineanos y complementarlos con la homología para desarrollar una teoría naturalizada de la ciencia que nos permita entender cómo se justifican y corresponden con la realidad nuestras creencias.

* Licenciado en Filosofía por la UNAM; egresado del Máster en “Filosofía, Ciencia y Valores” de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU) y de la Maestría en “Filosofía de la Ciencia” en la UNAM.

¿Emprendedores en la industria cultural?

Capital Humano y Capital Cultural: la distribución de las competencias y los hábitos de pensamiento

Nahuel Grinberg*

Problema

El conjunto de problemas suscitados en torno al mejoramiento de la salud, de la educación y del potencial humano muestran como el desarrollo económico de las sociedades es solidario del grado de inversión en «capital humano» que realice cada una de ellas. La novedad del estado *gubernamentalizado*, según la terminología foucaultiana, es tener como objeto de gobierno a la población y no al territorio. El neoliberalismo es el sistema de gobierno que hace depender su ordenamiento y su productividad de la inversión en capital humano, es decir, del gasto en educación, sanidad y migraciones que permiten a los individuos incrementar su potencial productivo.

Este trabajo estudia las relaciones variables que se establecen entre dos formas diferenciadas de capital: el humano y el cultural. El capital humano refiere a las competencias objetivas que cada individuo posee y con las cuales puede incrementar su productividad y sus ingresos. Por su parte, el capital cultural alude a la adquisición de una verdadera disposición culta que certifica la posesión de una relación legítima con la cul-

tura. Ambos, y sobre todo en esta fase tan avanzada de la sociedad neoliberal, muestran como habilidades y conocimientos pueden convertirse en una forma de capital, que ese capital es en gran parte el producto de una inversión deliberada, y que en las sociedades occidentales ha crecido a un ritmo demasiado vertiginoso.

La consolidación de la fuerza productiva como objeto de medicalización hace patente la integración del mejoramiento de la salud con el desarrollo económico de las sociedades. Definida por su capacidad de producir fuerzas, de hacerlas crecer y de ordenarlas, la economía de la salud se convierte en el nuevo arte de gobernar el cuerpo social. La nueva racionalidad gubernamental se ejerce tanto a nivel del individuo como de la ciudad, es decir, reúne una estricta disciplina del cuerpo y un control normalizador de la población. Tanto en lo que concierne al cuerpo humano como en lo que concierne al cuerpo social, el poder tiene una finalidad igualmente específica: la maximización de la fuerza productiva. En adelante, el problema del buen gobierno será ordenar y reglamentar las actividades humanas a fin de garantizar el desarrollo

óptimo de la población. Para conseguirlo, el régimen neoliberal no sólo integrará la salud a los nuevos mecanismos económicos sino que también añadirá una intensa organización de la educación; sin lugar a dudas otra institución muy importante a la hora de establecer una estrategia biopolítica.

La racionalidad de una sociedad establecida no puede comprenderse más que sumergiéndose en la particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada. Hoy, explorar las técnicas de construcción del espacio social implica poner en el centro del análisis las prácticas complejas de una *gubernamentalidad* que supone, a la vez, experiencias racionales y procedimientos técnicos para poner en marcha esas experiencias. En las sociedades occidentales contemporáneas, el desarrollo de los Estados industriales resitúa la racionalidad ejercida en ámbitos tan diferentes como la escuela, el ejército o el taller. En nuestros días, los principales problemas de los establecimientos de enseñanza son: la caracterización de la aptitud de cada alumno, el lugar en que se lo puede situar de acuerdo con su nivel de capacidad, y la utilización eventual que puede hacerse

de él. Para Bourdieu: «El espacio social es construido de tal modo que los agentes o los grupos son distribuidos en él en función de su posición en las distribuciones estadísticas según los dos principios de diferenciación que, en las sociedades más avanzadas, como Estados Unidos, Japón o Francia, son sin ninguna duda los más eficientes: el capital económico y el capital cultural».¹

El progreso en el campo económico, político, científico o artístico encausa en la misma ruta de racionalización que es propia de la cultura occidental. La programación estratégica de la actividad de los individuos tiene su origen en la economía y la administración pero termina por derramarse hacia la esfera de la vida privada, del tiempo libre, de los sentimientos y de la estética. Investigadores foucaultianos como Luca Paltrinieri han analizado la especificidad de la noción de capital humano.² En general, los comentaristas están de acuerdo en que la particularidad de esta categoría reside en la extensión de la lógica económica hasta ámbitos del hacer humano que no son inmediatamente económicos. Más allá de que este fenómeno sea visible en la historia de los distintos campos en que se desarrolla nuestra «vida activa», en el ámbito cultural se hace particularmente significativo. De acuerdo a su importancia y jerarquía, cada una de las instituciones que conforman el campo intelectual asegura una determinada rentabilidad de «capital cultural». La certificación de los distintos títulos escolares atestiguan la inversión, los dones y los meri-

tos alcanzados por cierto tipo de «capital humano».

Las exigencias del mercado laboral en las sociedades contemporáneas consiguen de la educación la producción de un número cada vez mayor de individuos calificados, es decir, mejor adaptados a las demandas de la economía. La intervención normalizadora de instancias de legitimidad cultural permite distribuir a los sujetos que, gracias a la educación, han podido desarrollar una aptitud para el manejo culto de la lengua. Entre las distintas disciplinas intelectuales, la desigual distribución del «capital lingüístico» depende del valor «escolarmente rentable» de los distintos códigos lingüísticos disponibles en un momento dado del tiempo y en una sociedad determinada. El sistema de enseñanza tiene a la vez una función técnica de producción y certificación de la capacidad y una función social de conservación, consagración y transmisión de una cultura verdaderamente legítima. En la medida en que el campo cultural aparece ligado a canales y redes institucionales diferentes (el periodismo, la universidad, las revistas especializadas, entre otros), manifiesta la competencia por la legitimidad cultural encarnada en diferentes inversiones de capital humano. Así, por ejemplo, la función dominante de la organización universitaria del estudio, tal como se práctica en nuestros días, ha sido precisamente la de custodiar e inculcar el patrimonio de valores reconocidos por los círculos dirigentes del campo intelectual.

El valor social de los distintos códigos lingüísticos depende, en nuestros días, de la rentabilidad económica y simbólica que tenga cada uno de ellos. El objetivo de este trabajo es destacar a las disciplinas científicas como vector para analizar una de las tantas ta-

reas que han sido alcanzadas por la racionalidad económica. El cultivo sistematizado y racional de las especialidades científicas hoy se ha convertido en un gran dispositivo para organizar el trabajo de acuerdo a una inversión minuciosa y constante en capital humano. La figura del investigador como especialista científico no es un eco exterior de la actividad cultural sino un elemento constituyente de esa misma actividad. Para Bourdieu, la tarea del investigador sólo puede ser adecuadamente aprehendida si se la sitúa en un sistema de relaciones sociales e ideológicas, institucionales e informales, variables históricamente. Por este camino se puede llegar a determinar por qué, a partir de cierto momento histórico y en cierto tipo de sociedad cultural, la universidad y los órganos de la enseñanza superior adquirieron el privilegio de consagrar y legitimar la rentabilidad del capital cultural.

Estado de la cuestión

Bourdieu ha elaborado la tesis de que los elementos de un campo intelectual también participan en un campo cultural más general. La «cultura» a la que este autor alude aquí incluye no sólo las posiciones teóricas enunciadas (elementos del campo intelectual), sino también los supuestos implícitos que son parte de un modo de vida. La evolución de una doctrina enlaza conocimiento y valores de obrar colectivos. Ambos, valores y conocimientos, son transmitidos por una formación duradera y transmisible que la mayoría de los historiadores culturales suele definir como *habitus*. Para Bourdieu, el hábito es: «una estructura estructurante», es decir, un modelado de las conductas transmitido por el medio social, institucional, así como

1 Bourdieu, Pierre; *Capital Cultural, escuela y espacio social*, Siglo veintiuno editores de Argentina, Buenos Aires, 2005, pág. 30.

2 Paltrinieri, Luca, «Quantifier la qualité: Le capital humain entre économie, démographie et éducation», *Raisons politiques, Revue de théorie politique*, Paris.

por las prácticas y las tradiciones de una cultura. En tanto fuerzas productoras de *habitus*, la familia, la iglesia o la escuela tienen por efecto inculcar formas socialmente diferenciadas de pensamiento. Así como la escuela o la familia generan de manera activa el *habitus*, éste, a su turno, es causa genuina de las disposiciones cognitivas y las creencias.

Las instituciones de la educación secundaria y superior inculcan estilos de vida y modos de comportamiento junto con formas de percepción y cognición. Gran parte de lo que enseñan no puede reducirse a la enunciación de proposiciones. Los contenidos, la organización del plan de estudios, el sistema de exámenes y las certificaciones transmiten un conocimiento tácito que puede contribuir a dar forma a un *habitus*. Para Fritz Ringer: «Una manera de reflexionar sobre estos asuntos es concebir una cultura académica como un segmento particularmente significativo del sistema socio-cultural más general. Una cultura académica es un campo o subcampo intelectual, una red de creencias interrelacionadas acerca de las prácticas académicas de la enseñanza, el aprendizaje y la investigación, así como sobre la significación social de dichas prácticas. Una cultura académica engloba prácticas, instituciones y relaciones sociales. Una cultura académica de creencias explícitas no puede entenderse del todo al margen de su sentido más abarcativo».³

Las instituciones y prácticas efectivamente establecidas de la vida cultural sugieren con claridad cierta gama de hábitos y posiciones intelectuales. Concebir el

“yo” intelectual es optar por cierta visión del conocimiento y de las estructuras que organizan el trabajo intelectual y su efecto posterior. ¿Son los intelectuales profetas y sabios? ¿O son científicos, investigadores especializados o innovadores técnicos? ¿Son críticos del poder o asesores expertos de los políticos, formadores directos o indirectos de la opinión pública? ¿Qué tipo de relación mantienen con la tradición o con la generación más joven? Estas cuestiones constituyen un sustrato permanente del pensamiento, una fuente vital de las disposiciones cognitivas actuantes en el campo intelectual. La elección de un rol social en particular es una especie de creencia y esa creencia puede ser más o menos consciente. Además, la elección del rol es también una especie de autodefinition y esa autodefinition social implica a su vez relaciones específicas con otros grupos. Es inevitable que un “especialista técnico” tenga una idea de su relación en contra punto con el “docto” o el “profeta sabio”.

La identidad intelectual entre las distintas figuras que participan del espacio educativo está basada en los contrastes que los propios individuos establecen. La constitución de un campo cultural está siempre atravesada por agentes que adoptan diversas posiciones intelectuales. No se trata de un agregado de individuos aislados, sino más bien de una configuración o una red de relaciones. Los agentes actuantes en el campo cultural se traban en un conflicto recíproco. Compiten por el derecho a definir o codefinir lo que se considerará como intelectual establecido y culturalmente legitimado. A estas cualidades de posición van anexados modos y grados diferentes de relación respecto al capital cultural. Escritor “oficial” o de “vanguardia”, investigador “marginal”

o “integrado”, es su posición dentro del campo la que define el tipo de participación en el capital cultural.

En nuestros días, el sistema escolar y las universidades consagran, por su autoridad y su modo de enseñanza, un género de obras y un tipo particular de hombre cultivado. No es indiferente que la institución educativa otorgue preferencia a la perpetuación de una élite de hombres cultos o a la preparación diversificada de profesionales para un mayor número de tareas específicas. El conflicto entre una y otra orientación tiene que ver principalmente con disidencias en torno al carácter disciplinario de la empresa intelectual. Custodiar el patrimonio de valores reconocidos por los dirigentes de un campo cultural implica siempre una doble enseñanza: no sólo la transmisión del conocimiento de autores y las obras que componen esa tradición, sino también, y sobre todo, la transmisión de las maneras cultivadas y eruditas de tratar las significaciones culturales. Dentro de la comunidad intelectual, las relaciones entre subgrupos como los “profetas académicos” o los “expertos técnicos” muestran como el grado de participación en el capital lingüístico permite alcanzar distintas jerarquías intelectuales.

Las magnitudes y los tipos de escolaridad recibidas son hoy las credenciales que se necesitan para asegurarse una determinada rentabilidad cultural. La posesión de títulos escolares evidencia el valor económico de la adquisición de conocimientos y habilidades. En la medida en que el neoliberalismo se constituye como el sistema de gobierno que pretende aumentar su productividad, aumentando al mismo tiempo el potencial humano de sus individuos, muestra la intrínseca relación entre la inversión pro-

3 Ringer, Fritz, “El campo intelectual, la historia intelectual y la sociología del conocimiento”, *Prismas Revista de historia intelectual*, Buenos Aires, año 8, No. 8, 2004, 107.

fesional («capital humano») y el grado de consagración educativa («capital cultural») ligado a ella.

Dos figuras de la modalidad del trabajo instruido parecen hoy disputarse la legitimidad del patrimonio cultural. De acuerdo con los análisis de Neiburg y Plotkin, *Intelectuales y expertos* son dos términos que caracterizan diferentes orientaciones teóricas y aplicaciones de esas teorías. Según los autores: «[...] la palabra intelectual ha servido para designar a aquellos individuos que reclaman como fundamento de legitimidad para sus intervenciones públicas una forma de pensamiento crítico, independiente de los poderes, y sustentada en el uso de la razón. El término experto, en cambio, [...] designa a los técnicos y especialistas que trabajan en y para el estado, y más recientemente para las ONG y los organismos internacionales».⁴ Mientras que intelectual remite a un tipo de formación general y universal, la figura del experto evoca especialización y entrenamiento académico. Trazar un mapa de las relaciones entre ambas figuras permitiría comprender dos tipos de estrategias bien distintas acerca del trabajo intelectual. Este análisis no debería suponer una mera relación de oposición. Para Neiburg y Plotkin: «Los vínculos entre intelectuales y expertos, lejos de marcar los puntos extremos de una línea, constituyen más bien un espacio de intersección productiva».

Como dijimos antes, el hecho de incorporarse a un modo particular de la actividad cultural marca la línea que divide a expertos de intelectuales. Esta separación instituye a la vez una diferencia social de rango y una clasificación según la jerarquía de los valores educati-

vos. Por lo general, la escala de valores que describe la diferencia entre el trabajo de un intelectual y el trabajo de un experto oscila entre: lo «brillante» y lo «serio», lo «elegante» y lo «laborioso», lo «distinguido» y lo «vulgar», la «cultura general» o el «dominio técnico». Estos pares de oposiciones propiamente simbólicos evidencian la distancia que existe entre las disposiciones y los hábitos de ambas orientaciones intelectuales. La cesura entre “maestros de una cultura total” o “especialistas científicos” refracta diferencias no sólo en el contenido sino también en la organización del propio trabajo cultural; además, también señala profundas diferencias en las condiciones de vida de ambas figuras.

La escuela comparte con familias desigualmente dotadas de capital cultural la tarea de producir una verdadera disposición culta. Para Bourdieu: «La combinación de ambos mecanismos define el modo de reproducción y hace que el capital vaya al capital y que la estructura social tienda a perpetuarse (no sin sufrir deformaciones más o menos importantes)».⁵ El modo de vida familiar y la importancia que ella les asigne a las prácticas escolares repercute en el grado de éxito al que las distintas categorías de estudiantes pueden aspirar. La disposición a utilizar la escuela y a triunfar en ella está íntimamente ligada a todo un sistema de preferencias que incluye principios de visión y esquemas de acción transmitidos por el medio familiar. Al capital cultural detentado por la familia, el sistema educativo agrega capital escolar. Por medio de títulos y credenciales, este capital escolarizado certifica que las diferencias de aptitud son inseparables

de las diferencias sociales.

Hipótesis

La representación de las virtudes y de la excelencia intelectual que todavía orienta las prácticas pedagógicas reproduce, en gran medida, una definición del ejercicio cultural que privilegia el culto a las maneras aristocráticas de relacionarse con la cultura.

El sistema de enseñanza exige uniformemente a todos aquellos a los que acoge una relación particular con el lenguaje y la cultura. Para la pedagogía tradicional esa relación se concibe como gracia o talento natural adquirido por familiarización. En la medida en que este modo de adquisición apela a una relación distinguida y carismática con el conocimiento, contribuye a la formación de una experiencia mistificada y clasicista de la cultura. En tanto la experiencia tradicional permite ver a los profesores como maestros que, a través de su don personal, comunican una cultura total, pero no como auxiliares pedagógicos de un proyecto profesional; la experiencia de la condición de estudiante, puede pasar de la relación con su auxiliar pedagógico a un encuentro de elección entre elegidos. Esta toma de distancia con respecto a un futuro racional y técnicamente condicionado permite la mistificación de la condición de estudiante: dado que la proeza del virtuoso se dirige a sujetos dignos de recibirla y apreciarla. La devaluación de las recetas técnicas del trabajo intelectual no hace más que consagrar los hábitos culturales de las clases dominantes. Cuando el sistema de enseñanza tradicional relega las maneras excesivamente escolares de comunicar sus maneras, legitima un modo de transmisión del capital cultural que es el que ostentan

4 Neiburg, Federico y Plotkin, Mariano; *Intelectuales y expertos: La construcción del conocimiento social en Argentina*, Paidós, Buenos Aires, 2004, pág. 15.

5 Bourdieu, Pierre; *Capital Cultural, escuela y espacio social*, Siglo veintiuno editores de Argentina, Buenos Aires, 2005, pág. 108.

las clases privilegiadas. La ceguera frente a las desigualdades sociales autoriza a explicar todas las desigualdades –particularmente en materia de éxito educativo– como desigualdades de talento natural. La misma ceguera se repite en el postulado de la igualdad formal de los alumnos ante las exigencias del sistema educativo. Se trate de la enseñanza o de la selección, parece que el profesor no conoce más que alumnos iguales en derechos y deberes. Así pues, las clases privilegiadas encuentran en la ideología que usualmente se llama carismática (pues valoriza la “gracia” o el “talento”) una legitimación de sus privilegios culturales que son trasmutados de herencia social en talento individual o mérito personal.

Considerar como talentos personales las aptitudes más o menos laboriosamente adquiridas es el medio para justificar lo arbitrario del privilegio cultural. La descripción de las desigualdades educativas y las diferencias sociales constituye un cuestionamiento al funcionamiento del sistema actual. El develamiento de la ideología tradicional del “don”, de las desigualdades sociales frente a la cultura y la descripción entre el éxito universitario y el origen social tienen una importante eficacia crítica. Dejar de atribuir el fracaso educativo a la falta de talento implica percibirlo como parte de una cierta situación social: por ejemplo la de la atmósfera intelectual del medio familiar, la estructura de la lengua que allí se habla o la actitud respecto de la educación y la cultura que allí se estimula. Por el contenido de la cultura que trasmite, pero aún más por la relación que supone con la cultura, el sistema de enseñanza tradicional consagra la ideología carismática y naturaliza lo que en realidad es producto de una educación que puede corre-

gir, al menos parcialmente, el tipo de relación que las clases más desfavorecidas mantienen con la cultura.

Frente a una pedagogía tradicional que pone en escena proezas ejemplares, destinadas a hacer olvidar que la gracia no es más que una adquisición laboriosa o una herencia social, se erige una pedagogía racional que tiende verdaderamente a reducir la distancia entre las competencias lingüísticas del emisor y del receptor. Si se admite que la aptitud lingüística es susceptible de ser adquirida y se proveen los medios para su adquisición se democratiza el sistema escolar. Así, lo que puede ser racional y técnicamente adquirido a través de un aprendizaje metódico reemplaza lo que es abandonado al azar de los talentos individuales. Mientras la pedagogía tradicional desprecia las recetas y las maneras escolares de enseñar a causa de sus fines estrechamente utilitarios, la pedagogía racional tiene en cuenta los distintos tipos de acción pedagógica en función de los fines profesionales de la formación. La organización de las técnicas necesarias para adquirir un mayor dominio del trabajo intelectual ha sido una de las funciones profesoras más olvidadas por la pedagogía tradicional. Para Bourdieu y Passeron: «Reconocer la libertad del estudiante y fingir ven en él, todo a lo largo del año, a un trabajador libre, o mejor dicho, autónomo, es decir capaz de imponerse a sí mismo una disciplina, de organizar su trabajo y obligarse a un esfuerzo continuo y metódico, es el precio que debe pagar el profesor para recibir del estudiante así definido la imagen que pretende dar y tener de sí mismo como maestro en pensar y no como pedagogo o auxiliar de colegio, o sea como docente de calidad para alumnos de calidad».⁶

6 Bourdieu, Pierre & Passeron, Jean-clau-

Las clases sociales privilegiadas que detentan el monopolio de una relación legítima con la cultura sacan provecho de la certificación de los distintos títulos escolares. La exigencia de selección profesional obtiene de la escuela la cualificación técnica que aporta el diploma. Pero en la medida en que la enseñanza tradicional disimula su función social de producción profesional y apela a una ideología cultural «universal» o desinteresada, contribuye a consolidar las diferencias que provienen del origen social como diferencias en la capacidad o el talento. Por eso es necesario, para una verdadera democratización de la enseñanza, una pedagogía orientada hacia otro modo de inculcación del lenguaje y la cultura. Fundamentalmente, esta pedagogía debe estar subordinada a los intereses de un público distinto, es decir, a las clases más desfavorecidas. La pedagogía racional no debe olvidar que forma y recluta profesionales para satisfacer las exigencias del mercado laboral.

Nuestra denuncia de la creciente racionalización y profesionalización de los estudios se encuentra ante una gran paradoja teórica. Porque aunque hayamos considerado la organización profesional de las disciplinas como una manera de someter la enseñanza a las exigencias del mercado laboral, en realidad, la «pedagogía racional» de los medios adecuados para alcanzar un futuro profesional se muestra como el mejor camino para la democratización de las desigualdades culturales. Es cierto que en el estado actual de la sociedad la educación se ha consagrado a la cualificación específica de las carreras especializadas. La tendencia general de las organizaciones de, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Editorial Laia S.A., México, 1995, pág. 112.

burocráticas es la multiplicación de los exámenes, la extensión de su alcance social y el crecimiento de su peso funcional en todo el sistema de enseñanza. Sin embargo, como la pedagogía tradicional que ha dominado la historia del sistema educativo obnubila todo el tiempo las funciones que cumple, es imprescindible recurrir a una pedagogía racional que no olvide el futuro profesional para el cual prepara a sus alumnos y que evidencie las diferencias sociales que existen entre las distintas categorías de estudiantes. Este trabajo pedagógico no sólo reconocería la distancia entre las competencias lingüísticas del emisor y del receptor, sino también las condiciones sociales de producción y reproducción de esa distancia. La ampliación de lo que puede ser técnicamente adquirido a través del aprendizaje metódico que desarrolla la escuela permite reducir las diferencias sociales de las distintas categorías de receptores.

Marco teórico

Con el ascenso del neoliberalismo ha triunfado el análisis práctico del capital, es decir, el estudio de las inversiones para mejorar a los seres humanos. Al mismo tiempo, el capital producido por una inversión en habilidades y conocimientos ha invadido casi todas las esferas de la vida, incluidas las zonas aparentemente más reservadas de lo privado. La racionalidad administrativa y la creciente organización burocrática se han vuelto casi totalitarias en nuestros días, produciendo así individuos socializados que tienen una función y un valor específico dentro del sistema y su reproducción. El objetivo de este trabajo será pensar y analizar ese condicionamiento no sólo como una presión exterior,

sino como parte constitutiva del juego entre relaciones de saber y poder. Tal como se lo practica en nuestros días, el sistema educativo tiene la función de producir sujetos seleccionados y jerarquizados. La formación de un cuerpo de especialistas que organizan las disciplinas bajo la forma de un saber para transmitir no hace más que reforzar el nuevo orden categorial.

El área social diferenciada en que se insertan los productos intelectuales y de la cultura es incapaz de producir por sí sola el conjunto de las condiciones que operan como sus presupuestos de existencia. Los distintos canales institucionales del ámbito cultural se apoyan en una serie de prácticas como pueden ser la pedagogía, el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, las sociedades de “sabios”, etc. Pero además, y sobre todo, esta multiplicidad de canales es acompañada por la forma que tiene el saber de ponerse en práctica en una sociedad en la que es valorado, distribuido, repartido y en cierta forma atribuido. Distinguir notablemente dos esferas, una específicamente cultural, la otra ante todo política, dotadas de principios y reglas de funcionamiento que le son propios, no supone ignorar que un elemento del campo cultural puede ser significativo del espacio ideológico o político.

La tensión entre los factores que favorecen la autonomía cultural y aquellos que tienden a disolverla evidencian el carácter frecuentemente mixto de intelectuales implicados al mismo tiempo en los valores de su disciplina y en los de un campo ideológico-político más amplio. El surgimiento y la maduración de una disciplina académica incluyen, de modo estratégico, la creación de instancias de validación y reproducción propias. Sin embargo, cualquier disciplina

madura es susceptible de atravesar períodos de crisis epistemológica o social en los cuales su receptividad a las influencias externas puede aumentar. En la medida en que nuestro objetivo es analizar las conexiones entre la esfera intelectual y la esfera política; a este respecto es importante recordar lo que Bourdieu consideraba necesario a la hora de efectuar un análisis completo del desarrollo del sistema educativo. Según el autor, describir los factores (internos y externos) que explican las variaciones históricas o nacionales del sistema de enseñanza implica: «[...]recurrir al método comparativo cuando se quiere distinguir entre lo que se refiere a las demandas externas y lo que se refiere a la manera de satisfacerlas, o lo que, en el caso de un sistema determinado, se refiere a las tendencias genéricas que todo sistema de enseñanza debe a su función propia de inculcación, a las tradiciones singulares de una historia universitaria y a las funciones sociales, nunca completamente reductibles a la función técnica de comunicación y de producción de las cualificaciones».⁷

Sobre todo en contextos sociales de países periféricos como el nuestro, los historiadores culturales discuten la noción de autonomización. En Argentina, pero también en otros países de Latinoamérica, la frontera entre el campo político y el campo intelectual ha sido históricamente mucho más borrosa que en los llamados países centrales. En Francia por ejemplo, donde Bourdieu construyó su modelo de análisis, dimensión política y espacio cultural se encuentran más firmemente diferenciados. Más allá del grado de autonomía

⁷ Bourdieu, Pierre & Passeron, Jean-claude, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, trad., Editorial Laia S.A., México, 1995, pág. 194.

que detente el ámbito cultural de acuerdo con la tradición histórica de su nación, la consolidación de un campo o disciplina cultural implica mayoritariamente un doble registro: a la vez *intelectual* e *institucional*. En lo que respecta al primero, los debates emprendidos por los intelectuales giran en torno a la implantación de una nueva orientación teórico-metodológica para la disciplina. En lo que atañe al nivel institucional, las discusiones muestran las estrategias de legitimación de las disciplinas, de construcción institucional y de profesionalización. En nuestro país, ciertas profesiones y carreras muestran las tensiones entre instancias de consagración estables, intereses específicos en juego, y relaciones de fuerza entre agentes en competencia por la distribución del capital cultural. En vez de revelar la separación entre ámbitos de validación de ideas y de prácticas, los avances en la construcción de los saberes evidencian la confluencia entre espacios distintos.

El interrogante sobre el lugar de lo político para los intelectuales es inseparable de este otro: ¿Cuál es el lugar de los intelectuales en la política? El vínculo entre el desarrollo de las disciplinas científicas y el ámbito estatal muestra como la legitimación social de un saber puede depender del reconocimiento, por parte del estado, de las capacidades técnicas de los nuevos especialistas. Entre las prácticas estatales y la legitimación de los saberes se da un doble juego: por un lado, los especialistas ofrecen un cierto número de instrumentos obtenidos en ámbitos académicos que pueden sustentar las acciones del estado, legitimando el diagnóstico de problemas sociales y formulando las mejores soluciones a éstos. Por otro lado, el reconocimiento de esos saberes

por parte de las instituciones estatales contribuye a legitimar y a dotar de autoridad científica a esos especialistas. Pero aún la definición de estos dos espacios sigue siendo problemática para el estudio de sociedades latinoamericanas como la nuestra. Tanto si nos referimos al mundo académico o al ámbito estatal, ambos espacios se caracterizan por fuertes conflictos y cambios institucionales bruscos, que han dificultado la generación de mecanismos internos y propios de validación.

El estado burocratizado, los organismos internacionales y la academia definen espacios en cuya intersección se producen conflictos pero también conocimiento. El lapso de tiempo que va desde finales del siglo XIX hasta la década de 1970 coincide con el lento, multidimensional y nunca lineal proceso de institucionalización de los saberes sociales en Argentina. De acuerdo a una serie de estudios compilados por Neiburg y Plotkin: «Los autores de ese volumen muestran que la constitución de las ciencias sociales son procesos fuertemente vinculados al desarrollo de necesidades y demandas del Estado rápidamente modernizado y burocratizado de finales del siglo XIX y primeras décadas del XX. Según su perspectiva, el motor de la producción de conocimiento social debería buscarse en las necesidades de una burocracia estatal en expansión, principalmente dedicada a la elaboración e implementación de políticas sociales».⁸

El debate poblacional se configura por primera vez en la Argentina hacia fines del siglo XIX. El conjunto de problemas que incluía la salud pública, el crimen, la vivienda, la educación, entre

⁸ Neiburg, Federico y Plotkin, Mariano; Intelectuales y expertos: *La construcción del conocimiento social en Argentina*, Paidós, Buenos Aires, 2004, pág. 18.

otros, ponía de relieve la existencia de un objeto, la población, de cuyo conocimiento dependía el reordenamiento de la sociedad y del estado. La elaboración de políticas nacionales para el mejoramiento del potencial humano estuvo a cargo de un gobierno científico y de ciencias aplicadas. En la conquista del desarrollo tendrían que actuar una constelación de nuevas formas de conocimiento científico sobre la sociedad, en la que habría lugar no sólo para los economistas, sino también para los sociólogos, los antropólogos, los psicólogos, etcétera. Según Neiburg y Plotkin: «La implantación del desarrollismo como sistema hegemónico de pensamiento fue un factor importante en la constitución del campo de la economía en particular, y de las ciencias sociales en general por varios motivos. En primer lugar, el desarrollismo era, al igual que otros sistemas de pensamiento aplicados a distintos campos de la política pública en esos años, esencialmente interdisciplinario. Así como la salud mental (otro campo conformado por entonces) no consideraba a la salud como la mera ausencia de enfermedad, sino como una situación general de bienestar que abarcaba variables sociales, económicas y culturales, el desarrollo se diferenciaba del mero crecimiento económico porque también constituía una categoría mucho más amplia e inclusiva».⁹

Ante todo, el desarrollismo se basó en la convergencia de intereses. Las políticas destinadas a la industrialización también estaban orientadas a garantizar el orden social, que sería el producto no sólo de medidas represivas sino de la implementación de políticas planificadas científicamente. Por lo tanto, el Estado, las ciencias sociales y las industrias modernas se convirtieron en espacios de intere-

⁹ *Ibiden*, 238.

ses cruzados. El logro del desarrollo requería que los saberes fueran específicos y especializados. Aparecía, así, toda una nueva gama de tecnologías aplicadas a las ciencias sociales que permitirían producir instrumentos para el diagnóstico y la planificación de los problemas de *demografía cualitativa*. Las demandas promovidas por el estado y los organismos internacionales dan lugar a la formación de un nuevo patrón de desarrollo intelectual e institucional de las ciencias sociales. El acento puesto sobre las investigaciones empíricas, de gran escala y predominantemente cuantitativas exigía nuevas condiciones de trabajo (dedicación *full time* a la profesión) así como un conjunto de competencias y destrezas (entrenamiento en las modernas técnicas de investigación) que no formaban parte de las rutinas de trabajo de los intelectuales hasta ese momento. Se puede ver entonces como los problemas relativos a las políticas poblacionales se apoyaron en la interpretación científica de la vida social. La idea subyacente en el ámbito cultural y político era que los conocimientos científicos servirían para orientar las actividades políticas y así favorecer el progreso de las sociedades.

* Tesista de la carrera de Lic. en Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín.

La filosofía como crítica del lenguaje: una investigación sobre el *Tractatus* de Wittgenstein y la influencia de Fritz Mauthner

Florencia Quiroga*

A la hora de llevar a cabo un estudio preciso acerca de la noción de ‘crítica del lenguaje’ (*Sprachkritik*) y el alcance que la misma posee en Ludwig Wittgenstein, es conveniente efectuar una reconstrucción sistemática de ciertos puntos cruciales al momento de comprender cuál es el sentido que la misma adquiere en un autor como Fritz Mauthner, quien pareció constituir una referencia ineludible a este respecto para el autor del *Tractatus*. Sin profundizar de manera exhaustiva en detalles de tipo biográfico, es preciso, sin embargo, señalar algunos aspectos relativos al marco en el cual desarrolló su obra central *Contribuciones a una crítica del lenguaje*¹, a los fines de mostrar

1 *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, título original. Esta obra se encuentra digitalizada en su totalidad en su versión alemana original. Sin embargo, en lo que concierne a su traducción al español, es conveniente señalar que sólo se dispone, en este idioma, de la primera parte del tomo I, la cual incluye las secciones ‘

la manera en la que el contexto filosófico, histórico, político, social y cultural influyó, no sólo en este autor, sino también en toda una serie de autores vieneses, entre los cuales se encuentra el propio Wittgenstein. Es conveniente señalar que, no obstante la amplia recepción que tuvo el trabajo filosófico de Mauthner al momento de su publicación, la escasez de material crítico respecto de su pensamiento, como así también el hecho de que, incluso hasta nuestros días, se dispone sólo de aproximadamente doscientas páginas traducidas al español de las más de mil que componen

Esencia del lenguaje’, ‘Lenguaje y socialismo’, ‘Realidad y lenguaje’, ‘Errores a causa del lenguaje’, ‘Valor del lenguaje’, ‘Arte de la palabra’, ‘Poder del lenguaje’, ‘Superstición de la palabra’ y ‘Pensar y hablar’, dando como resultado un total de 229 páginas traducidas de las más de 2000 páginas que componen la obra en su totalidad. primera edición española de dicha sección corresponde al año 1911 y estuvo a cargo de José Moreno Villa (1887-1955).

su primera obra. En cuanto a la existencia de traducciones en otras lenguas, este texto no corrió con mejor suerte. Por este motivo me permito la inclusión de ciertos datos biográficos con objeto de llevar a cabo una presentación introductoria de un autor, quizás, poco conocido en general y en su relación con Wittgenstein en particular.

Fritz Mauthner nació en Hořice (Bohemia, Imperio Austro-húngaro) el 22 de noviembre de 1849. Como él mismo refiere, no es de extrañar su interés en torno a la investigación del lenguaje, dado que desde su infancia su formación estuvo marcada por el aprendizaje de tres lenguas, a saber: el alemán, para comunicarse con su familia y en la escuela; el checo, para comprender a sus vecinos y el hebreo, para participar en las ceremonias religiosas. Su familia se trasladó a Praga en el año 1855 en donde cursó sus estudios primarios y

secundarios. Posteriormente estudió jurisprudencia en la Universidad de Praga y sin completar el grado comenzó a trabajar en un bufete de abogados. En 1876 eligió Berlín como la ciudad en donde fijar su residencia. Este autor dedicó su vida a variados intereses, entre los que pueden mencionarse la escritura de textos periodísticos, ensayos, críticas y obras teatrales, novelas y relatos. A pesar de su prolífica producción escrita, su nombre será inmortalizado a partir de la publicación de *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, obra que le valió el reconocimiento de gran parte de los círculos de intelectuales de su tiempo, influyendo así, de manera decisiva, en importantes personalidades de su época y de los años venideros. Los dos primeros volúmenes de este texto se publicaron en 1901, completándose la obra con la aparición del tercer y último volumen en 1902. Sin embargo, y como bien afirma George Steiner en *Extraterritorial. Ensayos sobre literatura y la revolución del lenguaje*, el texto completo con los tres volúmenes apareció recién en 1923.

Un aspecto ineludible al momento de efectuar un análisis minucioso respecto del núcleo que articula los argumentos expuestos en una obra de nuestro interés consiste en llevar a cabo una breve revisión de ciertas problemáticas previas en las que el autor estaba particularmente interesado, a la vez que se señalan las distintas influencias de las que se sabe deudor. Todo ello proporciona un marco propicio sobre el cual es posible desarrollar un estudio riguroso acentuando, de esta manera, aquellas cuestiones sobre las que Mauthner, en este

caso, parecía estar especialmente interesado. Su tarea inicial consistía en completar aquel proyecto inaugurado por Kant en 1781 con la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, a la que siguieron las publicaciones de la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio* en 1788 y 1790 respectivamente. Esto último evidencia cuán importante era la empresa kantiana para Mauthner, de la cual tuvo conocimiento a través de la lectura de los escritos de Schopenhauer. A su juicio, si Kant hubiera emprendido una crítica del lenguaje en lugar de una crítica de la razón pura –es decir, ajena a la experiencia– habría resultado evidente no sólo que no podemos conocer lo trascendental, sino que ni siquiera podemos pensarlo.

A su vez, es preciso señalar que, durante sus años como discípulo de Mach, se familiarizó con los principales interrogantes de la física de aquel entonces, adoptando una concepción respecto del mundo y la posibilidad de su conocimiento muy próxima a la de su maestro. Otro autor decisivo en el pensamiento mauthneriano es Friedrich Nietzsche, cuya impronta deja entreverse en sus escritos, enfatizando en la función comunicativa del lenguaje al tiempo que efectúa un estudio crítico relativo a su carácter metafórico. Otto Ludwig y Otto von Bismarck² también

2 En uno de sus escritos biográficos titulado *Erinnerungen (Memorias)*, del año 1918, Mauthner mismo refiere a estos autores como aquellos que ejercieron una notoria influencia sobre sus postulados. Asimismo, en su estudio preliminar a *Spinoza. Un bosquejo de su vida y su influencia*, obra cuya primera aparición corresponde al año 1922 y de la cual existe una edición en español perteneciente al año 2011 a cargo de Encuentro Grupo Editor, traducido de

fueron dos personalidades fuertemente influyentes en la vida de Mauthner, sólo que sus aportes fueron principalmente literarios y políticos, respectivamente, motivo por el cual no proporcionaré mayores detalles sobre ello. Las preocupaciones políticas de Mauthner son –es preciso esclarcerlo para quien se introduce en el conocimiento de este autor – de suma importancia en su filosofía, pero no es allí en donde pondré el acento en la presente investigación dado que mi interés se centra, concretamente, en llevar a cabo una reconstrucción crítica y sistemática de los fundamentos y el alcance de su crítica del lenguaje y la manera en la que la misma influyó notablemente al filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein.

En lo que concierne a la noción de crítica, este autor sostiene que la misma puede ser definida como aquella actividad humana de la razón capaz de diferenciar o separar. Así, todo intento de llevar a cabo una crítica de tal o cual fenómeno, por ejemplo, no consiste ni más ni menos que en efectuar una observación o un análisis preciso del mismo. Por supuesto original alemán por Luciano Elizaincín, Fernando Bahr trae a colación la importancia de las figuras de Mach, Nietzsche, Ludwig y Bismarck en lo que atañe a la filosofía de Mauthner. Sobre este punto, considero conveniente señalar mi discrepancia con Bahr respecto de ciertos aspectos sobre los cuales este autor enfatiza en lo que concierne a la influencia que sobre Mauthner ejercieron estos autores y concretamente la figura de Nietzsche. De acuerdo con Bahr, la impronta nietzscheana en Mauthner se evidencia en su concepción contingente de la historia. Sin embargo, el legado del filósofo alemán en el autor de las *Contribuciones* se evidencia, a mi parecer, en la manera en la que Mauthner concede al lenguaje un carácter metafórico, a la vez que enfatiza en la utilidad que el mismo posee como instrumento de comunicación.

to que el sentido que Mauthner otorga al concepto de ‘crítica’ posee una impronta decisivamente kantiana, pero ese es sólo su punto de partida. En el prólogo a la segunda edición revisada³ de *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Mauthner deja en claro su postura, según la cual el camino justo para la filosofía es una crítica del conocimiento, la cual es crítica del lenguaje⁴. Unas líneas más adelante, y como respuesta a dos grandes objeciones a la obra en cuestión, sugiere, como mencioné con anterioridad, que la crítica del lenguaje se presenta como una nueva disciplina, por él mismo creada, resultado de su propio trabajo y de sus investigaciones en torno al lenguaje. Respecto de estas dos objeciones, sobre las que no ahondaré, sino que sólo mencionaré, y a las cuales responde en el prólogo a la segunda edición de 1906, las mismas consisten, en primer lugar, en el reproche que se le formuló a Mauthner por el hecho de no ser un profesional en materia de filosofía, en especial, y en disciplina alguna en general. En lo que concierne a la segunda objeción, la misma cuestiona que sus postulados no proponen la consolidación de un sistema teórico positivo, sino que parecieran conducir, irremediabilmente, a un escepticismo nihilista. A continuación trae a colación algunas referencias acerca de la utiliza-

3 En la única versión disponible de esta obra en español, a cargo de la editorial Herder, se incluye asimismo la traducción de este segundo prólogo publicado inicialmente en el año 1906. Para más detalles acerca de la primera aparición de esta obra y su edición española, ver la nota (1).

4 Cfr. MAUTHNER, Fritz. *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Barcelona. Herder. 2001. Pág. 21

ción, previa a sus propios escritos, de la expresión ‘crítica del lenguaje’, con lo cual la novedad que Mauthner propone no reside en la creación de dicha expresión, empleada con anterioridad por otros autores,⁵ sino en concebir un nuevo modo de hacer filosofía entendida como ‘crítica del lenguaje’.

En su *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*⁶ (*Diccionario de Filosofía. Nuevas contribuciones a una crítica del lenguaje*), cuya primera edición en dos tomos corresponde a los años 1910 y 1911, a la cual se le incorporó un tercer tomo en su segunda edición aparecida entre los años 1923 y 1924, Mauthner dedica varias líneas a la consideración del concepto de *Sprachkritik*, cru-

5 Sobre este punto es conveniente señalar que Mauthner refiere en el prólogo de 1906 a las *Contribuciones* cierto número de escritos en los cuales, parafraseándolo, ya se encontraba la idea de una crítica del lenguaje. Algunos de los nombres que incluye en esta referencia corresponden al de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) y Rudolf Haym (1821-1901), este último autor de una biografía de Arthur Schopenhauer y sobre cuyos escritos Mauthner afirma haber dedicado especial consideración en sus estudios previos a la escritura de sus *Contribuciones*. Sin embargo, y como él mismo aclara, nada puede encontrarse en estos autores que pueda ser equiparado a lo que él denomina crítica del lenguaje y que, como apunté con anterioridad, constituye una nueva disciplina por él creada. Una vez más, la novedad no reside en la utilización del término *Sprachkritik*, sino en la utilización del mismo para designar la creación de una nueva disciplina.

6 Esta obra no ha sido traducida aún al español, con lo cual sólo se dispone de su versión alemana original, la cual por fortuna se encuentra digitalizada en su totalidad, siendo de fácil acceso encontrarla en su versión online. Todas las traducciones de dicha obra presentes en esta investigación son de mi autoría.

cial para comprender gran parte de su obra filosófica. Sobre este concepto afirma:

«La tarea que me he impuesto, otorgar contribuciones a una crítica del lenguaje, sostengo que es la tarea más importante de la Teoría del conocimiento. Debo estar contento con las sugerencias decisivas que efectué para esta disciplina».⁷

Y una página más adelante señala:

«Antes de mis *Contribuciones* no se disponía de un libro que hubiera enseñado algo así como una disciplina llamada ‘crítica del lenguaje’, incluso la frase ‘crítica del lenguaje’ había sido raramente utilizada hasta las digresiones históricas expuestas en mi libro. Puedo dar solo un consejo a aquellos interesados en inventar una nueva disciplina, darle el nombre de ‘crítica del lenguaje’».⁸

Me interesa detenerme en este punto y efectuar un par de

7 MAUTHNER, Fritz. *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. München und Leipzig. Verlag Georg Müller. 1910. Tomo II. Pág. 442. Ed. PDF. Original alemán: ‘die Aufgabe, die ich mir gestellt habe, Beiträge zu einer Kritik der Sprache zu geben, halte ich nach wie vor für die wichtigste Aufgabe der Erkenntnistheorie (...) Ich muss zufrieden sein, entscheidende Anregungen für diese neue Disziplin geboten zu haben’

8 MAUTHNER, Fritz. *Ibid.* Tomo II. Pág. 443. Ed. PDF. Original alemán: ‘Nun hat es aber vor meinen “Beiträgen” irgend ein Buch, das auch nur entfernt so etwas wie eine Disziplin der Sprachkritik gelehrt hätte, nicht gegeben; ja sogar die Wortfolge “Kritik der Sprache” war nur sehr selten gebraucht worden, die Stellen waren völlig unbeachtet geblieben, bis ich in den historischen Exkursen meines Buches auf sie hingewiesen hatte. Ich kann den Herren (in ihrem Interesse) nur den Rat geben, für die neue Disziplin einen andern Namen als “Kritik der Sprache” zu erfinden, wenn sie meine Arbeit gar nicht mehr genannt wissen wollen’.

observaciones. La tesis central que articula la primera parte de las *Contribuciones* consiste en la afirmación de que toda filosofía es teoría del conocimiento y toda teoría del conocimiento es crítica del lenguaje. Esta cita incluye tres conceptos clave en el pensamiento de Mauthner, a saber: 'filosofía', 'conocimiento' y '*Sprachkritik*', cuya relación facilita la reconstrucción del eje argumentativo que atraviesa toda la obra, el cual puede resumirse como un intento de problematizar en torno al papel que desempeña la filosofía y cómo la misma se concibe como una actividad y como un ejercicio. Como señalé con anterioridad, una de las objeciones que debió afrontar este autor cuestionaba el hecho de que su propuesta no estuviera orientada a la consolidación de un sistema teórico positivo más aún, todo lo contrario, parecía conducir a un nihilismo irremediable. Al respecto Mauthner se pronuncia afirmando que, por su esencia, la crítica del lenguaje no puede ser un sistema. La *Sprachkritik* mauthneriana se define como una ocupación, como una actividad que es deconstructiva, reflejándose su radicalidad en la siguiente afirmación situada en la introducción de sus *Contribuciones*:

«Si quiero yo trepar en la crítica del lenguaje (...) debo, pues acabar con el lenguaje que hay tras de mí, junto a mí y delante de mí; paso tras paso, debo, pues, destruir al pisarle, cada peldaño de la escala. El que quiera seguir, construirá unos nuevos peldaños para romperlos a su vez».⁹

9 MAUTHNER, Fritz. *Ibid.* Pp. 31. Esta metáfora, conocida como 'la metáfora de la escalera', está presente a su vez en la línea 6.54 del *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. Se presume que la misma encuentra su origen en

La referencia a la *metáfora de la escalera* evidencia el carácter deconstructivo de la crítica mauthneriana, a la vez que posibilita dar cuenta de lo que será, quizás, su rasgo más distintivo, a saber, su carácter interno, dada la imposibilidad de llevar a cabo una crítica externa; es en este sentido en el que Mauthner afirma que debemos ir avanzando peldaño por peldaño. La tarea de la filosofía se traduce en una crítica del lenguaje cuyo rasgo distintivo es su carácter emancipatorio al proponer una liberación de las palabras y sus supersticiones. Con las palabras, sugiere Mauthner, los hombres se encuentran en el comienzo del conocimiento del mundo y allí permanecen si en ellas permanecieran.¹⁰ La *Sprachkritik* mauthneriana es entendida como un análisis emancipatorio, en tanto y en cuanto libera a los seres humanos de las *reificaciones lingüísticas*, esto es, presuponer que por el simple hecho de que existan las palabras las mismas deben responder a algo real. En este sentido, es posible señalar una preocupación y un posicionamiento metafísico de Mauthner a este respecto. Esto último posibilita una aproximación a una primera definición de la noción de 'superstición de la palabra' (*Wörteraberglauben*), clave para comprender hacia dónde se dirige, en primera medida, la crítica mauthneriana. El cuestionamiento respecto de la cosificación

Adversus mathematicos de Sexto Empírico, quien fue una de las figuras más representativas del escepticismo pirroniano. No es un detalle menor que tanto Mach, como así también Mauthner y Wittgenstein consideraran ineludible la inclusión de esta metáfora proveniente del escepticismo.

10 Cfr. MAUTHNER, Fritz. *Op. Cit.* Pág. 31

de las palabras sitúa el planteo de este autor en el marco de un debate de tipo metafísico, en tanto su preocupación por el lenguaje se traduce en un intento por esclarecer la intrincada relación que el mismo mantiene con la configuración del mundo.

El análisis que Mauthner efectúa sobre el lenguaje, con todo lo que ello conlleva, es el punto de partida para el abordaje de una cuestión ulterior en su obra, la cual se sustenta en la indagación acerca del sentido del mundo. Traigo a colación, en este punto, el texto de Frege *Sobre sentido y referencia* (1892), cuya publicación introdujo cambios radicales en el ámbito de la filosofía del lenguaje en particular. En lo concerniente a la filosofía de Mauthner, una revisión de los principales postulados expuestos en la obra de Frege antes citada, evidencia un contraste interesante sobre el cual es posible vislumbrar dos posturas claramente diferenciadas en relación al papel que desempeña el lenguaje en el ámbito de la filosofía y la concepción que de esta última asume cada uno de estos autores. Asimismo, resulta de especial interés el hecho de que ambos han influido de manera notoria en Wittgenstein, siendo imposible para él eludir la inclusión de sus nombres en su primera obra. Cabe destacar que la influencia de cada uno de ellos se vio reflejada en distintos aspectos de la obra de Wittgenstein. A grandes rasgos, es posible afirmar que sus principales preocupaciones de tipo lógico tienen su punto de partida en los supuestos y discusiones de Frege y Russell. Sin embargo, la referencia a Mauthner se ubica en un pasaje crucial del texto en el cual se produce un viraje decisivo en la

obra, a partir del cual se evidencia la preocupación respecto de cuestiones metafísicas que parecieron interesar particularmente a Wittgenstein. Otro punto, y no de menor importancia, reside en el hecho mismo de que, inmediatamente después de la cita a Mauthner, Wittgenstein menciona el nombre de Russell.

Retomando lo expuesto al comienzo de esta investigación, en *Sobre sentido y referencia* Frege analiza la compleja relación existente entre lenguaje y mundo, y enfatiza en el carácter netamente referencial del primero por sobre el segundo. El punto de partida sobre el cual se sustenta el eje argumentativo de la obra consiste en poner bajo la lupa oraciones tales como $a=a$ y $a=b$. El primer rasgo diferencial que existe entre ambas es, a simple vista, que en el primer caso se trata de una oración tautológica cuyo conocimiento es posible, en términos kantianos, de manera apriorística, en tanto que, en el segundo caso, se requiere la posesión de mayor información para constatar su verdad. La preocupación que motiva la obra de Frege reside en la problematización en torno al significado de los nombres. En un primer momento, este autor sugiere que el significado de un nombre es su referencia; sin embargo, tras el curso de su argumentación concluirá que existen nombres que no poseen una referencia pero que, a pesar de ello, poseen un sentido. Para ello baste con considerar nombres como 'unicornio' o 'sirena', los cuales tienen un sentido, pero no una referencia, dado que no estaríamos dispuestos a admitir que existen objetos tales como 'unicornio' y 'sirena' en el mundo a los cuales pudieran referir aquellos nombres. En términos generales, este autor propone una concepción

de la noción de referencia basada en una correspondencia existente entre un nombre y un objeto del mundo, con lo cual es definida como el valor de verdad de una oración, esto es, lo verdadero y lo falso. En lo que concierne al sentido de una oración, Frege sostiene que el mismo es un pensamiento, no como una entidad mental, sino como una entidad ontológicamente independiente y abstracta. Sin ahondar en mayor profundidad respecto de los postulados de Frege sobre esta temática, quisiera reparar en dos cuestiones, a mi parecer, cruciales para comprender en mayor medida el núcleo sobre el cual se sustenta gran parte de las discusiones de la filosofía del lenguaje contemporánea. En primer lugar, en *Sobre sentido y referencia*, Frege problematiza en torno a la tríada 'referencia, sentido y significado', con lo cual establece las bases para una nueva forma de abordar la filosofía del lenguaje en cuanto tal. No es, asimismo, un detalle menor que este autor, junto con Russell, haya sido una de las grandes influencias de Wittgenstein. En segundo lugar, es preciso señalar que, de acuerdo a lo expuesto en sus textos y al material biográfico disponible, Mauthner no parecía estar particularmente interesado en los escritos de Frege.

El análisis de la propuesta fregeana muestra uno de los problemas clásicos en torno al lenguaje en su relación con el mundo: la posibilidad del primero de referir al segundo. Podemos dar aún un paso más y afirmar que, en resumidas cuentas, de lo que se trata es de poner en tela de juicio la compleja relación entre lenguaje, pensamiento y mundo. Con todas las diferencias y matices de cada postura, el intento por proporci-

onar una resolución más o menos plausible a la intrincada relación que mencioné con anterioridad, constituye la piedra de toque de las distintas especulaciones que han articulado con el correr de los años la contemporánea filosofía del lenguaje.

Priorizando siempre la claridad argumentativa, es preciso señalar que la inclusión del esquema fregeano en esta instancia posibilita visualizar ciertos puntos de contraste con la postura de Mauthner en relación a tópicos tales como la relación existente entre lenguaje y mundo. En el caso de Mauthner, parece evidente que una preocupación ulterior subyace a la temática respecto del carácter referencial del lenguaje para con el mundo. Anticipándome a lo que detallaré en líneas posteriores, el interrogante mauthneriano en torno a la utilidad del lenguaje como instrumento de conocimiento es el punto de partida de una cuestión que trasciende los lindes epistemológicos. Dicho de otro modo, la preocupación de Mauthner está orientada a poner en tela de juicio el problema referido al sentido del mundo. Se puede dotar de mayor precisión a este punto si se tiene en cuenta que, de hecho, como alumno y discípulo de Mach, Mauthner defendió una concepción de conocimiento basada estrictamente en la experiencia y la información que pueden proveernos nuestros sentidos respecto del mundo que nos rodea. A diferencia de Frege, el autor de las *Contribuciones* problematiza la relación lenguaje/mundo situando en primer plano la imposibilidad del lenguaje de dar cuenta de aquello que pareciera ser en su 'esquema' lo más importante, esto es, el sentido del mundo.

La perspectiva desde la

cual aborda la problemática suscitada por la relación lenguaje/mundo reviste una preocupación radicalmente distinta a la de Mauthner, con lo cual proporciona un punto de vista más enriquecedor a la hora de llevar a cabo un estudio respecto de un autor como Wittgenstein. No creo que sea, a estas alturas, arriesgado afirmar que, mientras la estructura del *Tractatus logico-philosophicus*¹¹ pareciera obedecer a cierto rigor lógico, la preocupación última que subyace a la obra es ética. En este sentido, tomar una vía de análisis en concordancia con esto último nos remite, inevitablemente, a la consideración de un autor como Mauthner. Considero que es necesaria, en esta instancia, efectuar una breve presentación de los principales puntos expuestos por este autor en sus *Contribuciones* con lo cual será más sencillo vislumbrar la importancia crucial que dicho autor reviste a la hora de comprender la primera obra de Wittgenstein.

La peculiaridad propia del lenguaje, el cual es, al mismo tiempo, objeto de estudio y el instrumento del cual dispone Mauthner para llevar a cabo su tarea, constituyó la primera dificultad que este autor encontró en el desarrollo de su investigación. Con lo cual, la depuración de cada uno de los conceptos empleados debe realizarse con mayor precisión que en cualquier otro caso.¹² Lo antes expuesto se estructura en base a la concepción mauthneriana del conocimiento, de corte netamente empirista, según la cual el contacto del hombre con el mundo exterior se establece exclusivamente a partir de los sentidos. Siguiendo a Fernando Bahr, se encuentra

11 En lo sucesivo referiré a esta obra con las siglas TLP.

12 Cfr. MAUTHNER, Fritz. Op.Cit. Pág. 33

de entrada una primera y grave limitación, en términos que recuerdan al octavo tropo de los antiguos escépticos¹³, no hay conocimiento de las cosas en sentido absoluto; todo lo que podemos captar del mundo es relativo a los órganos que lo captan.¹⁴ La relatividad en torno al conocimiento, en tanto nuestro único acceso a la realidad es de tipo sensorial, a lo cual debe añadirse la consideración del carácter no lingüístico del mundo real, dan como resultado, en el esquema mauthneriano, una suerte de inaccesibilidad respecto del mundo en un sentido trascendental, en términos kantianos.

En lo que concierne a la figura de Mach, es conveniente señalar el gran número de discusiones suscitadas a partir de las distintas recepciones que tuvieron sus postulados, muchos de los cuales provocaron cierta reticencia y otros, gran aceptación dentro del ámbito académico de finales de siglo XIX y principios del XX. La propuesta de Mach tuvo lugar en un contexto en el cual se produjo una revalorización de la obra de Kant, en detrimento del idealismo absoluto de Hegel, enfatizando en la importancia de la propuesta kantiana de llevar a cabo una crítica el conocimiento en un intento por eliminar toda metafísica. Este fue el marco propicio para la enunciación del esquema machiano, cuya tesis central consiste en el rechazo de todo elemento apriorístico en la constitución de nuestro conocimiento¹⁵, afirmando que el mis-

13 En el octavo tropo, Sexto Empírico sostiene que en tanto todas las cosas son relativas, nos vemos obligados por ello a suspender nuestro juicio respecto de lo que las mismas son por naturaleza y en un sentido absoluto.

14 FERNANDO BAHR, PP. 16

15 Cfr. SUPPE, Frederick. *La estructura de las teorías científicas*. Madrid. Editora Nacional. 1979. Pág. 25. Para un estudio

mo depende exclusivamente de nuestros sentidos y enfatizando que nuestro único acceso a la realidad está dado por nuestras sensaciones. En términos de Mach, el mundo consiste solamente de nuestras sensaciones, y sólo tenemos conocimiento de sensaciones.¹⁶

En su artículo *Wittgenstein and Pyrrhonism*, Hans Sluga refiere, respecto de la impronta de Mach en los postulados mauthnerianos, las siguientes líneas:

«Mauthner había sido alumno de Mach en Praga y permaneció fiel a su maestro y a su pensamiento por el resto de su vida. Poco antes de la aparición de su *Crítica del lenguaje* escribió, en efecto, a Mach: ‘Cuando mis investigaciones epistemológicas estén listas, verás que he utilizado con gratitud tu profundo trabajo’. Mach reconocería entonces que Mauthner compartió su objetivo de ‘eliminar de la ciencia los elementos metafísicos latentes’. Lo que compartió con Mach fue la convicción de que las teorías no pueden proporcionar una imagen fiel del mundo, que las mismas son más bien arreglos de datos de acuerdo con la necesidad práctica, hechas con la ayuda de categorías inventadas».¹⁷

en mayor profundidad en lo referente al neokantismo de Mach sugiero la lectura del capítulo I de esta obra de Suppe titulado ‘Fundamento histórico de la concepción heredada’.

16 Cfr. JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. *La Viena de Wittgenstein*. Madrid. Taurus. 1974. Pág. 142

17 SLUGA, Hans. ‘Wittgenstein and Pyrrhonism’ Pág. 112 en *Pyrrhonian skepticism*. Editado por SINNOT-ARMSTRONG, Walter. ‘Mauthner had been Mach’s student in Prague and remained devoted to his teacher and his thought for the rest of his life. Shortly before the appearance of his *Critique of Language* he wrote, indeed, to Mach: “When my epistemological investigations are ready, ...you will see that I have gratefully used your deep-reaching work.”

No caben dudas de la importancia que Mauthner concede a la figura de Mach. La influencia del autor del *Análisis de las sensaciones* en la obra de Mauthner es crucial en varios puntos; el primero de los cuales consiste en la consideración del contexto en el cual se enmarcan las *Contribuciones*, teniendo en cuenta, a su vez, que su autor llevó a cabo una minuciosa investigación, previamente a su escritura, durante al menos veinte años. Este contexto, surcado por los distintos debates en torno a la recepción de la obra de Immanuel Kant, que dio origen a lo que posteriormente se denominó Neokantismo, contribuyó a una reconsideración y revalorización del proyecto kantiano de emprender una crítica del conocimiento, en un intento por eliminar todos aquellos elementos de tipo metafísico que se creía que entorpecían la labor de la ciencia. Es este el marco en el cual tiene lugar la propuesta de Mach, cuyos postulados en torno a una nueva concepción del conocimiento revolucionaron el ámbito académico alemán de finales de siglo XIX y principios del XX e influyeron en toda una corriente de autores de lengua alemana, entre los cuales se encontraba Mauthner.

Un segundo punto, ineludible para mi investigación, consiste en señalar que la metáfora de la escalera, sobre la cual reparé con anterioridad y cuya primera mención aparece en Sexto Empírico, fue tomada por Mach de este último y empleada para sus propios

Mach would then recognize that Mauthner shared his goal “to eliminate the latent metaphysical elements from science.” What he shared with Mach was the conviction that theories cannot provide a faithful picture of the world- that they are, rather, arrangements of data according to practical need, made with the help of invented categories’.

finés. Se presupone que el autor de las *Contribuciones* la habría tomado de Mach y, finalmente, Wittgenstein la habría tomado de Mauthner. Sobre esta cuestión se han formulado no pocas hipótesis respecto de las razones por las cuales cada uno de estos autores decidiera incluir esta metáfora en sus especulaciones y para sus propios fines. Sin embargo, y como señalé en la nota (15), en tanto mi interés se centra en la influencia ejercida por Mauthner en Wittgenstein, mi preocupación gira en torno a la consideración de la utilización de dicha metáfora por parte del filósofo austríaco y en el sentido en el cual él mismo atribuyó a la misma, tomándola a partir de su lectura de los escritos mauthnerianos.

Esto último sugiere, para ciertos autores, como es el caso de Hans Sluga, la existencia de una raíz escéptica en Wittgenstein, la cual encontraría su origen en los postulados que Mauthner expone en sus *Contribuciones*. Esto posibilitaría comprender el motivo por el cual Wittgenstein incluye, para sus propios fines claro está, una metáfora como la de la escalera, cuya primera aparición reside en los *Adversus mathematicos* de Sexto Empírico, representante crucial del escepticismo pirrónico. Asimismo, Mauthner trae a colación dicha metáfora para ejemplificar la manera en la que su *Sprachkritik* concluye, irremediamente, en una suerte de escepticismo respecto del conocimiento del mundo. A este respecto es conveniente esclarecer que la preocupación de Mauthner en torno al problema del conocimiento posee, como mencioné con anterioridad, una impronta fuertemente kantiana, la cual encuentra su origen, por un lado, en las lecturas que este

autor llevó a cabo de la obra de Schopenhauer y su preocupación por la cuestión de la representación –sobre este punto, ya he mencionado que fue por intermedio de estas lecturas que Mauthner tuvo acceso al esquema kantiano- y, por el otro, en la tesis de Mach según la cual sólo tenemos conocimiento de sensaciones. El punto en cuestión podría resumirse, en términos kantianos, sosteniendo la imposibilidad del conocimiento de la cosa en sí y afirmando que nuestro único acceso al mundo es de tipo fenoménico.

En este marco se inscribe la propuesta de Mach, en medio de los distintos debates en torno al problema del conocimiento en un intento por revalorizar la propuesta kantiana de llevar a cabo una crítica del conocimiento, la cual es, para Mauthner, crítica del lenguaje. Este es uno de los sentidos en los que debe interpretarse la afirmación mauthneriana según la cual toda filosofía es teoría del conocimiento y toda teoría del conocimiento es crítica del lenguaje. El segundo sentido, sobre el cual me referiré y dedicaré especial consideración en las páginas siguientes, corresponde a la singular relación que este autor establece entre filosofía y lenguaje basada, concretamente, en su concepción de la filosofía como crítica del lenguaje.¹⁸

Quisiera continuar ahora con la influencia que ejerció Friedrich Nietzsche sobre el autor de las *Contribuciones*. Sobre esta cuestión dedica algunas líneas Fernando Bahr en su estudio preliminar. Hay en este punto una clara influencia de Mauthner en relación a la manera en la que Wittgenstein concibe la filosofía en el *Tractatus*, concretamente, como crítica del lenguaje. A su vez, existen ciertas similitudes respecto de la tarea que ambos autores consideran que debe asumir la filosofía en cuanto tal.

nar al texto de Mauthner titulado *Spinoza. Un bosquejo de su vida y su influencia*, en donde expone un breve pero minucioso recorrido a través de la vida de Mauthner en el cual incluye datos biográficos señalando cuáles fueron las fuentes principales que delinearón los intereses y la obra de este autor. A este respecto, Bahr afirma que la impronta de Nietzsche se refleja en su afirmación respecto del carácter contingente de la historia, esto es, que la *Geistesgeschichte* de Hegel fuera en realidad una *Zufallsgeschichte* o historia de los accidentes.¹⁹

Sin embargo, es preciso que señale mi discrepancia en referencia a lo afirmado por Bahr. No niego que la consideración por parte de Mauthner del carácter contingente de la historia sea resultado de esta impronta nietzscheana de la que intento dar cuenta en esta instancia. No obstante, considero que es preciso tener en consideración tres puntos cruciales para comprender en profundidad la propuesta de Mauthner. El primero de estos puntos se sustenta en el carácter esencialmente metafórico que posee nuestro lenguaje, el segundo consiste en enfatizar la utilidad del mismo como instrumento de comunicación y, finalmente, el tercer punto hace especial hincapié en su utilidad como medio de conservación de la especie. En estos tres puntos se evidencia, a mi parecer, la herencia de los postulados nietzscheanos en la propuesta de Mauthner.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche sostiene que, «[...]los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una

expresión adecuada, pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes. La ‘cosa en sí’ (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto por el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta».²⁰

El lenguaje posee un carácter esencialmente metafórico y el origen del mismo no se estructura en base a un proceso lógico. Toda palabra se convierte en concepto, de acuerdo con Nietzsche, en un intento de reunir bajo cada una de ellas innumerables experiencias, más o menos, semejantes pero nunca idénticas en sentido estricto. De esta manera, los conceptos se forman por la asimilación de casos no iguales.²¹

Así, a modo de ejemplo, podríamos poner en consideración la manera en la que se forma el concepto de ‘hoja’. Bajo la palabra ‘hoja’ se engloba toda una serie de elementos muy disímiles entre sí pero que parecieran compartir ciertas características específicas por las cuales es admisible incluirlos bajo dicha denominación. Podríamos a este respecto preguntarnos acerca de qué es aquello que comparte, por ejemplo, una hoja de fresno con la de un roble o un peral y podríamos, a su vez, estar largas horas formu-

20 NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid. Tecnos. 1990. Pág. 22

21 Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. *Ibid.* Pág. 23

lando hipótesis en relación a ello. Pero esto no es lo que me preocupa en esta instancia. La importancia de las especulaciones de Nietzsche en referencia a esta cuestión consiste en la arbitrariedad con la que formamos conceptos. Asimismo, al formular conceptos tales como ‘hoja’ los cuales tienen cierta pretensión de generalidad, diríamos entonces, que la peculiaridad de los conceptos reside, precisamente, en reunir elementos articulares bajo una categoría que se pretende universal como lo es el caso del concepto de ‘hoja’. El punto en cuestión reside en que la manera en la que formamos nuestros conceptos pareciera presuponer la existencia de una entidad metafísica superior tal como, en este caso, ‘la hoja’, a la cual refieren las hojas particulares. Hay algo de platónico en este punto. La propuesta de Platón, la cual se sustenta en la afirmación de la existencia de dos mundos, uno sensible y el otro el de las ideas, encierra una lógica similar al llamado de atención de Nietzsche en relación a nuestra manera de formar conceptos. Dicho a *grosso modo*, no se trata más que de una revisión de la preocupación respecto de la relación entre universales y particulares.

Volvamos, entonces, al esquema propuesto por Nietzsche por medio del cual concluye en la afirmación del carácter metafórico que posee el lenguaje. En esto último reside la importancia de este autor en un intento por llevar a cabo una revisión de los postulados principales de las *Contribuciones* de Mauthner. A esto debe añadirse la consideración de Nietzsche respecto de la imposibilidad de alcanzar la verdad por medio de las palabras, lo cual queda evidenciado a través de la existencia de diferentes len-

19 Cfr. BAHR, PP. 12

guajes. La cosa en sí, es decir, la verdad pura y sin consecuencias, es inalcanzable para Nietzsche y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. El lenguaje busca designar las relaciones de las cosas respecto a los hombres.²² El lenguaje es un creador estructural de fantasías, en tanto nos obliga a pensar en términos de cosas.²³ En este sentido, tiene lugar la tesis de Mauthner según la cual creer que por el simple hecho de que existe la palabra la misma debe responder a algo real, esto es lo que este autor ha denominado superstición de la palabra ‘*Wörteraberglauben*’. El lenguaje es, para Nietzsche, un medio de conservación de la especie dado que el mismo garantiza la comunicación entre individuos. El origen del lenguaje en Nietzsche tiene lugar en base al instinto gregario de los seres humanos traducido en una necesidad de socializar, de vivir en sociedad, con lo cual el lenguaje se traduce en un instrumento indispensable para ello.

En suma, la influencia del autor de *Sobre verdad y mentira* en Mauthner se evidencia en la importancia que aquel confiere al lenguaje como instrumento de comunicación y conservación de la especie. A su vez, otro punto sobre el cual es posible vislumbrar la impronta nietzscheana en los postulados mauthnerianos está dado por el carácter metafórico del lenguaje y la imposibilidad del conocimiento de la cosa en sí. Respecto de esto último, resulta interesante enfatizar en la importancia atribuida por Mauthner en torno al problema del conocimiento, cuyo interés atraviesa todas las *Contribuciones*, siendo su punto de partida a través de la

22 Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. *Op. Cit.* Pág. 22

23 CFR. BAHR, Pág. 17

formulación de la tesis central de dicho texto, según la cual toda filosofía es teoría del conocimiento y toda teoría del conocimiento es crítica del lenguaje.

La preocupación referida al problema del conocimiento y su formulación kantiana acerca de la imposibilidad de un conocimiento de tipo absoluto, esto es, la imposibilidad del conocimiento de la cosa en sí fue, a su vez, un punto crucial en la formulación del esquema propuesto por Mach, el cual tiene como eje central la afirmación según la cual todo nuestro conocimiento proviene de sensaciones. En las especulaciones de Nietzsche respecto del lenguaje, se señala su carácter metafórico y el carácter inalcanzable de la cosa en sí, como señalé en líneas precedentes.

Lo hasta aquí expuesto posibilita una comprensión más acertada y en mayor profundidad de las tesis centrales expuestas por Mauthner en las *Contribuciones*. La referencia a las distintas fuentes que influyeron en la obra de Mauthner es crucial, a mi entender, para tener una visión más precisa respecto del sentido y el alcance de los postulados principales que articulan los *Beiträge* en general y de su propuesta de llevar a cabo una crítica del lenguaje en particular.

La crítica del lenguaje posee un carácter emancipatorio en tanto nos permite liberarnos de la tiranía del lenguaje. Las palabras son ni más ni menos que creadores estructurales de fantasías. En base a esto último, Mauthner repara en lo que él considera uno de los problemas cruciales en lo que concierne a la constitución de nuestro lenguaje, el cual consiste en la presuposición de que, por el hecho de que existen las palabras, las mis-

mas deben responder a algo real²⁴, esto es lo que este autor denomina superstición de la palabra (‘*Wörteraberglauben*’). Esto último proporciona la clave de lectura sobre la cual debe interpretarse la afirmación inicial de la introducción a las *Contribuciones* en la que su autor advierte:

«[...] con las palabras se encuentran los hombres en el comienzo del conocimiento del mundo, y allí permanecerían si en las palabras permanecieran. El que quiera seguir adelante (...) deberá liberarse de las palabras y de las supersticiones de las palabras, ése deberá intentar liberar su mundo de la tiranía del lenguaje».²⁵

La tarea de Mauthner de llevar a cabo una crítica del lenguaje tiene una preocupación decididamente epistemológica, pero eso no es todo. En la cita anterior este autor sostiene que

24 En este punto es posible establecer cierta conexión entre la observación de Mauthner respecto de la creencia errónea en que por el simple hecho de que existan las palabras las mismas deben responder a algo real y la afirmación de Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* según la cual formularnos preguntas del tipo ¿qué es el tiempo? ¿qué es la filosofía? o ¿qué es el lenguaje?, por citar sólo algunos ejemplos, parecieran presuponer la existencia de una suerte de entidad metafísica tal como ‘el tiempo’, ‘la filosofía’ o ‘el lenguaje’ a la cual deberían referir los conceptos en cuestión. Claro está que la propuesta de Wittgenstein gira en torno a un intento por llevar a cabo una crítica de las definiciones ostensivas y que su énfasis está puesto en la formulación de conceptos abstractos. Hay aquí, a su vez, de trasfondo toda una tradición constituida en base a las distintas discusiones en lo que concierne a la teoría de la referencia fregeana. Sin embargo, un punto sobre el cual considero conveniente reparar, en un intento por señalar cierta similitud en el planteo de ambos autores reside, ciertamente, en el rol que desempeña el lenguaje como creador estructural de fantasías, dicho en términos mauthnerianos.

25 MAUTHNER, Fritz. *Op. Cit.* Pág. 31

con las palabras los hombres se encuentran en el comienzo del conocimiento del mundo y que allí permanecerían si en ellas permanecieran. Esto último posibilita vislumbrar que la preocupación de Mauthner respecto del problema del conocimiento es sólo el punto de partida, lo cual no le resta, en lo absoluto, importancia alguna sino todo lo contrario. De lo que intento dar cuenta, llegado este punto, es de la presuposición de Mauthner de la posibilidad de acceder a un conocimiento más profundo respecto del mundo para el cual la vía del lenguaje resulta inútil. Esta es la razón por la que este autor afirma que con las palabras permanecemos en el comienzo del conocimiento del mundo. Si queremos avanzar en este conocimiento, debemos, pues, llevar a cabo una crítica del lenguaje. En este sentido, la crítica es emancipatoria, en tanto permite liberarnos de las supersticiones de las palabras.

En un sentido estricto, y siendo fiel a su herencia machiana, no existe para Mauthner un conocimiento de tipo absoluto, en tanto sólo tenemos conocimiento acerca de sensaciones. Sin embargo, la propuesta de Mauthner intenta dar un paso más y propone dar un giro al enfoque desde el cual se discutía el problema del conocimiento. La crítica del lenguaje es concebida como una suerte de análisis emancipatorio²⁶

26 Afirmer que la filosofía es crítica del lenguaje implica, para Mauthner, concebir a la misma como una actividad o una tarea. En este sentido existe cierta correlación con la manera en la que Wittgenstein se pronuncia al respecto en el *Tractatus*. En este texto, el papel de la filosofía se traduce en una suerte de esclarecimiento del lenguaje y es también definida como *Sprachkritik*. Es preciso enfatizar que la cita a Mauthner se incluye en referencia a esto último. Sobre este punto me detendré en líneas precedentes. Por lo pronto, quisie-

capaz de liberar a los seres humanos de las reificaciones lingüísticas, en términos de Bahr. Por reificación lingüística se entiende la presuposición de que por el simple hecho de que existen las palabras las mismas deben responder a algo real, esto es lo que Mauthner denomina 'superstición de la palabra' (*Wörteraberglauben*). Para el autor de las *Contribuciones*, el conocimiento del mundo por medio del lenguaje es imposible. Esto último se debe al carácter no lingüístico del mundo real. La utilidad del lenguaje reside en tanto el mismo posibilita la comunicación entre individuos. El mundo real está dotado de un carácter sensible, pero no lingüístico; en este sentido adquiere importancia la afirmación de Mauthner según la cual «sería bello hablar con hechos en lugar de palabras».²⁷

La manera en la que Mauthner concibe la noción de conocimiento posee una impronta decididamente machiana, como he señalado con anterioridad. Para Mauthner, no existe un conocimiento de tipo absoluto, en el sentido en que nuestro conocimiento de la cosa en sí es, ciertamente, imposible. En esto último se evidencia, asimismo, la

ra que no se perdiera de vista el hecho de que ambos autores parecen compartir una concepción de filosofía como una tarea o una actividad no teórica, en un sentido moderno. Podría sugerirse, a este respecto, que lo dicho hasta aquí posibilitaría un distanciamiento de los postulados mauthnerianos en relación a la influencia que los mismos poseen del pensamiento kantiano. Como señalé con anterioridad, Mauthner se propone continuar aquel proyecto iniciado por Kant en 1781, aunque sin lugar a dudas, los motivos que lo condujeron a llevar a cabo su empresa son, ciertamente, disímiles a los de aquel autor. Evidentemente, la preocupación respecto al sentido del mundo, la cual impulsó gran parte de la obra de Mauthner, es algo no presente en el pensamiento kantiano.

27 MAUTHNER, Fritz. *Op.Cit.* Pág. 168

influencia que Kant ejerció sobre Mauthner, a la vez que deja entrever un punto clave en lo que concierne al contexto en el cual este autor desarrolló sus *Contribuciones*, para las cuales, preciso es decirlo, reunió material durante casi veinte años previos a su escritura. Este punto clave consiste que articuló en gran medida los debates de aquellos años corresponde a la propuesta de llevar a cabo una crítica del conocimiento, cuya iniciativa vino de la mano de Kant con la publicación de su *Crítica de la razón pura*.

De acuerdo con Kant, sólo tenemos conocimiento de lo fenoménico. El contexto en el cual se inscribe la propuesta de Mach estuvo fuertemente influenciado por las distintas recepciones que se efectuaron respecto de la obra de Kant, con lo cual no es sorprendente que Mach defienda una postura en la cual solo sea posible el conocimiento de sensaciones. La imposibilidad del conocimiento de la cosa en sí tiene su punto de partida en Kant, pero se continúa o, en mejores términos, delimita el ámbito sobre el cual se enmarca la propuesta de Mach. Sin lugar a dudas, Mauthner retoma los postulados tanto de Kant como de Mach y admite, al igual que ellos, la imposibilidad del conocimiento de la cosa en sí. Esto último se observa, a su vez, en el análisis de Nietzsche acerca del lenguaje, el cual posee un carácter metafórico. La formulación de conceptos en Nietzsche, la cual no es más que una suerte de extrapolación simplificada, muestra también la imposibilidad del conocimiento de la cosa en sí.

Como señalé con anterioridad, una de las tesis centrales que articulan las *Contribuciones* de Mauthner consiste en la afirmación de que el len-

guaje no es un instrumento útil para el conocimiento. La *Sprachkritik* propuesta por Mauthner tiene un carácter emancipatorio en tanto nos permite liberarnos de las supersticiones de las palabras, esto es, creer que por el simple hecho de que existan las palabras las mismas deben responder a algo real. De acuerdo con Mauthner, la dificultad de esto reside en que el medio del cual disponemos para llevar a cabo esta crítica es el lenguaje mismo, con lo cual debemos avanzar en dicha tarea a través del lenguaje e ir destruyéndolo a nuestro paso a medida que vamos avanzando.

El punto de partida de Mauthner posee una preocupación epistemológica. Sin embargo, la tesis según la cual el lenguaje no es un instrumento capaz de proporcionarnos conocimiento reviste cierta peculiaridad sobre la cual quisiera referir algunas líneas al respecto. El lenguaje, en tanto posee un carácter ciertamente metafórico, no puede decirnos nada acerca de la realidad. En un intento por ilustrar este punto, me permito una revisión del clásico ejemplo de las hojas de los árboles. Al emplear el concepto de 'hoja', agrupamos bajo el mismo toda una serie de 'hojas' muy diversas entre sí y pertenecientes a distintas variedades de árboles y plantas. De hecho, puede ocurrir que no compartan ni siquiera el color que poseen. Aquí entraría en juego la también clásica pregunta acerca de cuál o cuáles son las características que comparten estas 'hojas' para ser incluidas bajo el concepto de 'hoja'. No voy a abrir esta discusión, la cual puede resumirse en lo que ha dado en llamarse la discusión entre universales y particulares. Podríamos dedicar demasiado tiempo a dirimir esta cuestión, pero no es allí en don-

de quisiera focalizar para señalar el punto respecto del cual intento dar cuenta. Me interesa enfatizar en el carácter metafórico del lenguaje, el cual queda evidenciado al traer a colación un ejemplo tal como el del concepto de 'hoja'.

Ahora bien, en base a lo antes expuesto, quisiera reparar en una cuestión crucial para comprender con mayor exactitud el planteo de Mauthner. De acuerdo con lo referido hasta aquí, el lenguaje no es un instrumento útil para el conocimiento. No es de extrañar que Mauthner postule una tesis de este tipo si se tiene en cuenta el contexto en el cual se enmarcan las *Contribuciones*. Sin embargo, y es esto precisamente en lo que quisiera que se hiciera especial hincapié a la hora de llevar a cabo un análisis minucioso respecto de esta obra, consiste en la consideración de que la tesis de Mauthner según la cual el lenguaje no es un instrumento útil para el conocimiento, reviste una preocupación mayor en este autor. El lenguaje no puede decirnos nada acerca de la cosa en sí, no puede proporcionarnos conocimiento de tipo absoluto, sino solo conocimiento de sensaciones. No obstante, Mauthner enfatiza en la importancia de aquello que precisamente está más allá del mundo y, por lo tanto, del lenguaje. De esta manera, la filosofía se concibe como crítica del lenguaje y tiene por tarea liberarnos de la tiranía del lenguaje. Paradójicamente, el lenguaje es el único medio del cual disponemos para llevar a cabo esta *Sprachkritik*, con lo cual, tal y como sugiere Mauthner, debemos ir avanzando a través del lenguaje e ir destruyéndolo a medida que avanzamos paso a paso. Todo lo que queda después de esto no es más que silencio.

De esta manera, el punto de partida de las *Contribuciones* consiste en retomar el proyecto kantiano de llevar a cabo una crítica del conocimiento y continuarlo a través de la propuesta de efectuar una crítica del lenguaje. La tesis central que articula esta obra de Mauthner consiste en la afirmación según la cual toda filosofía es teoría del conocimiento y toda teoría del conocimiento es crítica del lenguaje. Hay aquí un punto de gran interés en un intento por esclarecer la postura de Mauthner, el cual consiste en la consideración de la filosofía como crítica del lenguaje, como aquella actividad que hará posible liberarnos de la tiranía del lenguaje y de las supersticiones de las palabras. La peculiaridad del planteo de Mauthner reside en que para emprender esta crítica del lenguaje el medio del cual disponemos es el lenguaje mismo, con lo cual debemos avanzar a través de él e ir destruyéndolo a medida que avanzamos en la crítica, la cual nos conduce inevitablemente a un silencio místico. Lo que está en juego en la propuesta de Mauthner es una nueva manera de concebir la tarea de la filosofía, la cual es crítica del lenguaje.

En este sentido, es posible vislumbrar ciertas semejanzas entre la propuesta mauthneriana de concebir la filosofía como crítica del lenguaje y cómo la misma conduce, inevitablemente, a un silencio místico y algunos puntos referidos por Wittgenstein en el *Tractatus*. Ambos autores sugieren una nueva forma de hacer filosofía, la cual es crítica del lenguaje. La referencia a Mauthner es incluida en la línea 4.031 en la cual se lee «toda filosofía es crítica del lenguaje. (En todo caso no en el sentido de Mauthner)».²⁸ Cabe mencionar que son numerosas las traducciones que se han llevado a cabo

En el momento en que se intenta trazar cierta línea de continuidad entre las afirmaciones de Wittgenstein en el *Tractatus* y la propuesta de Mauthner en las *Contribuciones*, no son pocos los autores que han rechazado esta línea de investigación enfatizando en el carácter negativo de la alusión a Mauthner en la primera obra de Wittgenstein. A este respecto, Hans Sluga advierte, con admirable lucidez, que:

«De la única referencia a Mauthner en el *Tractatus* el lector incauto podría concluir, sin embargo, que Wittgenstein la incluyó con objeto de desestimarla de un solo golpe (...) Pero la primera cosa a recordar aquí es que Wittgenstein examinó cuidadosamente los nombres que menciona en el *Tractatus* y que, además de Mauthner, sólo reconoce algunos otros, entre ellos: Frege, Russell, Moore y Heinrich Hertz. Con el fin de evaluar

del *Tractatus*. Como señalé en un primer momento, la primera traducción que se efectuó de dicha obra fue publicada en el año 1922 y estuvo a cargo de C.K. Ogden, en colaboración con Frank Ramsey y G. E. Moore. La segunda versión en inglés pertenece a David Pears y Brian McGuinness. En lo que concierne a las versiones en español pueden citarse la de Enrique Tierno Galván, la de Luis Valdés Villanueva y la de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, de editorial Alianza. Sobre esta última he decidido guiar mis referencias, cotejando las mismas con el original alemán y las versiones inglesas antes mencionadas en conjunto con la traducción del profesor Moreno. A los fines de dotar de mayor precisión al lenguaje empleado, quisiera esclarecer que en la versión original de Muñoz y Reguera, la referencia a Mauthner en 4.0031 es la siguiente: ‘*toda filosofía es crítica lingüística. (En todo caso no en el sentido de Mauthner)*’, respecto de lo cual me permití la sustitución de la expresión ‘crítica lingüística’ por ‘crítica del lenguaje’, la cual es más pertinente y acertada como equivalente español de la expresión alemana ‘*Sprachkritik*’.

lo que Mauthner significaba para él, debemos tener en cuenta que Wittgenstein concede una especial y, creo, positiva importancia para cada uno de ellos. Pero debemos también observar que, en cada caso, Wittgenstein no se apropia de las ideas de estas figuras en un sentido estricto; él lee a cada uno de ellos, más bien, de forma selectiva y críticamente, recogiendo conceptos y concepciones a lo largo del camino».²⁹

Claro está que el proyecto wittgensteiniano no es en lo absoluto el mismo que el mauthneriano. No es esto lo que intento probar. De lo que se trata es de señalar que la influencia del autor de las *Contribuciones* en ciertos puntos expuestos en el *Tractatus* es ciertamente mayor de lo que muchos estarían dispuestos a admitir. Tres son las hipótesis que en concatenación articulan mi investigación, a saber: la primera presupone que la consideración de Wittgenstein respecto de la filosofía como crítica del lenguaje encuentra su fuerza en las *Contribuciones*; la

29 SLUGA, Hans. *Pyrrhonian Skepticism*. New York. Oxford University Press. 2004. Pág.8. En el original en idioma inglés: ‘From the single reference to Mauthner in the *Tractatus* the unwary reader may, however, conclude that Wittgenstein was set to dismiss him with one single stroke (...) But the first thing to remember here is that Wittgenstein has carefully sifted the names of those he mentions in the *Tractatus* and that, besides Mauthner, there are only a few others he acknowledges, among them Frege, Russell, Morre and Heinrich Hertz. In order to assess what Mauthner meant to him, we must keep in mind that Wittgenstein attaches a special and, I think, positive significance to each of the others he names. But we must also observe that, in each case, Wittgenstein does not appropriate the ideas of these figures wholesale; he reads each of them, rather, selectively and critically, picking up concepts and concepts along the way’ . (La traducción al español es de mi autoría).

segunda sugiere que en ambos autores la ‘*sprachkritik*’ conduce, irremediadamente, a un silencio místico; finalmente, es posible dar cuenta cómo ambos culminan en una postura de tipo escéptico, lo cual constituye la tercera y última hipótesis en cuestión. Sobre cada una de ellas me detendré a su debido momento. Antes bien, me permito la inclusión de una breve exposición respecto de algunas cuestiones pertinentes a la hora de comprender el contexto en el cual se inscribe mi análisis.

En el prólogo del *Tractatus*, su autor advierte: «[...]lo que aquí he escrito, ciertamente, no aspira en particular a novedad alguna; razón por la que, igualmente, no aduzco fuentes: me es indiferente si lo que he pensado ha sido o no pensado antes por otro[...]».³⁰ Y más adelante señala que:

«si este trabajo tiene algún valor, lo tiene en un doble sentido. Primero, por venir expresados en él pensamientos, y este valor será tanto más grande cuanto mejor expresados estén dichos pensamientos. Cuanto más se haya dado en el clavo. En este punto soy consciente de haber quedado muy por debajo de lo posible. Sencillamente porque para consumir la tarea mi fuerza es demasiado escasa. Otros vendrán, espero, que lo hagan mejor».³¹

Finalmente, sobre las líneas finales del prólogo, sostiene que:

«[...]la verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece, en cambio, intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas. Y, si no me equivoco en ello,

30 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Op. Cit.* Pág. 56

31 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Ibid.* Pág. 56

el valor de este trabajo se cifra, en segundo lugar, en haber mostrado cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas».³²

Y más adelante, en 4.003 sostiene que «la mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra falta de comprensión de nuestra lógica lingüística».³³ Esto último posibilita la comprensión de la postura que Wittgenstein adopta respecto de la tarea de la filosofía entendida como crítica del lenguaje.

La concepción tractariana de filosofía como *Sprachkritik* encuentra su fuente en las *Contribuciones* de Mauthner, si bien ambos autores difieren respecto del sentido que atribuyen a la misma. En primer lugar, está claro que no existe una preocupación respecto a cuestiones lógicas por parte de Mauthner. En segundo lugar, su crítica tiene como punto de partida un interés de tipo epistemológico, lo cual, por supuesto, no está presente en Wittgenstein. Sin embargo, el hecho mismo de que ambos asuman la labor filosófica como actividad y como una tarea en el sentido de un ejercicio del pensamiento da cuenta de un modo específico de hacer filosofía. A su vez, existe en ambos autores una preocupación respecto del sentido del mundo, algo que no está presente en Russell ni mucho menos en Frege; la deuda que Wittgenstein reconoce para con ellos es la incitación a sus pensamientos y en relación al primero, la afirmación que se encuentra inmediatamente después a la cita de Mauthner. En el caso de Mauthner, él mismo se reconoce como un continuador del proyecto kantiano; en el caso

de Wittgenstein, es posible entrever la distinción entre lo en sí y lo fenoménico. Quizás pueda afirmarse que lo primero refiere, desde cierta perspectiva, a aquello que se muestra, y lo segundo a aquello que puede decirse. En Mauthner, el conocimiento no es de tipo absoluto en el sentido en que no podemos acceder precisamente a lo en sí; defiende una concepción machiana del conocimiento, esto es, sensorial, con lo cual sólo tenemos acceso a lo fenoménico. La concepción de filosofía como crítica del lenguaje, la tríada entre lenguaje, pensamiento y mundo, lo en sí y lo fenoménico como equiparable a lo en mostrable y lo decible –en cierto sentido– serán la clave de acceso a una mayor comprensión respecto de los aforismos finales de TLP.

* Tesista de la carrera de Lic. en Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

32 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Ibid.* Pág. 56

33 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Ibid.* Pág. 75

Entrevista

Ermanno Malaspina*

¿Por qué ha elegido la carrera de letras y como ha sido su acercamiento a la misma?

Soy hijo de dos médicos y a la edad de catorce, quince años estaba absolutamente seguro de que sería médico porque seguiría los ejemplos de mis padres. Pero sucedió un hecho traumático en mi vida, mi padre murió cuando yo tenía casi catorce años.

No sé hasta qué punto este hecho influyó en el desarrollo de mi vida y, en particular, en la elección de la carrera universitaria; pero justo en esos años, es decir, a los trece, yo frecuentaba el primer año de lo que se llama liceo clásico (escuela secundaria) donde se estudia latín y griego y, por lo tanto, este hecho traumático para mí coincidió con el inicio del estudio del latín y el griego. A medida que estudiaba el latín y el griego, entendí, cada vez más, que esta debía ser mi profesión.

Después de cinco años de estudio, en el último año del liceo,

elegí letras clásicas sin vacilar.

A la distancia sé que he hecho la elección correcta. Seguramente no habría sido jamás médico y por lo tanto ha sido una buena elección. Más allá de lo que uno ha hecho en la vida, ha sido una elección sin remordimientos.

¿Cómo han sido sus primeros pasos en la universidad?

Yo venía de una escuela privada. En ese tiempo – ahora no es más así en Italia – las escuelas privadas, sobre todo las religiosas, ofrecían una educación de altísimo nivel. Por ejemplo, mi profesor de filosofía fue alumno de Nicola Abbagnano; se llama Giovanni Fornero y ha escrito el libro más importante para la enseñanza de la filosofía en los liceos de Italia. Por lo tanto, estoy orgulloso de haberlo tenido como profesor. Pero, obviamente, el ambiente en una escuela privada era un ambiente más tranquilo y protegido respecto de una institución pública; nosotros no

íbamos a las huelgas, a las manifestaciones. Llegar a la universidad fue, en este sentido, una novedad para mí porque era un mundo, de alguna manera, distinto. Pero también es verdad que los años en los cuales estuve en la universidad fueron años, universitariamente, políticamente, muy tranquilos, porque estaba terminando el periodo de terrorismo en Italia; terminaba también el periodo de la revuelta universitaria de 1977 – yo entré en la universidad en 1984 –. La revuelta sucesiva en la universidad, aquella que se llamó “La pantera”, fue mucho más tranquila, menos revolucionaria, menos violenta y comenzó cuando yo ya había salido de la universidad. Por lo tanto, en esos años, políticamente, en la universidad no había problemas, no había violencia, no había nada. Igualmente, los colegas más viejos te recordaban los años en que sostener ciertas ideas universitarias podía ser peligroso.

Además de todo esto, mi acercamiento a la universidad fue

bastante “normal”: encontré nuevos compañeros – ya que era el único de mi clase que entraba a esa universidad y por lo tanto no tenía amigos precedentes –, que se encuentran hoy entre mis mejores amigos. Por lo tanto, encontré en un clima que me ha gustado.

¿En qué momento sintió que estaba preparado para producir algo original o que tenía algo para decir?

En el liceo clásico había un profesor, que no era profesor de mi clase sino de la clase posterior a la mía, que era profesor asociado de la universidad y enseñaba historia de la tradición y la cultura clásica: Francesco Trisoglio. Yo lo conocía muy bien y he tenido muy buena relación con él. Su curso estaba centrado en cómo algunas ideas de base de la cultura europea han pasado del ámbito pagano al ámbito cristiano. Por ejemplo, el curso que hice yo era sobre la presencia de la divinidad en la historia y se veía cómo Heródoto, Tucídides y después Eusebio de Cesarea, historiadores paganos y cristianos, afrontaban la presencia de lo divino. Me refiero a milagros, previsiones y otros advenimientos extraordinarios que muy seguido se encuentran.

Este profesor es fácil de encontrar ya que es autor de ediciones de UTET (Unione Tipografico-Editrice Torinese), ha escrito monografías sobre Plinio, Cicerón; es un estudioso muy importante. Y para mí esto era ideal, es decir, poder juntar las enseñanzas de la escuela con la actividad de investigación y la enseñanza de la universidad. Por lo tanto, a la pregunta “¿cuándo me sentí listo para decir algo?”, en realidad entré a la universidad ya con la idea de que no sería solo un profesor que en-

señaba, sino también un investigador. Ya sabía que iba a enseñar en el liceo y quizás en la universidad y que iba a investigar también.

¿Según usted cuáles son las diferencias de método más importantes entre la filosofía y la filología?

Esta es una reflexión que me acompaña todavía desde los años del liceo porque, escuchando las cosas que decían ya los profesores del liceo de filosofía y de letras, me hacía una idea muy precisa de los dos métodos.

En realidad, por como imagino yo el estudio de la filosofía y de la filología no debería haber ninguna diferencia. Porque el estudio filosófico debería, de cualquier manera, siempre basarse en un análisis filológico precedente. En efecto, en Italia – y no solo en Italia – muchos estudiosos tienen este acercamiento en el cual, por un lado, quien hace filosofía también se ocupa de elementos gramaticales, retóricos; y por otro lado, quien se ocupa de elementos gramaticales, retóricos, etc. no se frena solo ahí, sino que está en grado de crecer. En este sentido, el ejemplo para mí más excepcional de interés filosófico y filológico es hoy el profesor Carlos Lévy de la Sorbona, del cual estoy muy contento y orgulloso de ser amigo.

Relacionado a mi formación personal he tenido un gran maestro en la Universidad de Torino, al cual me gusta recordar, que se llama Michelangelo Giusta (1921-2005) y que escribió, en los años sesenta, dos volúmenes muy importantes que se llaman *I dossoграфи di ética* (Giappichelli, Torino 1964 I, 1967 II). Él tenía dos licenciaturas, por lo tanto era un ejemplo de esta fusión entre filosofía y filología, ya que se licenció

primero en filología, con Augusto Rostagni, que era uno de los más grandes latinistas de aquella época en Italia, y después en filosofía con Nicola Abbagnano, que era el más grande historiador de la filosofía italiana. Michelangelo Giusta daba cursos de filología pura, es decir: *stemma codicum*, la forma de la grafía, etc., pero también era capaz de hacer reflexiones muy profundas sobre la historia de la filosofía antigua. De hecho, su obra principal consiste en una reconstrucción de las modalidades de transmisión del pensamiento filosófico antiguo. Por lo tanto, en realidad, aquellos dos aspectos no deberían ir por separado; pero nos encontramos muchas veces con filólogos que no conocen la filosofía y filósofos que no conocen la filología.

Para mí, es mucho más peligroso el filósofo que no conoce la filología, porque es como un auto sin frenos. Mientras que el filólogo que no conoce la filosofía arriesga como mucho convertirse en un tuerto o en un ciego.

¿Por qué cree que sucede esto, que se presenta una gran diferencia entre el filósofo y el filólogo?

Esto puedo decirlo precisamente con relación a Italia, pero lo que pasa en Italia no es diferente de lo que pasó en los otros países europeos. En Italia sucede cada vez más ya que, desde 1968, se ha permitido el acceso libre a las Universidades, independientemente del estudio realizado al liceo. Hasta 1968 quien hacía filosofía, obligatoriamente había hecho cinco años de latín y griego. Por lo tanto, tal vez, luego no hacía más exámenes de latín y griego, no se ocupaba más de filología; pero de frente a Platón estaba en grado de leer el original y la única lengua impor-

tante que le faltaba aprender era el alemán. Porque la filosofía es en latín, griego y alemán, no es en italiano. En español está Ortega y Gasset, que para mí ha sido uno de los grandes genios del 1900; pero la lengua alemana es más importante, incluso que el inglés y el francés. Lamentablemente, desde 1968, por una razón política, es decir, para permitirles a todos hacer cualquier carrera universitaria a partir de la idea equivocada de que era posible estudiar literatura, ciencia, arte, historia, sin conocer las fuentes en el original, se ha permitido el acceso libre a las carreras. Por lo tanto hemos tenido como resultado filósofos e historiadores que no saben el latín, el griego y el alemán y también licenciados en letras que conocían solamente la lengua italiana. Un amigo que enseña en la universidad de Bergamo, en Italia, Adolfo Scotto di Luzio, escribió en 2013 un libro pequeño, pero muy penetrante (*La scuola che vorrei*, Bruno Mondadori Editore), donde dice que «*Il grande equivoco della scuola democratica è stato di pensare che distruggendo le basi della cultura tradizionale si sarebbe permesso a molti di raggiungere i vertici dell'istruzione*».¹ Ahora, si uno no tiene una preparación de tipo filológico, si uno no está habituado a mirar el texto, a analizarlo, es más fácil que, después de frente a un texto traducido, haga de filósofo en el peor sentido. Es decir, que invente ideas sin haber confrontado con el texto original.

Obvio que la evolución moderna de la filosofía, sobre todo en Francia, el deconstruccionismo, Derrida de un lado, y del otro la New Philology de los seguidores (sobre todo anglo-sajones) de Ber-

nard Cerquiglioni, ayudan, lamentablemente, a este modo de hacer que deja abierta la posibilidad de interpretar cualquier cosa en miles de modos distintos y el resultado seguramente es muy brillante, muy fascinante y se llenen las aulas de personas que te aplaudan; pero después me pregunto, ¿luego de cien años que queda? ¿Que quedará de todo esto? Si sobre un texto es posible decir todo y encontrar de todo, porque el autor no existe, el contexto histórico no tiene importancia, la lengua no es un vehículo significativo, y por lo tanto no existen límites, no existen muros que te dan dirección; entonces se puede decir cualquier cosa. Pero no es más un discurso científico para mí, se convierte en un discurso de reelaboración personal que puede ser genial, pero que no lo es. Para la filología me limito a hacer una referencia a un libro de 2014, *Everything You Always Wanted to Know about Lachmann's Method*, de Paolo Trovato.

Dentro del ámbito de la filosofía está claro que hay dos cosas distintas: por un lado está el filólogo profesional, el filósofo que produce filosofía y naturalmente no está obligado a ser filólogo. Es decir, yo puedo crear un sistema filosófico maravilloso, diciendo que parto de Platón e interpretarlo de manera equivocada. Si uno ve la historia de la filosofía se puede decir que muchos han interpretado a Platón de forma errónea, distinta; pero nadie diría que Santo Tomás, Kant, son estúpidos porque no han interpretado exactamente el pensamiento de Platón o de Aristóteles.

Por otro lado, el mundo de filósofos que yo frecuento es el mundo de filósofos más bien técnicos, históricos de la filosofía. Entonces, este tipo de filósofo debe ser tanto filólogo como filósofo ya que su trabajo no es crear un nuevo

mundo, una nueva interpretación, una nueva filosofía, sino que intenta explicar qué cosas quisieron decir Kant, Aristóteles, Hume, Platón.

Esto es lo que yo veo sobre este punto y debo decir que, participando en los convenios internacionales, siempre se ve, lamentablemente, más estudiosos jóvenes en formación que realizan tesis de carácter filosófico pero sin conocer la lengua de origen. Me ha sucedido más de una vez de participar en convenios en los cuales quien daba la clase presentaba un texto de traducción inglesa y después a la pregunta ¿pero esa palabra está en griego/latín? La respuesta era: «lo lamento, esto no lo sé, yo hablo de la traducción de...». Esto sucede.

Su tesis de doctorado ha sido sobre Séneca. ¿Por qué ha elegido a este autor?

En realidad no lo he elegido. Como seguramente también ustedes sabrán, en las elecciones universitarias hay casos en los que uno parte de una voluntad propia y también hay casos en los cuales la elección es casual. Por ejemplo, volviendo atrás –no es un argumento filosófico, sino más literario– mi tesis de licenciatura era sobre la historia del término *Silvae* (título de conjunto de poesías en latín escritas por Estacio), por lo tanto era una tesis absolutamente de la historia de la lengua. En realidad, la tesis que Italo Lana, mi maestro, me había dado tenía un título completamente distinto; era *La teoría de la improvisación en Estacio*. Solo que, para entender la teoría de la improvisación en Estacio, que se concreta en la obra llamada *Silvae*, el profesor Lana me había dicho que mire velozmente el significado de *silvae*. Este “mirar velozmente” – recuerdo que me dijo de hacerlo

¹ «El gran error de la escuela democrática ha sido pensar que destruyendo las bases de la cultura tradicional permitiría a muchos alcanzar las cumbres de la instrucción».

rápido, eran unas diez páginas – devino después la tesis entera porque me había dado cuenta que diez páginas no alcanzaban.

A Séneca, en cambio, me acerqué de otro modo. Como proyecto de doctorado quería hacer una edición crítica de las oraciones en fragmentos de Cicerón, por lo tanto, absolutamente no filosófico. Pero ese año, una estudiosa norteamericana, Jane Crawford, publicó exactamente mi libro y por lo tanto mis profesores dijeron que cambie la tesis. Entonces, cambié la tesis y lo hice por exclusión, es decir: quería hacer un trabajo de edición crítica, quería hacer un autor latino de la época clásica, Cicerón, Séneca, Lucrecio y no hacer algo con autores tardíos, y de este modo he llegado al *De Clementia* porque era, entre todas las obras de Séneca, la que tenía una edición crítica más lejana en el tiempo y también tenía las dimensiones adecuadas para hacer un trabajo de tres años. Si lo hubiese hecho sobre las epístolas hubiese estado treinta años y no tres. Pero, debo decir que esta elección que, como pueden ver al inicio – lo digo sin vergüenza – fue totalmente casual y no deseada, sin embargo ha sido para mí una especie de victoria a la lotería porque el argumento de mi tesis me permitió trabajar sobre datos filosóficos, filológicos y literarios y, por ejemplo, ahora tengo algunos licenciandos y doctorandos que trabajan el tema de la clemencia, que es un tema que ha sido poco estudiado hasta ahora y que yo espero seguir trabajando.

Sabemos que está involucrado en algunos proyectos de digitalización de textos y queríamos que nos cuente de qué se trata.

Existe el desafío de hacer un trabajo de tipo informático de

buen nivel para que todos tengan la posibilidad de acceder a los textos para trabajar de forma completa. En Torino hay un centro de digitalización que se llama MeDiHum (<http://www.medihum.unito.it/>), del cual yo soy el presidente y en el cual trabajamos en conjunto con filósofos, historiadores de la filosofía y filólogos porque tenemos los mismos intereses. Hemos fundado en París la Société Internationale des Amis de Cicéron (SIAC) que presenta los textos y muchísimo más material sobre Cicerón (<http://www.tulliana.eu/index.php>); tenemos un sitio de internet que se llama Senecana (<http://www.senecana.it/default.aspx?11=0>), dirigido por mi colega Andrea Balbo, con la bibliografía de Séneca del 1900 y, entre Vercelli y Turin, otro sitio que se llama Digiliblt (<http://www.digiliblt.unipmn.it/>) en el cual tenemos la literatura latina pagana del siglo II en adelante que no estaba por ningún lado, como por ejemplo Macrobius, Servius, etc. Para nosotros es extremadamente importante porque tenemos la idea de hacer interactuar cada vez más el libro en formato papel y el libro en formato digital.

Entre otras cosas, también estoy trabajando en una edición crítica digital del *Lucullus* de Cicerón, el tratado sobre la gnoseología académica: es un trabajo muy interesante y es un desafío notable porque hoy se puede acceder a cualquier texto antiguo ya que no tiene copyright pero el aparato crítico sí tiene copyright. La idea, que yo he desarrollado gracias a una estancia de tres meses en el Institute of Advanced Study de la Universidad de Durham, en 2015 (<https://www.dur.ac.uk/ias/fellows/cofundsnr/srf1415/malaspina/>), es comenzar a hacer una nueva era de ediciones críticas que nazcan desde el inicio como ediciones digitales y

que permitan una visión completamente distinta. En las ediciones críticas comunes, el aparato crítico se reduce al mínimo indispensable y todo el trabajo que hace el editor por necesidad no está presente, porque no hay espacio. En cambio, la edición crítica digital permite, y esto es muy útil, crear redes de la ontología de los manuscritos que de otro modo, en una edición crítica común, no estarían presentes. Esto es un desafío muy importante para el futuro de las disciplinas filosóficas y filológicas, siempre que diferenciemos bien la edición filológica en este sentido y lo que hoy se llama genetic editing, que rechaza los métodos de Carl Lachmann y de Paul Maas, muy cerca de los principios de la New Philology, ya citada arriba.

¿Qué les podría decir a los jóvenes que comienzan una carrera como filosofía o como letras?

Esta es una respuesta difícil porque al mismo tiempo es una pregunta muy personal. Ante la elección de la carrera universitaria, para mí es fundamental que la mayor parte de los estudiantes, aquellos que pueden, que están interesados, que tienen la inteligencia, dispongan de un sistema escolar que les permita desarrollar una educación de tipo humanística.

Cuando se trata de la elección de la carrera universitaria, el discurso es: «¿Cuánto ganarás? ¿Cómo vivirás? Otros trabajos te permiten ganar más», etc.

Lamentablemente, en el resto de Europa, y también en Italia, el espacio para los estudios humanísticos se reduce cada vez más por motivaciones de tipo económico, porque vale el proverbio latino “*Carmina non dant panem*”, es decir, aquellos que se dedican a la literatura o a la filosofía se encuen-

tran en la dificultad de conseguir trabajo. Por lo tanto es inútil estudiar filosofía o letras ya que «no sirven para nada» y puedes hacerlo durante el verano mientras lees un libro: ¡lee Platón en la playa! Al contrario, en la universidad hay que estudiar economía, derecho, ingeniería, ciencias, etc.

Para mí esto no es solamente estúpido sino que es el suicidio de nuestra civilización. Es obvio que ahora nuestro sistema general, la cultura y la civilización en general, de un lado y del otro del océano – ya que nosotros somos, en este sentido, absolutamente hermanos – está en una gran crisis. Hay una gran crisis militar, ambiental, económica y se dice seguido que la culpa de todo esto es el capitalismo, el sistema mismo de funcionamiento de la economía liberal.

En realidad, para mí el problema es un problema ético. Es decir, si uno se fija en todos los siglos pasados, todas las formas de capitalismo han tenido siempre una fuertísima base ética. Base ética que en ocasiones era hipocresía o era un muro para esconder las motivaciones más bajas. Pero también es verdad que esta motivación era para muchas personas absolutamente justa y verdadera; eran motivaciones de carácter religioso y también de carácter ético laico. Nosotros estamos perdiendo todo esto y estamos pensando que el capitalismo puede vivir sin una base ética y sobre la base de un razonamiento de tipo puramente económico, bancario, financiero. Esto es el suicidio de una sociedad, porque de este modo se llega a la situación grave en la que estamos nosotros ahora. Si ustedes piensan que el sistema capitalista – que ha sido fundado no en Ginebra por los calvinistas, sino antes por los banqueros toscanos en el 1300/1400, y

sobre esto hay estudios de Rodney Stark y hay estudios precedentes de Amintore Fanfani que lo dicen con claridad – es el mismo capitalismo que estaba disponible para financiar como mecenas las artes, ciencias, letras de modo desinteresado, entonces el problema es de base ética.

Ahora, en cambio, cuando uno financia mira siempre el retorno económico, la reducción de las tasas, las inversiones, etc. Y este es verdaderamente, para mí, un elemento de gran riesgo para nuestra sociedad, para nuestra civilización; porque nuestra civilización, todas las cosas maravillosas que ha hecho – basta ir a un museo, 2000 años, 3000 años de civilización occidental han hecho algo extraordinario – corre el riesgo de morir si nos transformamos solo en instrumentos para ganar dinero.

Por lo tanto, los jóvenes que comienzan una carrera como filosofía o como letras son necesarios: ¡son nuestra esperanza!

* Ermanno Malaspina (Torino 1966) es *Academicus ordinarius* de la *Pontificia Academia Latinitatis* y Profesor adjunto de *Lingua e letteratura latina* en la Università di Torino.

Cogit me multum

Una lectura sobre las posibles razones de la condena del *De Amore* en 1277

Carolina Durán - David Rivero*

Resumen

El presente artículo es la reproducción de una parte del intercambio epistolar de dos investigadores que trabajan en la traducción del *De Amore*, de Andreas Capellanus. Dicha obra se divide en tres libros. El primero «*Accessus ad amoris tractatus*» (Introducción al tratado sobre el amor) comienza con una introducción al tema desde la definición del objeto de este tratado, quienes son susceptibles de amar y cuáles son sus efectos; luego se embarca en una serie de diálogos entre pretendientes que provienen de distintos niveles sociales (un hombre de la burguesía coquetea con una mujer noble, etc.); el segundo «*Qualiter amor retineatur*» (Cómo habría de ser retenido el amor) comienza con una serie de preceptos sobre cómo se ha de mantener un amor ya adquirido, como crecerá y decrecerá, diferentes juicios sobre casos del amor y finalmente concluye con las treinta y una leyes del amor; el

tercero y último libro «*De reprobatione amoris*» (Sobre el rechazo del amor) es el más breve y se encarga de encontrar un remedio para el sufrimiento del amor, de alguna manera desestimando los dos primeros libros. En el texto que sigue, los autores se preguntan por las causas de la condena del tratado en 1277 y, en consecuencia, trabajan las diferentes interpretaciones que pueden surgir en la lectura del mismo.

Carta 1

Estimado Colega mío,

Me siento obligada a compartir con Ud. ciertas inquietudes, que, dado nuestro mutuo conocimiento y anteriores intercambios, considero le resultarán propias.

En ocasión de ciertos seminarios de Filosofía Medieval tomé contacto con el texto de la Condena del obispo Tempier. El 7 de marzo de 1277 el obispo de Paris, Étienne Tempier, destierra de la posibili-

dad de enseñanza en la efervescente Universidad de Paris 219 tesis filosóficas; su lectura suele generar cierta incertidumbre por la diversidad y asistematicidad aparente.¹

1 V. Buffon, V. Cervera Novo, S. Bohdziewicz, G. Fernandez Walker (eds.), *Philosophia Artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de Paris (siglos XIII-XIV)*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2016, pp. 108-116. En cuanto a la sistematicidad de las tesis condenadas, un resumen de las principales posiciones, se encuentra en López Forero, A: "Censura en la Universidad Medieval. Ensayo bibliográfico", en *Historia Crítica*, N 34, 2007, pp. 232-247, Universidad de Los Andes, Bogotá, Colombia. Del decreto de Tempier existen distintas interpretaciones. Crisis del aristotelismo y acto fundador de la ciencia moderna, dice Pierre Dehan. El fin de la escolástica, escribe Esteban Wilson. Un asunto de moral, un temor por un posible ascetismo filosófico, según Alain de Libera. Los alcances y efectos de la condena, son así mismo, objeto de discusión. Aunque parezca paradójico, en esta condena se apoya Tomás de Campanella para defender a Galileo: lo que éste hizo fue poner en duda a Aristóteles cuya física era peligrosa para la fe cristiana, y a tal punto lo era que cuando Tomás de Aquino quiso ser excesivamente indulgente con la

En aquel entonces me detuve en algunas de estas tesis para la realización de un trabajo monográfico. En el prólogo del *Syllabus*² –donde detuve mi atención en una posterior lectura– no se indica la fuente de las proposiciones condenadas, con una notable excepción: el *De Amore*, atribuido a Andreas Capellanus. Dicho título, mencionado al comienzo de un párrafo, habilita que la licencia amorosa abra el espacio de todos los peligros: necromancia, sortilegios, invocación de los demonios y otros conjuros.³

filosofía del estagirita, Tempier lo censuró. Todavía en el siglo XVII los artículos de París encontraban defensores. En 1644 a Descartes se le reprochó por sostener ideas expresamente prohibidas en 1277.

2 Término con el que se encontrará referida la condena de 1277 en la bibliografía.

3 «También a través de nuestro dictamen condenamos el libro *Acerca del amor o Acerca del dios del amor* que comienza así: “Mucho me obliga”, etc. y termina así: “por consiguiente, Gualterio, ocúpate de cumplir los mandatos del amor” etc., a su vez, el libro de geomancia que comienza así: “consideraron los indios” etc. y termina así: “en efecto, razona sobre ello y descubrirás”, a su vez, los libros, rollos o cuadernos de nigromancia o que contengan instrucciones de sortilegios, invocaciones a demonios o conjuros para peligro de las almas o en los cuales se trata de estas cosas o semejantes, contrarias de manera evidente a la fe ortodoxa y a las buenas costumbres».

Prácticamente nada es lo que se sabe de Andreas Capellanus, aparte de su libro. Una de las pocas cosas que podemos estar seguros es que era a la vez un capellán y un cortesano, de acuerdo a un pasaje *Andreae, aulae regiae capellani* (Andrea, capellán de la corte real), *De amore*, I, VI, 385. En todos los casos se sigue la edición crítica *Andreae Capellani regii Francorum De Amore libri tres*, E. Trojel, Havniae [Copenhagen] in Libraria Gadiana, 1982, en adelante DA, y las traducciones son de los autores. En cuanto a la datación de la obra, el único dato aportado en el libro es 1 de Mayo de 1174, que sería la fecha de una carta que habría escrito la Condesa de Champagne (DA, I, VI, 400). Gaston Paris popularizó el nombre de cortes del amor en 1883, y basándose en una referencia a un rey de Hungría (DA, I, VI, 143) establece la da-

ta Poseída por una inquietud irrefrenable y auxiliada por Fortuna –encarnada en esa ocasión en la figura de un profesor de Medieval–, pude hacerme de una versión del texto latino que Ud., mi querido, ya conoce y trabaja.

Dada la no versión de traducción castellana ¡debemos considerar tal empresa! La incipiente traducción del texto, a fin de poder abordarlo, *per se* es apasionante, y la carencia de traducción le suma cierto *plus ultra*; quizá Ud. tenga más información al respecto; por otra parte, genera interrogantes dignos de consideración. La más evidente de las preguntas es en torno a la pertinencia de la traducción de un tratado acerca del amor en sede filosófica. (Podemos convenir creo, el texto difiere significativamente de textos filosóficos que tengan al amor como objeto, por citar el caso emblemático, el *Banquete* platónico, que responde a una programática filosófica).

Quisiera comentarle con más detalles algunos hallazgos en relación a la condena de este texto. Como Ud. mismo me comentara, la cuestión de la inclusión del *De amore* en la condena de Tempier es cuestión de gran debate. Acordaremos sin dificultad, estimo, que el solo dato de su prohibición garantiza la circulación que debe haber tenido en la Universidad parisiense.⁴ Se nombra el título del libro,

tación de la obra en los primeros cinco años del s. XIII, identificando a este rey con Andres II (1204-1235). Trojel cuestiona esta hipótesis y propone reconocer en este rey a Bella III, el padre de Andrés, lo cual le permite datar la composición del texto a fines del S XII. La hipótesis de Trojel ha sido cuestionada a su vez. Lo aceptado actualmente es la hipótesis de Steiner, quien ubica la escritura del DA entre 1174 y 1186. Véase: “The date of composition of Andreas Capellanus De Amore”, *Speculum*, Vol 4, N 1, Jan 1929, The University of Chicago Press, pp. 92-95.

4 Al respecto véase: R. Hissette: *Enteque*

pero no hay ninguna referencia en cuanto al contenido; los estudiosos proponen numerosas hipótesis, pensando al *De amore* como fuente posible de las tesis condenadas. Algunos especialistas sostienen una ajustada correspondencia entre el texto de Andreas y el de algunas de las proposiciones censuradas ¡habiéndolo mencionado hasta como férreo antecedente de la doctrina de la doble verdad! También están quienes, por el contrario, basándose en la disposición final en la que aparece citado el texto en el prólogo, e identificándose a los “*studentes artibus*” nombrados al inicio como los responsables de las tesis erróneas, sumado a la falta de literalidad en la correspondencia entre el *De amore* y el texto del *Syllabus*, encuentran una buena razón para justificar como exclusiva la autoría de los maestros y estudiantes de artes.⁵

Quisiera aludir a una coincidencia en la que reparé en esta relectura de la condena. Se trata de la proposición 170 «el pobre en los bienes de la fortuna no puede proceder bien en las cosas morales».⁶

sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277, Lovain-La-Neuve, 1977, p. 315; L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell' aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990, pp. 151-3. La popularidad de la obra es también evidenciada en la cantidad de manuscritos que han sido preservados (41) y su temprana traducción a lenguas vernáculas.

5 Se encontrará un buen resumen de las posiciones frente a esta polémica en Piché, D: *La condamnation parisienne de 1277, Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire (avec la collaboration de C. Lafleur)*, Paris, 1999, p. 233, nota 1.

6 V. Buffon, V. Cervera Novo, S. Bohdziewicz, G. Fernandez Walker (eds.), *Philosophia Artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (siglos XIII-XIV)*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2016, pp. 108-116, texto latino: *Quod pauper bonis fortunae non potest bene agere in moralibus*. Se siguen aquí los argumentos

¡Cuántos posibles responsables de esta tesis! Siger de Brabante⁷, Boecio de Dacia⁸, Jacobo de Pistorio⁹: los llamados “aristotélicos radicales”, manchados por el mal del averroísmo. Arriesguemos, sin embargo, la vinculación a la obra de Capellanus.

Creo que Ud. mencionó ya a Denomy¹⁰, este estudioso de la obra de Andreas, quien argumenta en favor de que la tesis 170 se basa en el texto de nuestro interés. El segundo diálogo del Libro I, nos presenta a un plebeyo intentando conseguir los favores amorosos de una mujer noble; es en este marco que se dice que la pobreza es un obstáculo para la virtud. El hombre, que debe defenderse frente a las objeciones de la dama, afirma: «Además, si no cuidase dedicarme a las ganancias honestas y lícitas, la sombría escasez me retendría, y por ello no podría ejercer actos de nobleza, y así, la nobleza de mis costumbres quedaría en la sola y desnuda palabra».¹¹ De este modo,

de Cervera, V: «Sobre las fuentes de la Condema de 1277. La *nobilitas* en el libro *De Amore* de Andreas Capellanus y en los tratados éticos del aristotelismo radical», *Patristica et Mediaevalia*, vol. XXXI, 2010, pp. 82-90.

7 Siger de Brabante, *Quaestiones morales*. Quaestio quinta, en Siger de Brabant, *Écrits de logique, de morale et de physique*, ed. de Bernardo Bazán, Lovaine-la-Neuve, Paris, 1974, p. 103.

8 Boecio de Dacia, *De summo bono sive vita philosophi*, en Gabmann, M: «Die oposcula De Summo bono sive vita philosophi und de sompniis des Boethius von Dacien», en *AHLDMA*, VI, 1931, pp. 200-224.

9 Jacobus de Pistorio: *Quaestio disputata de felicitate*, en Tursi, A y Rodriguez Guesualdi, C: *Tres tratados averroístas*, ed. FFyL, UBA, Buenos Aires, 2000, pp. 69-109.

10 Denomy, “The ‘De Amore’ of Andreas Capellanus and the Condemnation of 1277”, *Medieval Studies*, 8, 1946, p. 107.

11 *DA*, I, Vi, 94. *Praeterea, si honestis et licitis non curem insistere lucris, obscura me detinebit inopia, et ideo nobilitatis opera exercere non potero, et sic mea*

en efecto, el sustento material, que aleja a los hombres de la pobreza, se presenta como una condición sin la cual el hombre no puede ejercer acciones nobles. El trabajo convierte al plebeyo en un ser digno y capaz de grandes obras.¹²

Aún más, hay otra referencia de Andreas que podemos invocar. En un pasaje anterior al citado, reconociendo a los hombres igualdad en su origen, añade: «...no fue la belleza, ni el cultivo del cuerpo, ni aún la opulencia de cosas, sino la sola probidad de las costumbres la que primariamente distinguió a los hombres en nobleza y aún introdujo la diferencia de clase».¹³ La nobleza es así algo que puede adquirirse, sin depender directamente de las condiciones de nacimiento.

Todavía preguntemos ¿por qué el plebeyo quiere ser noble? Tal búsqueda no se sostiene en la mera obtención de beneficios materiales, sino sólo en el amor que podría conseguir mediante tal condición; quien busca ennoblecerse a través de elevadas acciones, lo hace para poder ser estimable para el amor. Concordemos con el argumento de Denomy, el valor moral, la “excelencia de carácter” —*morum probitas*—, es la vía que garantizaría la correspondencia amorosa, más allá de las diferencias sociales. Es por esto que, una vez que el plebeyo puede presentarse a sí mismo como aquel que alcanzó la *nobilitas* por su accionar, impele a la dama que corteja a amarlo sólo por esta razón: «Así pues, si la sola probidad de las costumbres hizo merecer a unos hombres adornarse *morum nobilitas in solo et nudo verbo manebit, quae curialitas vel nobilitas ab hominibus nullatenus credi consuevit.*

12 *DA* I, VI, 2, 92 y 93.

13 *DA*, I, VI, 14 ... *non forma, non corporis cultus, non etiam opulencia rerum, sed sola fuit morum probitas quae primitus nobilitate disntinxit homines ac generis induxit differentiam.*

con las virtudes de la nobleza y que asumiesen el título de generosos, cuidaos de deshacerse completamente del antedicho error, y que la sola probidad de las costumbres os obligue a amar».¹⁴

Amor: impulso para el perfeccionamiento moral; amor que no se alcanza sin la “excelencia de carácter”; excelencia que, sin las riquezas materiales, no es posible. Hasta aquí los argumentos que permitirían señalar a Capellanus como posible fuente de la tesis 170. ¿Lo persuaden?

Unos breves comentarios más. Irving Singer¹⁵ —recordará— no ve en la propuesta de Capellanus una subversión contra el orden establecido, más bien lo contrario, entiende se trata del deseo de ascenso social. El pretendiente desea unirse a una dama noble «no porque todos los hombres sean iguales, sino porque él —como los nobles— es mejor que la mayoría».¹⁶ Le Goff vincula expresamente este hecho a lo que se refleja en la poesía goliarda, encontrando en estos poetas el producto de la movilidad social de la época, y en las críticas sociales que promulgan el deseo de convertirse en aquello mismo que critican.

La figura de los *magistri artium* es aquí esclarecedora. Le Goff señala la condición trabajadora del magister universitario; por lo que las reivindicaciones salariales, sociales, adquieren un carácter vital, dado que éstos ganan el sustento con su trabajo. 14 *DA*, I, VI, 91. *Si homines igitur sola morum probitas nobilitatis meruit virtutibus decorare ac generositatis assumere nomen, errorem praedictum penitus deponere curate, et sola morum probitas compellat vos amare.*

15 Singer I “Andreas Capellanus: A reading of the tractatus”, *MNL*, vol. 88, N 6, Comparative Literature Issue, 1973, The Johns Hopkins University Press, de., pp. 1306-1307.

16 J. Le Goff, *Los intelectuales en la edad media*, Barcelona, 1986, p. 40 y ss.

Un retorno de la proposición 170, máxime considerando el grave conflicto que representó el ingreso a la Universidad de las órdenes religiosas mendicantes que *—gratis et amore—* impartían sus lecciones sin reclamar pago alguno, invocando el ideal cristiano de la pobreza y amenazando los derechos materiales que los maestros habían adquirido.¹⁷

Claro es que hay quienes leen toda la condena de Tempier en esa clave: los aristotélicos radicales, radicalizados, los condenados, pertenecían a una cierta minoría, minoría que introdujo un verdadero cambio, una revolución que no dejó de tener consecuencias: la vida y el pensamiento del filósofo son ahora *—en ese entonces—* una alternativa que pone al servicio de la razón mecanismos que habían estado reservados al servicio de la teología. En este punto coinciden las lecturas de De Libera¹⁸ y Bianchi. ¿Quiénes se ven directamente cuestionados? Los teólogos: el artículo 170 atenta contra el ideal cristiano de pobreza, pero aún más, propone la posibilidad de trascender estructuras sociales, de ejercer un pensamiento emancipado del de los teólogos. Es decir, mienta el advenimiento de unos tales que quieren un sitio en lugares que pertenecían, por tradición, a otros.

¿Encuentra Ud. esta doble dimensión en juego en el texto del Capellán, la reivindicación de cuestiones sociales y el establecimiento de una nueva moral sexual? La impresión que genera el texto de nuestro querido Andreas es que todo está explícito-implícito, como un adentro-afuera que se constituyen mutuamente, lo cual nos conduce directamente a lo que tantos eruditos han abordado: la cuestión de la ironía en el trabajo del Cape-

17 Bianchi, op. Cit. p. 159.

18 De Libera, A: *Pensar la Edad Media*, Barcelona, 2000, p. 127.

llán.

Espero no abrumarlo con tantas indicaciones,

Ansío su pronta respuesta, *Ars longa, vita brevis.*¹⁹

Como dice Ovidio, ¿por qué estimulas el interés con la prohibición?

L.C.D.

PD: *Inter nos*: «A mí me sucede *— dice Alcibiades—* lo que le pasa a quien ha sufrido una mordedura de víbora, pues dicen que el que sufrió esto alguna vez no quiere decir cómo fue a nadie, excepto a los que fueron mordidos también, pues sólo ellos comprenderán y perdonarán si se atrevió a hacer y decir cualquier cosa bajo los efectos del dolor. Yo, mordido por algo más doloroso y en la parte más dolorosa de las que podría uno ser mordido, en el corazón, en el alma o como haya que llamarlo, donde he sido herido y mordido por los discursos filosóficos, que se agarran más cruelmente que una víbora cuando se apoderan de un alma joven no mal dotada por naturaleza, y la obligan a hacer o decir cualquier cosa...»²⁰ *O tempora! O mores!*²¹

Carta 2

Querida L.C.,

Es una verdadera alegría recibir otra carta suya. Veo, por la pasión que hallo entre sus líneas, que ha sido víctima de la cruel saeta de Eros. Andreas fue un personaje extremadamente peculiar y su mayor característica es quizás el misterio; y, sin lugar a dudas, éste es potenciado por la infame condena del obispo Tempier. Es

19 Séneca, *De brevitae vitae*: el arte es largo, la vida es breve

20 *Banquete*, 217e-218a.

21 Ciceron, *In Catilinam*: ¡Oh tiempos, oh costumbres!

pertinente la información que usted ha estado trabajando respecto a la misma y sus hallazgos son interesantes. Efectivamente, la tesis a la que hace referencia encaja de maravilla con la temática general que Andreas nos presenta. Le agradezco que la mencione, ya que ha despertado ciertas inquietudes que habrán de ser acalladas en breve.

En efecto, todo el libro primero contiene una aparente subversión de los estándares eclesiásticos y políticos de los tiempos del capellán; ya que este tema ha captado su atención, querida, discutamos sobre otros aspectos interesantes del pasaje que me ha enviado:

«Ya que todos los hombres derivan de un tronco inicial y de acuerdo con que todos procedemos de un origen natural, no fue la belleza, ni el cultivo del cuerpo, ni aún la opulencia de cosas, sino la sola probidad de las costumbres lo que primariamente distinguió a los hombres en nobleza y aun introdujo la diferencia de clase. Pero muchos hay, de hecho, cuya semilla proviene de aquellos primeros nobles que han declinado, degenerándose hacia la condición contraria: “Y si dices vuelta esto, la proposición no es falsa.”»²²

Como usted ha notado ya, el pasaje señala una cierta igualdad en origen del ser humano sumado a una distinción posterior de la nobleza en virtud del *morum probitas*. Pero el conflicto que quisiera destacar —que ha estado in-

22 *DA*, I, VI, 14. *Nam quum omnes homines uno sumus ab initio stipite derivati unamque secundum naturam originem traximus omnes, non forma, non corporis cultus, non etiam opulencia rerum, sed sola fuit morum probitas quae primitu nobilitate distinxit homines ac generis induxit differentiam. Sed plures quidem sunt qui ab ipsis primis nobilibus sementivam trahentes originem in aliam partem degenerando declinant: “et si convertas, non est propositio falsa.”*

quietándome hace un tiempo ya— surge en las últimas líneas, donde nos habla de una degradación progresiva de estas cualidades. Un aspecto maravilloso del estilo de Andreas se evidencia en esta última oración: «Y si dieses vuelta esto, la proposición no es falsa.» Estas pocas palabras tan casuales y casi despreocupadas lanzan contra nosotros diversas posibilidades de interpretación de todo lo anterior. Una posibilidad es partir de la idea de que originalmente los nobles se comportaban de manera conforme al *morum probitas* y luego se degeneraron; si lo «diésemos vuelta», entonces, podríamos decir que los nobles se comportaban de modo incorrecto y desviado y luego rectificaron su camino; o quizás, incluso, podemos entender que los plebeyos comenzaron comportándose de manera enfermiza y luego se volvieron virtuosos o, quizás lo inverso, que éstos comportándose correctamente en un principio fueron lentamente desvirtuándose, etc. La oscuridad de este pasaje da lugar a las más variadas interpretaciones. Y, en mi opinión, es esta cualidad la que propicia las distintas teorías que se han postulado a lo largo de la historia en lo tocante a la obra que nos compete.

Sin embargo, como usted ha sabido señalar, la problemática de la ironía en *De amore* es extensa y realmente apasionante. ¿Cómo leer este tratado? ¿Es justo llamar a este libro un tratado o es una sátira? Estamos de acuerdo con que a lo largo de los años se ha trabajado éste texto de diversos modos, dependiendo de la clave que se utilice a la hora de leerlo. Por eso mismo, diría que, en la lectura que hizo el obispo, Andreas no se habría atenido a la moral cristiana a la hora de escribir el texto. Esto es hartamente evidente para usted, pero permítame continuar en pos de la

argumentación. Quizás el obispo hubo interpretado que el libro tercero “*De reprobatione amoris*”²³ estaba escrito en forma irónica o incluso satírica. No faltan motivos para llegar a esta conclusión — como señala Monson en el artículo que usted me recomendó sobre la ironía²⁴— ya que el tono en el que fue escrito este último libro lo hace parecer más bien una defensa preventiva ante los posibles escándalos que ocasionaría el texto; o quizás una forma de enmascarar ante el público eclesiástico el mensaje inapropiado de los primeros libros, dejando entrever —*sólo* a ojos de los entendidos (v.g. La condesa de Champaña²⁵ ¿no le parece?)— la naturaleza satírica del tercero. Ésta ambigüedad nos abre las puertas a una interpretación oculta que subyace a la superficialidad literal; le transcribo unas palabras de Monson al respecto:

«Las dinámicas de la ironía pueden ser analizadas en términos de tensión entre dos significados que son puestos en juego por ella. Un significado obvio es puesto delante de manera tal que sea imposible de recibir, forzando así a la audiencia a ir más allá de este sentido poco satisfactorio para encontrar otro que lo contradiga.»²⁶

Esta audiencia es doble, una parte de la misma recibirá el texto con una lectura literal, mientras que la otra parte recorrerá el sentido que subyace. Más aún,

23 Recordemos que los tres libros del tratado poseen una estructura y un tema propios, por lo cual pueden ser interpretados de diferentes modos; es decir, no siempre las lecturas irónicas del texto consideran que es irónico en su totalidad, sino, sólo en ciertos libros.

24 Cf. Monson, “Andreas Capellanus and the Problem of Irony” en *Speculum*, Vol. 63, No. 3 (Jul., 1988): pp. 539-572 JSTOR Web. 01-06-2016.

25 María de Francia (1145 - 11 de marzo de 1198) habría sido quien encargó el tratado para su corte.

26 *Ibid.* P. 541

como sabemos, la lectura del obispo no es la única posible, y es por esta ambigüedad y oscuridad, en mi opinión, que los investigadores como D. W. Robertson, Jr. van a proponer luego interpretaciones que pondrán en duda—a lo largo de varias publicaciones, claro²⁷— la seriedad de los primeros dos libros²⁸ y, con ellos, la mismísima condición de la obra en su totalidad como un tratado sobre el “amor cortés”. Según Robertson, el libro tres echaría por tierra al resto de la obra, ya que nos insta a desdeñar el amor y catalogarlo como una enfermedad que necesita de remedio. Una lectura así, podemos decir, está en el polo opuesto de la que habría llevado a *De Amore* a la condena. Son estas pequeñeces las que encuentro fascinantes.

En años más recientes, incluso, con la tendencia a reinterpretar el texto de Andreas cada vez más usual, la postura de Robertson, si bien sigue siendo tenida en cuenta en algunos círculos —usted había mencionado algo al respecto en otras oportunidades—, no mantiene la vigencia que supo tener en su momento; pero, sin lugar a dudas, debemos convenir en que propició un cambio de paradigma en la lectura del tratado del capellán. ¿Está usted familiarizada con el texto en el que, a fines de los años setenta, Betsy Bowden propuso una nueva lectura del *De amore* que suponía una interpretación irónica, pero que lejos de desestimar los pasajes más alejados del pensamiento cristiano, los potenciaría

27 Cf. D. W. Robertson, Jr., “The Doctrine of Charity in Mediaeval Literary Gardens: A Topical Approach through Symbolism and Allegory,” en *Speculum* 26 (1951), 24-49, pp. 36-39; idem, “The Subject of the *De amore* of Andreas Capellanus,” *Modern Philology* 50 (1952-53), 145-61; idem, *A Preface to Chaucer* (Princeton, 1962), pp. 84-85 y 393-448.

28 “*Accessus ad amoris tractatus*” y “*Qualiter amor retineatur*”

en extremo? En “The art of courtly copulation”²⁹ Bowden plantea una lectura de la totalidad de la obra de Andreas como un “chiste verde”, es decir, el tratado estaría poblado de palabras y frases que tendrían un doble sentido. Su tesis se centra específicamente en el análisis del diálogo “*Loquitur nobilis nobili*”.³⁰ Le dejo estas líneas que resumen adecuadamente las características de la tesis de Bowden:

«[El Quinto diálogo] desarrolla una descripción alegórica del Palacio del Amor, como también una visión apocalíptica del “purgatorio de crueles bellezas”, interpretado aquí como un “sueño húmedo.” En la primera parte del dialogo, Bowden ve un tejido de juegos obscenos de palabra. Esto incluye juegos con palabras cuyo significado sexual está confirmado, pero que también tienen sentidos no sexuales: *radius* (“rayo/vara”) para el miembro masculino; *via* (“vía”), *seminta* (“pasaje”), *porta*, *ianua*, *ostium* (“puerta/entrada”) para las partes pudendas femeninas; *cognoscere* (“conocer”), *pulsare* (“echar/empujar”), *peragere* (“atravesar/hender/ejecutar hasta el fin”) para referirse a la relación sexual, etc.»³¹

Como usted ha de saber, esta extrema lectura quizás no resistiría el embate de las críticas por mucho tiempo; por ejemplo, la dificultad más evidente es que la gramática no siempre apoyará la tesis de Bowden. Pueden encontrarse muchas inconsistencias en los casos gramaticales³² de estos “juegos

de palabra” como para creer que un lector, sin previo aviso, podría hallarlos. Sin embargo, Bowden y otros tantos han leído en las palabras de Andreas un sinfín de interpretaciones posibles, que van desde las más pías hasta las más degeneradas, todas ellas con suficientes argumentos para encontrar seguidores dispuestos a defenderlas. ¿Qué es lo que hay en las hojas del *De amore* que nos atrae de este modo? Sigo a Monson en este sentido cuando dice: «Una hipótesis que quizás nos gustaría albergar es que la ironía está en el ojo del observador».³³ Sin duda, muchas de las teorías sobre *De amore* están ya en nosotros previamente y encuentran entre la oscura semántica del capellán un terreno fértil para crecer y fortalecerse.

Es realmente encantador sumergirse entre aquellos sintagmas que se encuentran fijados en las inertes hojas, esperando por unos ojos inquietos que comiencen a configurar sueños de sentidos, buscando y encontrando aquello deseado con fervor. Detrás de las hojas no hay nada. En un pasado ficticio, un hombre fantasmal escribió y su escritura desprovista de intenciones nos interpela hoy con insistencia. Es posible que no nos esté reservada la calma de la certeza, pero sin duda, si algo ha logrado Andreas, es el habernos permitido fantasear con estas líneas como un pretendiente, acaso, lo hiciese con su pretendida.

D. R.

PD: Champollion descifró el arrugado granito de los jeroglíficos.

modo que la similitud entre *poena* (pena) y *penis* (pene), por ejemplo, que en el caso nominativo es evidente, no lo es así en el genitivo.

33 Monson, “Andreas Capellanus and the Problem of Irony” en *Speculum*, Vol. 63, No. 3 (Jul., 1988): pp. 539-572 JSTOR Web. 01-06-2016. P.556.

Pero no existe un Champollion para descifrar el Egipto de los rostros de cada hombre y cada ser. La fisionomía, como toda ciencia humana, no es más que una fábula pasajera. Si entonces, Sir William Jones, quien leyó en treinta idiomas, no pudo leer la cara del campesino más simple en sus más profundos y sutiles significados ¿Cómo espera el iletrado Ishmael poder leer el apabullante Caldeo del ceño de la ballena? No hago más que poner ese ceño ante ti. Léelo si puedes.³⁴

* Estudiantes de la carrera de Filosofía, Universidad Nacional de San Martín.

Se le agradece especialmente al Dr. Gustavo Fernández Walker por ser el compilador de los textos y haber hecho esto posible.

29 Bowden, “The art of courtly copulation” en *Medievalia et humanistica* 9 (1979), 67-85.

30 Cf. *DA*, I, VI, 196-280 “Habla un noble a una noble.”

31 Monson, “Andreas Capellanus and the Problem of Irony” en *Speculum*, Vol. 63, No. 3 (Jul., 1988): pp. 539-572 JSTOR Web. 01-06-2016. P.556

32 Es decir, los diferentes casos modifican morfológicamente las palabras, de tal

34 Melville Herman, *Moby Dick; or, The whale*, USA, The Easton press, 1977. P. 373

Reseña:

Aspasia de Mileto y la emancipación de las mujeres

Wilamowitz frente a Bruns

Sandra Edith Paglione*

Solana Dueso, José; *Aspasia de Mileto y la emancipación de las mujeres. Wilamowitz frente a Bruns*, Amazon E-book, 2014, 128 pp., ISBN: 978-84-616-8620-9.

Ya en el prólogo de esta obra, nuestro autor expone cuáles han sido las motivaciones que lo han llevado a realizar este trabajo: la controversia con respecto al rol de las mujeres en la Grecia Antigua, sostenida entre Bruns y Wilamowitz en el siglo XIX. ¿Existió un movimiento de emancipación femenina impulsado en el entorno de Pericles y Aspasia? Podemos rastrear en algunas fuentes literarias, tales como las tragedias de Eurípides y las comedias de Aristófanes, y en fuentes filosóficas, como los diálogos platónicos, algunos testimonios sobre este movimiento.

En esta obra Solana Dueso presenta las traducciones del alemán al castellano tanto del trabajo de Bruns sobre la posición de las mujeres en Grecia, como de la réplica realizada por Wilamowitz. Ivo Bruns (1853-1905) es un filósofo y filólogo alemán, cuya obra está dedicada a retratar especial-

mente a historiadores, autores, cómicos filósofos y oradores de los siglos V y IV a.C. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (1848-1931) es un reconocido filósofo y filólogo prusiano, interesado también por las enseñanzas de Otto Jahn y Hermann Usener. Por su parte, José Solana Dueso, catedrático emérito en la Universidad de Zaragoza, ha publicado numerosos trabajos de investigación sobre filosofía y sofística griegas, entre los que se destaca *Aspasia de Mileto. Testimonios y discursos* (Barcelona, Anthropos, 1994), estudio que sirve de antecedente y referencia al que aquí presentamos. El profesor Solana Dueso es especialmente reconocido por la traducción de los testimonios de Protágoras de Abdera –*Protágoras de Abdera. Dissoi Logoi* (Madrid, Akal, 1996) – y de los sofistas –*Los sofistas. Testimonios y fragmentos* (Madrid, Alianza, 2013) –. En paralelo con sus investigaciones y sin abandonar el escenario de la Grecia clásica, ha publicado varias novelas históricas, entre las cuales podemos mencionar: *La malva y el asfódelo. Confidencias y visiones de Aspasia de Mileto* (Zaragoza,

Mira, 2006), que pone en escena el universo cultural, social y político de la Atenas del siglo V a. C.; *Ciudadano Sócrates* (Zaragoza, Mira, 2008), sobre los últimos y convulsos años de la vida del filósofo; y *Parménides. El canto del filósofo* (Barcelona, Edhasa, 2014) donde indaga sobre las ideas y la acción política del filósofo de Elea.

Divide este autor en cinco capítulos y un apéndice su obra. En el primero de ellos da cuenta de la situación de la mujer en la sociedad patriarcal griega. En el segundo toma como referencias dos tragedias de Eurípides, *Melanipa la sabia* y *Melanipa cautiva*, que conservamos sólo fragmentariamente, para presentar nuevos argumentos sobre la situación de la mujer ya analizada. En el tercero presenta la traducción del texto de Ivo Bruns, donde se plantea la tesis de la existencia de un movimiento de emancipación de las mujeres en Atenas, a partir del análisis de textos de Eurípides (*Medea*), Aristófanes (*Tesmoforias*, *Asambleístas* y *Lisístrata*), Platón (*República*), Jenofonte (*Económico*) y Aristóteles (*Política*). El cuarto capítulo presenta la traducción de un breve

excurso que realiza Edward Meyer sobre Aspasia, para exponer en el quinto la réplica que hace Wilamowitz a Bruns sobre su postura sobre el rol de la mujer en la Atenas de Pericles. En el apéndice se incluye la traducción del griego al castellano de algunos pasajes de la épica relevantes para el tema del libro.

Ya desde el prólogo Solana Dueso expone su posición frente a la disputa que entablaron los dos filólogos europeos, al señalar que, recorriendo las diferentes fuentes tanto literarias como filosóficas, se pueden rastrear indicios de la existencia de algún tipo de movimiento de reivindicación del derecho y la capacidad de las mujeres que habría surgido en el siglo V a. C. en Atenas. El recorrido por esta obra nos permite reconocer su deuda con la postura de Bruns en contraposición a la tesis de Wilamowitz, quien sostiene que Bruns no ha aportado ninguna información fidedigna de que dicho movimiento –y en especial la intervención de Aspasia de Mileto– haya contribuido a fomentar algún tipo de actividad emancipatoria femenina, como la que el primero sostiene.

Podemos considerar que la exposición de esta controversia realizada por Solana Dueso, mediante la traducción de los textos de Bruns y de Wilamowitz, contribuye a la discusión sobre el papel que pudieron haber tenido un grupo de mujeres en el siglo V a. C., con Aspasia de Mileto a la cabeza. Esta discusión puede aportar un mayor conocimiento sobre el rol de la mujer en la Grecia Antigua y, al mismo tiempo, puede ayudar a pensar el rol de la mujer hoy.

* Estudiante de la carrera de Filosofía, Universidad Nacional de San Martín.

Estrategias de la ficción frente a la historia

Nicolás Ricci*

El retorno a la historia

La literatura argentina de finales del siglo pasado se vuelve hacia la historia, y desde allí, con la libertad de una mirada excéntrica, construye sus textos con materiales ajenos (esto es, que hasta hace relativamente poco se los tenía por ajenos). Alejándose de los procedimientos de verosimilización de la novela histórica decimonónica, los autores que analizaré parten de la historia para abrir caminos nuevos: la narración literaria, partiendo de las fuentes de la narración histórica.

Mi propósito es dar cuenta de algunos de los mecanismos narrativos posibilitados por este cruce con materiales historiográficos en *Río de las congojas* (1981) de Libertad Demitrópulos, *El entena-do* (1983) de Juan José Saer y el cuento “Las actas del juicio” de Ricardo Piglia (publicado en *La invasión*, 1967). El corpus se caracteriza por retomar episodios históricos específicos (respectivamente, la gesta de Garay en la segunda fundación de Buenos Aires, la expedición de Solís en América y el

asesinato de Urquiza) y reconstruir contra la versión oficial una narración referencial problemática, alternativa. Observa José Javier Maristany, al analizar esta estrategia en Piglia: «No se renuncia a la historia para elegir el camino del arte sino que se aborda la historia por la vía del arte y se equipara la verdad histórica a aquellas producidas por la literatura».¹ Este es el rasgo principal de nuestro corpus: la oposición a un discurso único, a una perspectiva heredada. Resta recordar que, dadas las fechas de publicación de nuestro corpus, ese discurso contra el que se erigía era el del autoritarismo de facto: los autodenominados «Revolución Argentina» (1966-1973) y «Proceso de Reorganización Nacional» (1976-1983).

Crítica de la razón historicista

Pero, por lo común, todo se limita a copiar documentos de los archivos y a hilvanar pruebas que cambien una gloria por otra

1 MARISTANY, José Javier. *Narraciones peligrosas: resistencia y adhesión en las novelas del Proceso*. Buenos Aires: Bibles, 1999, p. 98.

en un horizonte abarrotado de muerte.
Saer, Juan José,
“Insomnio de un historiador”

El XIX ha sido llamado «el siglo de la historia», bajo el influjo de Tocqueville, Gibbon, Taine y otros. Se divulga una concepción acrítica de la historia, concepción que llamaré –apoyándome en Walter Benjamin– *historicista*. En su tesis séptima sobre el concepto de la historia, Benjamin llama «historiador historicista», en oposición al historiador materialista, al que «se compenetra con el vencedor».² Así, esta categoría refiere a la visión clásica de la historia como ciencia, y de la historiografía como representación veraz de los hechos. El discurso de la historia constituía en sí algo claro y distinto (estas nociones se consolidan en la Argentina hacia 1845, con Sarmiento y su *Facundo*, que, sin ser un relato historiográfico, toma del género elementos que, reformulados, otorgan al estilo inicial de la literatura argentina un aire de renovación respecto del pasado inme-

2 BENJAMIN, Walter. *Conceptos de la filosofía de la historia*. La Plata: Terramar, 2007, p. 68.

diato).

Esto puede leerse, sin embargo, como efecto de la mirada retrospectiva del positivismo, en auge hacia fines del siglo XIX. Lo cierto es que también se da en esta época, en algunos ámbitos cultos (significativamente, no entre los historiadores), una desconfianza en el relato histórico.³ El menoscabo decimonónico de la concepción historicista puede entenderse como un pasaje de la noción de *ciencia* a la de *relato*. Ya en el siglo XX, Roland Barthes ha analizado a nivel discursivo ese relato y ha destacado la importancia del efecto de objetividad, que no es sino la carencia de signos del enunciante. La objetividad colabora con lo que llama «ilusión referencial»; con ella, el historiador simula dejar que el referente «hable por sí solo». Luego equipara este efecto al llevado a cabo por los novelistas «de la época realista».⁴

Una base similar es el punto de partida de las teorías de Hayden White, para quien la Historia es una serie de procedimientos poéticos destinada a que el lector establezca un enlace emotivo – siempre ideológico– con el pasado:

«Es posible que los novelistas se ocupen de eventos imaginarios mientras que los historiadores, de eventos reales, pero el proceso de articular eventos, sean imaginarios o reales, en un todo comprensible capaz de servir como objeto de representación es un proceso

poético».⁵

Lo que White denuncia en el relato historicista es una inevitable «puesta en intriga» (*mise en intrigue, emplotment*) que reproduce el esquema actancial clásico con sujetos heroicos y oponentes. Súmese a esto un estilo realista tomado de las novelas miméticas del siglo XIX.

La historia es un relato, un texto, y como tal, susceptible a todos los escrutinios que el alcance de la crítica permita. Las obras del corpus que analizo se han erigido sobre las teorías aquí glosadas. Veremos cómo.

El tamiz del presente: *El entenado*⁶ y la reconstrucción de la experiencia

Un escritorio y los papeles, sus memorias; antes, una vida itinerante como actor –y autor– de teatro; antes, una década cautivo entre los indios colastiné. El protagonista de la novela de Saer es un joven marinero analfabeto durante su cautiverio; al regresar a España, diez años después, su protector, el padre Quesada, le enseña a leer y escribir. Ya en la vejez, comprende que ese aprendizaje ha sido un hecho capital para concluir la única tarea capaz de darle sentido a su vida: dejar un registro de la tribu, trazar su imagen para la posteridad. Su propósito es cumplir con el papel que le habían otorgado los indios. Estos, en su lengua polisémica y dudosa, se referían a él con el término *def-ghi*, que denominaba, entre muchas otras cosas y sus opuestos, a «ciertos objetos que se ponían en lugar de una persona

ausente y que las representaban en las reuniones» (p. 162). Así, la acepción del término está relacionada con la idea de signo: la transmisión perdurable de una imagen. Y digo perdurable porque, si bien los indios no tenían noticia de la invención de la escritura, si bien para ellos el signo, *def-ghi*, era el «reflejo de las cosas en el agua», había en la palabra también el sentido de «una cosa que duraba» (p. 162). Por esto, la puesta por escrito de la experiencia tiene tanta importancia para el protagonista:

«De mí esperaban que duplicara (...) la imagen que daban de sí mismos, que repitiera sus gestos y palabras, que los representara en su ausencia (...) querían que de su pasaje por ese espejismo material quedase un testigo y un sobreviviente que fuese, ante el mundo, su narrador (p. 162-163)».

Ahora bien, de este afán de representación nacen tres textos, escritos en diferentes presentes (que trabajan retrospectivamente la visión del pasado), y hasta por distintas manos. Es decir que dentro de la novela son tres los textos escritos sobre el hecho central, la experiencia del cautivo. Cronológicamente, son la *Relación de abandonado* escrita por el padre Quesada, luego la comedia teatral, luego la autobiografía final, la novela que leemos.

Son éstas tres versiones de una misma vida. En las dos primeras intervienen otros: Quesada entrevista al entenado, de ahí la *Relación de abandonado*; a la vez, el viejo actor (dueño de la compañía de teatro) no solo insiste en la escritura de la comedia (el protagonista accede al pedido del viejo, acaso movido por el designio de la tribu) y manda tachar y corregir (p. 130), sino que además colabora en la transformación de la comedia en pantomima⁷ (p. 133). Como se-

3 Al respecto, puede consultarse mi ensayo “Resucitar Cartago: una lectura benjaminiana de *Fausto* y *Enrique de Ofterdingen*”, en *Symploké* n° 2, Buenos Aires, enero de 2016. Por lo demás, continúo aquí las ideas allí esbozadas, y no he podido evitar cierta (mínima, en lo posible) repetición.

4 BARTHES, Roland. “El discurso de la historia”, en *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós, 1988, p. 168.

5 Citado en CALABRESE, Elisa T. “Historias, versiones y contramemorias en la novela actual argentina”, en *Itinerarios entre la ficción y la historia*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1994, p. 54. (La traducción es mía.)

6 Las citas corresponden a *El entenado*, Buenos Aires: Seix Barral, 2000.

7 Este pasaje del texto al gesto, de lo lin-

ñala Jorge Monteleone, el tratado de Quesada es un texto ‘verdadero’, pero institucionalizado, y la comedia, un texto ‘falso’, aunque creíble por responder a una *doxa*.⁸ Por eso estas versiones de su vida son inválidas para el personaje, por apuntar una hacia la ‘verdad’ (las entrevistas) y la otra hacia la ‘falsedad’ (la comedia/pantomima). La tercera versión, la definitiva, es una problematización, ni real ni ficticia (según la lógica interna del relato), escrita, siguiendo las mismas ideas que Saer desarrolla en su ensayo “El concepto de ficción”, desde la duda, desde un no-saber, fundado en “ese entrecruzamiento crítico entre verdad y falsedad”.⁹ Saer propone allí la categoría “antropología especulativa”, con la cual intenta desvincular el trabajo narrativo tanto del terreno de lo falso (simplificación superficial de las posibilidades de la ficción) como de lo verificable (ámbito, dirá Saer, que no necesita ser ficcionado). Se trata, en fin, de entender la verdad como un elemento multiforme, escurridizo, que el escritor enfrenta desde la ficción para dar cuenta de su carácter complejo.

Florencia Garramuño ha observado: «Ese pasado que *El entenado* pretende narrar es diferente en cada caso porque un presente distinto lo modela de manera diferente». ¹⁰ En cada presente, en

güístico a lo paralingüístico, de los versos –presumiblemente octosílabos– a la acción muda, para su representación en otros países europeos, constituye discutiblemente una cuarta versión, no enumerada por los comentaristas.

8 MONTELEONE, Jorge. “Eclipse del sentido: De Nadie nada nunca a El entenado de Juan José Saer”, en SPILLER, Roland (ed.), *La novela argentina de los años 80*. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 1991, p. 169.

9 SAER, Juan José. *El concepto de ficción*. Buenos Aires: Seix Barral, 2004, p. 16.

10 GARRAMUÑO, Florencia. *Genealogías culturales: Argentina, Brasil y Uru-*

cada (re)escritura, el pasado se construye según nuevas relaciones intersubjetivas. El texto autobiográfico del narrador es, pues, tan poco fiable como los anteriores, pero es el único que da cuenta de esa relatividad, que narra desde un «saber que reconoce que sabemos únicamente lo que condesciende a mostrarse» (p. 189, página final de la novela).

Río de las congojas¹¹, novela de resistencia

La acción de esta novela transcurre alrededor de 1580, año de la Sublevación de los Siete Jefes, el primer levantamiento criollo. Levantamiento derrotado, por cierto, que culminó con ejecuciones públicas y la reafirmación del poder colonial, que todavía duraría más de dos siglos. Las alusiones promovidas por este episodio apuntan al presente de la novela, publicada durante la última dictadura. Demitrópulos, como todos los autores del corpus –y muchos que quedaron fuera de él–, remueve el pasado nacional para intentar conocer su presente. Son numerosos los mecanismos de connotación para hablar de lo innumerable: desde el poema de Yannis Ritsos citado como epígrafe (que habla la necesidad de «guardar a nuestros muertos») hasta el cadáver de María Muratore, heroína de la novela (sobre el que Blas de Acuña, su esposo, vela, aun en pleno éxodo), contando también al hijo del protagonista, llevado por el río (muerte sin cuerpo que llorar: cuerpo *desaparecido*).

En su análisis de *Río de las congojas*, Elisa T. Calabrese

guay en la novela contemporánea (1981-1991). Rosario: Beatriz Viterbo, 1997, p. 107.

11 Las citas corresponden a *Río de las congojas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

destaca la «eliminación de la distancia histórica respecto de la época del referente», como «una de las posibilidades discursivas de la ficción frente a la historia». ¹² Este procedimiento, constitutivo en la novela, la distingue de la retórica de la novela histórica. Los acontecimientos del relato se viven de cerca, y son los sentimientos de los personajes los que determinan el ritmo del discurso y la dirección en que fluye el monólogo interior que lo compone.

Cabe preguntarse qué elementos aparecen en el texto como resultado de su referencialidad. Nombraré dos. En primer lugar, tenemos lo que Calabrese denomina *anacronismo sistemático*. Este consiste en el registro de un discurso con «ideologemas reivindicativos de la condición de mujer» ¹³, provenientes de personajes inmersos en una época en que este tipo de reivindicaciones no podían tener lugar. María Muratore, personaje principal femenino, es ella misma un cuestionamiento hacia la sociedad patriarcal: ha aprendido de su padrino «destrezas poco femeninas» como «la lectura y la escritura» (p.120), es hábil en el manejo de las armas, se viste de hombre para ir a guerrear. Y aún más, estos ideologemas no solo figuran en el discurso femenino; piensa Blas de Acuña:

«¡Vaya a saber por qué me figuraba yo a una María débil y friolenta, esperando mi llegada para calentarse los pies, y no a aquella María que en las guazabaras tiraba, con pulso firme, de arcabuces y espingardas, de falconetes y navajas! Figuras, ansias. *El machismo que me asediaba*; esas cosas (p. 70 –las cursivas son mías).»

En segundo lugar, el estilo: como sucede con otros autores

12 CALABRESE, Elisa T. *Op. cit.*, pp. 70-71.

13 Ídem, p. 72.

argentinos –pienso en *Eisejuaz* (1971) de Sara Gallardo– Demitrópulos recrea una oralidad arcaica y perdida, un lirismo mestizo pródigo en creaciones gramaticales. Esto contribuye a mejor transmitir la experiencia psíquica de los personajes, lo que a su vez refuerza la aproximación de la distancia histórica. Su función principal es de índole estética; secundariamente, funde el discurso a sus enunciadores: el lector sabe que está leyendo una versión íntima, cambiante, alternativa, de la historia.

El registro oficial de los hechos: “Las actas del juicio”¹⁴

Sus criaturas y generales querían sucederle,
y, como a Tiberio,
ahogado entre las sábanas,
lo acometieron en su casa
y lo asesinaron.
Sarmiento, Domingo Faustino,
Carta a María Man¹⁵

«Pero ¿qué es el realismo?», se pregunta Renzi, protagonista de *Respiración artificial* (1980), para luego responderse: «Una representación interpretada de la realidad, eso es el realismo».¹⁶ Es recurrente en la obra de Piglia –en sus ficciones, sobre todo– la crítica al discurso historiográfico y al del realismo mimético. Hacia 1963, reflexionaba: «Es notable la experiencia de temporalidad que surge de cualquier libro de historia que uno se detenga a analizar. Aparecen los clásicos problemas de toda narración».¹⁷

14 Las citas corresponden a *Cuentos morales*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1995.

15 Citado en BUSANICHE, José Luis (ed.). *Rosas visto por sus contemporáneos*. Buenos Aires: Eudeba, 1976, p. 157.

16 PIGLIA, Ricardo, *Respiración artificial*. Barcelona: Anagrama, 2015, p. 148.

17 PIGLIA, Ricardo, *Los diarios de Emilio Renzi*. Barcelona: Anagrama, 2015, p. 136. La cita sigue: «...los racconto para explicar situaciones que suceden en el

Su cuento “Las actas del juicio” retoma la muerte de Justo José de Urquiza, asesinado en su estancia en abril de 1870, durante el levantamiento de López Jordán. Piglia elabora la épica oral de un soldado de Urquiza que presta declaración ante un juzgado. Éste, tras ver a su General declinar con la vejez, decide despenarlo, no sin admiración, como asistiéndolo a morir. Se insiste en que Urquiza estaba cambiado, que «ya no se mandaba ni a él» (p. 205), que verlo «era como ver pasar al viento» (p. 207), que «estaba muerto desde antes»¹⁸ (p. 197 y 205). Si bien la decisión no es individual (alguien le sugiere la idea en la estancia de López Jordán), la determinación con que lleva a cabo el ataque al Palacio San José es consecuencia de haber atestado el triste ocaso de su líder, de haberlo visto vencido, militar y políticamente.

La retirada injustificada de Pavón marca el punto límite del cuento, luego del cual la crisis política de la Confederación se pone en evidencia. Tras la batalla, las ofensas percibidas por los gauchos aumentan: «Venirnos de escolta por todo el valle para descubrir que habíamos escoltado porteños», declara Robustiano Vega, el narrador-personaje, y agrega que el General: «los recibió como si los necesitara, con todo embanderado y por la ventana se veía la luz y la mesa cubierta de porteños y el General disimulado en el medio, vestido como ellos» (p. 204). La ofensa reside en el acercamiento

presente y reconstruir sus condiciones. Por otro lado, la necesidad de narrar hechos acaecidos en la misma época en distintos lugares. Por fin, la decisión de detener la reconstrucción de los hechos para elaborar algunas hipótesis. Las interpolaciones analíticas forman parte del texto. Un libro de historia es tiempo puro».

18 De hecho, el primer título del cuento fue “Las dos muertes” (Ídem, p. 158).

a Mitre y a los porteños¹⁹, después de haberlos combatido durante años. Otras decisiones de Urquiza apuran su final: la ejecución de los desertores, la participación en la Guerra del Paraguay.

Ahora bien, el cuestionamiento implícito del cuento se basa en que el asesino de Urquiza cuenta su historia, y además, en ella dice haberlo hecho por lealtad al caudillo, una opción que la versión oficial ni siquiera considera.

Maristany ha señalado: “La respuesta de Piglia se orienta hacia una apertura de sentido que proyecta la escritura histórica hacia la polisemia del discurso literario”.²⁰ Si bien Maristany se refiere a *Respiración artificial*, novela de varios narradores-personajes, cruzada de voces en diferentes registros, la observación aplica también, quizá menos evidentemente, a nuestro cuento, ya que el discurso a simple vista monológico del narrador es insertado en la compleja red de discursos históricos que no lo ha contemplado. Es decir que en el cuento habla una sola voz (las otras –voces oficiales– están elididas, salvo en el acápite impersonal que inicial el texto), pero precisamente es la de Robustiano Vega, el asesino, una voz silenciada, que

19 «Antes de dos años de presidencia, Sarmiento, cediendo a invitaciones reiteradas de Urquiza, otra vez gobernador de Entre Ríos, decidió hacerle una visita oficial en su estancia de San José. Hubo desfiles, bailes, banquetes, discursos, brindis y noches de verbena. El visitante tuvo frases muy halagadoras y laudatorias para Urquiza. Cantó loas a su anfitrión... “¡Ahora sí que me creo presidente de la república!”», exclamó en un raptó de entusiasmo. Pero, a lo que parece, los entrerrianos en su gran mayoría quedaron descontentos. Se veían ahora a pie, excluidos irremisiblemente de la vida pública y atados al pomposo carro nacional de la nueva política... El viejo caudillo se había puesto definitivamente de frac» (BUSANICHE, José Luis. *Op. cit.*, p. 156).

20 MARISTANY, José Javier. *Op. cit.*, p. 92.

no figura en los registros históricos canonizados. Tiene la palabra un personaje marginal, excluido de los textos fundacionales (los que han fabricado un sentimiento nacional ideológico, los que han elegido qué habrá de recordarse, los que han establecido la «verdad» histórica). En palabras de Maristany, este rasgo propio de Piglia se trataría de: «una mirada excéntrica que apunta a recuperar el punto de vista de aquellos que han quedado en los márgenes de la historia oficial, en sus versiones liberal y revisionista».²¹

Otro recurso significativo en el cuento es el estilo utilizado por el narrador. Ya he señalado que las ficciones en Piglia comportan una crítica a los recursos del realismo tradicional. Martín Kohan, al examinar la situación de la novela argentina a finales del siglo XX, sostiene que «...aún recurriendo a los materiales de la historia, la novela ya no se ajusta a las respectivas exigencias de veracidad –del discurso histórico y de la novela realista– (...), sino que procura atenerse a su propia invención de una ficción y de un lenguaje en la escritura misma».²²

Así, el cuento de Piglia ofrece, además de la versión alternativa de los hechos (y gracias a ella), un estilo oral del todo ficticio, casi totalmente libre de ruralismos y de marcas tipográficas, que en nada se asemeja a la oralidad de la gauchesca (pese a ser un gaucho el personaje enunciador). Se trata de un lenguaje creado, en absoluto realista, que sostiene el relato, como sucede con el lirismo de Demitrópulos, o la densa prosa

especulativa de Saer.

Reflexión final

Y después dijo una frase que me encantó:
«Cualquier libro de historia que no tenga cinco notas al pie por página»,
hizo una pausa teatral y concluyó:
«es una novela.»
(Me pareció una excelente definición del género novela.)
Piglia, Ricardo,

Los diarios de Emilio Renzi (2015a: 70)

Hasta aquí, podríamos hablar de varios movimientos: uno hacia la historia, compartido por las novelas históricas clásicas; luego un movimiento creativo que parte de la historia produciendo la ilusión de referencialidad y su versión problemática de los hechos; otro, simultáneo al anterior, enfatiza el nivel de la enunciación, en el que la escritura ostenta marcas del acto enunciativo. Esto puede leerse en la oralidad de Demitrópulos y Piglia (discurso inseparable de sus enunciadores y de su circunstancia), o en los frecuentes comentarios del entonado acerca de su situación de escritura:

«...lo único que se oye es el rasguído de la pluma y, de tanto en tanto, los crujidos de la silla, las piernas que, acalambradas, se remueven debajo de la mesa, las hojas que voy llenando con mi escritura lenta y que van a encimarse con las ya escritas²³.»

Si el acto enunciativo es enfatizado es porque se trata del movimiento inverso al del relato historicista y al del realismo decimonónico. Barthes –ya se ha dicho– menciona como atributo principal de esa escritura la carencia de signos del enunciante. Aquí, en cambio, estas marcas abundan, el enunciante es el núcleo mismo del discurso, quien otorga y dispo-

ne la cohesión. En el realismo mimético, los recursos (canonizados por sus autores y desmitificados por Barthes) tienen como objetivo el efecto de realidad. Aquí, dicho efecto no es siquiera pertinente. No importa la verosimilización; mucho menos la verificación documental. Aquí, la cuestión está en debilitar la dicotomía imaginaria entre los términos ‘verdad’ y ‘ficción’, y en narrar desde la tensión crítica que gravita entre ambos términos.

* Estudiante de la Carrera de Letras, Universidad Nacional de San Martín.

²¹ Ídem, p. 95.

²² KOHAN, Martín. “Historia y literatura: La verdad de la narración”, en DRUCAROFF, Elsa (ed.), *Historia crítica de la literatura argentina*: vol. 11. Buenos Aires: Emecé, 2000, p. 247.

²³ SAER, Juan José. *El entonado*, p. 69.

Bibliografía

Naturalismo y representación científica: hacia una teoría naturalizada de la ciencia

-Feldman, Richard. "Naturalized Epistemology". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (verano 2012 [citado el 1 de Diciembre 2014]) Editado por Edward N. Zalta: disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/epistemology-naturalized/>

-Haack, Susan. *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*. Madrid: Tecnos, 1997.

-Haack, Susan, "The Two Faces of Quine's Naturalism". *Synthese*, 94, no. 3 (Marzo 1993): pp. 335-356.

-Hertz, Heinrich. *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*. New York: Dover, 1956.

-Ibarra, Andoni; Mormann, Thomas. *Representaciones en la ciencia: De la invariancia estructural a la significatividad pragmática*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 1997.

-Ibarra Andoni; Mormann Thomas, "Una teoría combinato-

ria de las representaciones científicas", *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía* 32, no. 95 (Agosto 2000): pp. 3-45.

-Kornblith, Hilary. "Naturalized Epistemology", en *A Companion to Epistemology*. Editado por Jonathan Dancy, Ernest Sosa y Matthias Steup. New York: Blackwell Publishing, 2010. pp. 543-546.

-McDowell, J. *Mind and Word*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

-Olivé, León. "Representaciones, producción de conocimiento y normatividad: un enfoque naturalizado", en *Normas y prácticas en la ciencia*, compilado por Miguel Esteban y Sergio F. Martínez, México: UNAM-IIF, 2008.

-Quine, W. O. "Naturalización de la epistemología", en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Trad. Manuel Garrido, Madrid: Tecnos, 1986.

-Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1989.

-Steup, Matthias. "Epistemology". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (invierno 2012 [citado el 30 de noviembre 2014])

Editado por Edward N. Zalta : disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/epistemology/>

¿Emprendedores en la industria cultural? Capital Humano y Capital Cultural: la distribución de las competencias y los hábitos de pensamiento

-Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude (1979): *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Editorial Laia, S. A., Barcelona.

-Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude (2010): *Los herederos, los estudiantes y la cultura*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.

-Bourdieu, Pierre (2005): *Capital Cultural, escuela y espacio social*. Siglo veintiuno editores de Argentina, Buenos Aires.

-Foucault, Michel (2012): *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de cultura económica, Buenos Aires.

-Neiburg, Federico y Plotkin, Mariano (2004): *Intelectuales y expertos: La construcción del conocimiento social en Argentina*.

Paidós, Buenos Aires.

-Paltrinieri, Luca, "Quantifier la qualité: Le capital humain entre économie, démographie et éducation", *Raisons politiques, Revue de théorie politique*, Paris.

-Ringer, Fritz, "El campo intelectual, la historia intelectual y la sociología del conocimiento", *Prismas Revista de historia intelectual*, Buenos Aires, año 8, No. 8, 2004.

-Sigal, Silvia (2002): *Intelectuales y poder en Argentina*. Siglo veintiuno editores de Argentina, Buenos Aires.

La filosofía como crítica del lenguaje: una investigación sobre el *Tractatus* de Wittgenstein y la influencia de Fritz Mauthner

-Casullo, N., (1991), *La remoción de lo moderno: Viena del 900*, Buenos Aires: Nueva Visión

-Engelmann, P., (1967), *Letters from Ludwig Wittgenstein: with a memoir*, Oxford: Basil Blackwell

-Fischer, K., (1892), *Kritik der kantischen Philosophie*, Heidelberg: Winter

-Hofmannsthal, H., (2008), *La carta de Lord Chandos*, Madrid: Alianza

-Janik, A.; Toulmin, S., (1974), *La Viena de Wittgenstein*, Madrid: Taurus

-Kierkegaard, S., (2006), *Estética y ética en la formación de la personalidad*, Madrid: Trotta

-Kierkegaard, S., (2007), *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid: Trotta

-Kraus, K., (1991), *Los últimos días de la humanidad: tragedia en cinco actos con prólogo y epílogo*, Barcelona: Tusquets

-Landauer, G., (2011), *Skepsis und Mystik: Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik*, Frankfurt am Main:

AV'88

-Mauthner, F., (1901-1903), *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Stuttgart: J. G. Cotta

-Mauthner, F., (2001), *Contribuciones a una crítica del lenguaje* (trad. de José Moreno Villa), Barcelona: Herder, 229 págs

-Mauthner, F., (2011), *Spinoza: un bosquejo de su vida y su influencia*, Córdoba: Encuentro Grupo Editor

-Mauthner, F., (1910), *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, München und Leipzig: Georg Müller

-Nájera, E., (2007) "Wittgenstein and Mauthner: two critiques of language, two mysticism", from the ALWS archives: a selection of papers from the International Wittgenstein Symposia, Kirchberg am Wechsel: eds. H. Hrachovec, A. Pinchler, J. Wang

-Sanfélix Vidarte, V., (2008) "Sentir lo indecible." *Revista de Filosofía*. Vol. 33, Núm. 2, págs. 5-20

-Sanfélix Vidarte, (2005) "La filosofía como crítica del lenguaje", *Convivium* 18, págs. 195-216

Schopenhauer, A., (1960-1963), *Samtliche Werke*, Stuttgart: Cotta-Insel

-Sanfélix Vidarte, (2009), *El mundo como voluntad y representación*, 2 Vols., Madrid: Trotta

-Sluga, H., (2004), *Pyrrhonian skepticism*, New York: Oxford University Press

-Steiner, G., (2000), *Extraterritorial: ensayos sobre literatura y la revolución del lenguaje*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora

-Weiler, G., (1970), *Mauthner's critique of language*, Cambridge: Cambridge University Press

-Wittgenstein, L., *Tractatus*

lógico-philosophicus (trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera), Madrid: Alianza, (1987)

-Wunberg, G., (1972), *Hofmannsthal im Urteil seiner Kritiker*, Frankfurt: Athenäum Wirkung der Literatur

-Zweig, S., (2004), *El legado de Europa*, Barcelona: Acantilado

Estrategias de la ficción frente a la historia

-BARTHES, Roland. "El discurso de la historia", en *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós, 1988.

-BARTHES, Roland. "El efecto de lo real", en *Realismo: ¿mito, doctrina o tendencia histórica?* Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1969.

-BENJAMIN, Walter. *Conceptos de la filosofía de la historia*. La Plata: Terramar, 2007.

-BUSANICHE, José Luis (ed.). *Rosas visto por sus contemporáneos*. Buenos Aires: Eudeba, 1976.

-CALABRESE, Elisa T. "Historias, versiones y contramemorias en la novela actual argentina", en *Itinerarios entre la ficción y la historia*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1994.

-DEMITRÓPULOS, *Libertad. Río de las congojas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

-GARRAMUÑO, Florencia. *Genealogías culturales: Argentina, Brasil y Uruguay en la novela contemporánea (1981-1991)*. Rosario: Beatriz Viterbo, 1997.

-KOHAN, Martín. "Historia y literatura: La verdad de la narración", en DRUCAROFF, Elsa (ed.), *Historia crítica de la literatura argentina*: vol. 11. Buenos Aires: Emecé, 2000.

-MARISTANY, José Javier. *Narraciones peligrosas: resistencia y adhesión en las novelas del Proceso*. Buenos Aires: Biblos, 1999.

-MONTELEONE, Jorge. “Eclipse del sentido: De Nadie nada nunca a El entenado de Juan José Saer”, en SPILLER, Roland (ed.), *La novela argentina de los años 80*. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 1991.

-PEÑA, Milcíades. *Historia del pueblo argentino (1500-1955)*. Buenos Aires: Emecé, 2012.

-PIGLIA, Ricardo. “Las actas del juicio”, en *Cuentos morales*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1995.

-PIGLIA, Ricardo. *Los diarios de Emilio Renzi*. Barcelona: Anagrama, 2015a.

-PIGLIA, Ricardo. *Respiración artificial*. Barcelona: Anagrama, 2015b.

-SAER, Juan José. *El entenado*. Buenos Aires: Seix Barral, 2000.

-SAER, Juan José. “El concepto de ficción”, en *El concepto de ficción*. Buenos Aires: Seix Barral, 2004.

Σύμψλοκὲ
εἰς τὴν φιλοσοφίαν

