



D O S S I E R

**FILOSOFÍA
Y
LITERATURA**

ISSN 2591-3050



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE SAN JUAN

■ **Rector**

Dr. Ing. Oscar Nasisi

■ **Vice Rectora**

Esp. Lic Mónica Coca



FACULTAD
DE FILOSOFÍA
HUMANIDADES Y
ARTES

■ **Decana**

Mg. Rosa Garbarino

■ **Vice Decana**

Mg. Myriam Arrabal

■ **Secretaria de
Extensión
Universitaria**

Mg. Cristian Espejo

IDEF

Instituto de filosofía

■ **Director**

Dr. Julio Paez

■ **Editorial**

Facultad de Filosofía,
Humanidades y Artes.
Ignacio de la Roza
230 (oeste).
Capital San Juan Argentina
Tel. 0264-4222074

■ EQUIPO

■ Dirección

Lic. Jesica A. Ortiz

■ Co-dirección

Santiago Jofré

■ Asesoría General

Lic. Prof. Eduardo Peñafort
Dr. Julio Paez

■ Comité Editorial

Evelin Paez
Josefina Fernández
Martín Contreras
Mario Tejada
Nicolás Marianetti

■ Diseño Gráfico

Leonardo de la Fuente

■ Arte de Tapa

Carolina Meló

■ Comité Académico

Dr. Adán Salinas Araya
Dra. Adela Rolón
Dra. Alcira Bonilla
Dra. Analía Ponce
Dra. Beatriz Podestá
Dra. Cecilia Macón
Dra. Claudia Mársico
Dr. Claudio Alessio
Dr. Eduardo Mattio
Dr. Fernando Botton
Dra. Gabriela Simón
Dr. Hernán Bula
Dra. Idoia Quintana
Dr. Leonardo Gonzalez Torres
Dr. Lorenzo Rustighi
Dr. Luis Garcés
Dra. Mónica Cragolini
Dr. Omar Murad
Dr. Pablo Pérez Navarro
Dra. Paula Fleisner
Dr. Walter Mignolo

■ Evaluadoras Invitadas

Lic. Anahí Gabriela González .

ÍNDICE

Editorial ————— 04

Dossier

ESCRIBIR A LO BESTIA. EL ENCANTAMIENTO DEL ANIMAL Y LA LITERATURA COMO NUEVA FEROCIDAD — 07
Christian Rincón Díaz

Artículos de Investigación

EL ORIGEN MODERNO DE LA DESTRUCCIÓN DE LA EXPERIENCIA — 17
Ignacio Bisignano

Ensayos

LA BIBLIOTECA DE BABEL: BORGES EN CLAVE METAFISICA — 32
Evelyn M. Guerra

UNA LARGA HISTORIA: LA NORMA — 38
Claudia Vilela Luco

UN CAFÉ COMÚN — 47
Martín Leandro Contreras

Trabajos de Cátedra

LA ESPIRITUALIDAD EN FREUD Y JUNG — 58
Santiago Pereyra

EDITORIAL

“[...] el lenguaje es nuestro caparazón y nuestras antenas; nos protege de los demás y nos dice qué son; es una prolongación de nuestro cuerpo; lo sentimos espontáneamente al pasarlo cuando nos dirigimos a otros fines, como sentimos nuestras manos y nuestros pies; cuando lo emplea otro, lo percibimos como percibimos los miembros de los demás (...). La palabra es cierto momento determinado de la acción y no se comprende fuera de ella.”

J. P. Sartre

Nos propusimos trazar márgenes donde poder acampar entre la Filosofía y la Literatura. Por ello nos aventuramos en un ejercicio filosófico grupal: ensayarnos sin un fin establecido de antemano. Una habitación minúscula, colores opacos y sus estridentes maderos donde deslizar nuestros pasos. Una infusión vespertina entre cenizas y leves columnas de humo de cigarrillos, junto al eco de una tribuna hinchando en un superclásico, compusieron el cuadro, nuestra *cocina de sentido*. Estos acontecimientos fortuitos fueron desde donde se entrecruzaron las líneas de esta editorial. Tal vez, el primer desafío de comenzar a escribir una editorial, es poder delimitar o acotar la extensión de algo que nos envuelve, de algo que se trama en un vasto mar de palabras y que engendra desazón cuando pretendemos herir la hoja en blanco para explicar, signos mediante, los qué y los cómo de ese mar.

Pensamos en la imagen de *la cocina del sentido*, no para retomar las tesis de Barthes, sino para no entender nuestra escritura como producto acabado, como fin. ¿Cómo y con qué se van cocinando nuestras escrituras? Como lectores, ¿nos permitimos apreciar el ritual de escribir o solo nos conformamos en degustar algo ya listo, sin interés en saber cómo devino texto? Simplemente intentaremos pensar-sentir las relaciones que se traman entre la Filosofía y la Literatura a partir de al menos tres interrogantes que emergieron como resultado de encuentros y lecturas cruzadas: ¿Qué es escribir?, ¿Por qué escribir?, ¿Para quienes escribir?

Vista la Literatura como posible herramienta-estrategia de irrupción, de quiebre, de metamorfosis, de des/orden, tomando al lenguaje-texto como un campo de lucha donde puján tensiones, donde lo visible e invisible trama relaciones políticas; viene a nuestra consideración que la misma en cuanto tal, puede, como punto de fuga, dar a luz posibilidades de construcción, destrucción o deconstrucción de realidades que se refugian en los bordes. La fina relación entre la Literatura como modo posible de agenciar mundos, y la Filosofía, como un estilo de reflexionarlos, nos lleva a re-pensar la función pragmática de estos campos disciplinares, de modo tal, que podamos alumbrar una idea abierta del por qué y el para qué de sus posibles interrelaciones. Pessoa nos dice que “la literatura es la forma más agradable de ignorar la vida” creando de este modo otras realidades, es decir, ficcionar mundos.

Si tuviésemos que apostar por un lugar donde morar entre la Filosofía y la Literatura, sería el espacio común a ambas habilitado por la escritura. Una escritura con aires de artista, porque no es una entidad abstracta sino una apuesta y puesta en acción que *hace con lo que dice*: es performativa. Una escritura poeta, que metaforiza los mundos que crea. El poeta es quien hace con las palabras, expresa, transmite vivencias, afectos, pluriversos. La escritura se forja como acto poiético. En tanto invención se encuentra al abrigo de la creatividad y el deseo, su cuota de razón es un agregado menor –quizás como prerrogativa a fin de un mínimo de comunicabilidad–. Resulta que se pueden abrir un sinfín de lazos que se trenzan entre las palabras y los silencios. Si podemos estimar al pensamiento como un gesto que pretende dotar de orden a través del lenguaje y, este último puede ser pensado como una herramienta que excede la acción comunicativa y ordenadora; esto es, no sólo se habla para decir, sino que también el acto de callar dice y, a la par, se decide qué se dice o no y cómo se dice. Somos amos parciales de nuestras palabras, al menos en la posibilidad mínima de decisión: siempre decimos más de lo que nuestra razón cree decir. En la literatura el lenguaje es también un gesto político.

La Literatura encarna así, el traje de la acción. Se escribe desde un lugar, una biografía, se escribe porque no se da más, porque el pensamiento desborda. Se escribe como gritando, para hacer extensivo el pensar en forma de signos: se escribe porque se huye, porque el pasado es más tibio o la utopía aún no ha llegado. Porque hay denuncia, indignación, angustia, lamento, memoria, deseo. La Literatura, al igual que la Filosofía, tiene como telón de fondo la *vida*. Escenario donde acontecen en simultáneo ficciones discursivas que se tensionan, contradicen, retroalimentan, disparando multiplicidades de sentidos posibles que atraviesan nuestros cuerpos y modos de habitar (nos).

Los engranajes de la acción no se activan sino a través de una invitación: el deseo es lo que moviliza, la pulsión es donde habita tal movimiento. La acción hecha cuerpo-lenguaje en la mano que dibuja trazos, en la espalda encorvada de quienes trabajan la tinta y el papel, en quienes escuchando, sintiendo y pensando en interlocutores que aún no existen (porque siempre están por dibujarse, por recrearse), habitan las vidas posibles de esos personajes: la acción encarnada en la escritura precisa de cuerpos deseantes. Cuando no hay deseo se torna nula la posibilidad de transgredir y desdibujar los límites establecidos que definen qué es Filosofía y qué Literatura. Qué decir de los cánones, que eclipsan aquellas escrituras menores no favorecidas por el discurso amo. No somos disecadores de textos que estamos para clasificarlos. Textos, cuerpos vibrantes que desbordan los casilleros que inventamos para ordenarlos. El orden, ese pertinaz gusano intelectual de Occidente. ¿Seremos guardianes de categorías de mausoleo o experimentadores de las singularidades que se tejen en los textos? Cocinar sentidos también es poner nuestra corporalidad, dar cuerpo a nuestras palabras.

Quizás, *el mejor de los mundos posibles* resulta utópico entendido desde los límites de una ontología que en sí misma posee límites, más, desde el campo literario, la virtualidad del *como si* nos arroja ante el poder intempestivo de la imaginación: es posible jugar en los intersticios,

habitar márgenes indefinidos. No en busca de duplicaciones híbridas del mundo, sino abriendo la puerta a las heterotopías que hacen a la constante invención de nuevos horizontes resignificando acontecimientos, inscribiendo agencias en el discurso. Posiblemente, escribir no sea más que la invitación a jugar en el terreno de lo indefinido donde la ilusión del yo da lugar a una multiplicidad de voces. Escribir también es hacer posibles otros cuerpos-mundos.

Comité Editorial
Trazos- Revista de Estudiantes de Filosofía

ESCRIBIR A LO BESTIA. EL ENCANTAMIENTO DEL ANIMAL Y LA LITERATURA COMO NUEVA FEROCIDAD

Christian Rincón Díaz ■

Resumen: El presente artículo pretende evidenciar el conjunto de imbricaciones entre filosofía y literatura a partir de prácticas discursivas que tienen lugar en la literatura infantil y los discursos sobre el animal. De igual modo, se pretende señalar la manera en la que la razón Zoológica se complica en la escritura literaria para devenir Zoográfica. Es decir, como a partir de la aparición del animal en la literatura se puede pensar el campo político como un territorio estético en donde acontecen encantamientos y desencantamientos para hacer posibles estrategias de impugnación o legitimación de ciertas prácticas éticas y estéticas.

Palabras clave: LITERATURA-FILOSOFÍA-ANIMAL

■ Facultad de Ciencias y Educación. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Contacto:
Chrischristovsky@gmail.com

El lobo está en el bosque ¿con qué lo llamaremos?

En la década del 90, con lo que se ha decidido llamar el *giro animal* en la filosofía¹, comienzan a surgir una serie de estudios que reflexionan en torno a la producción conceptual, económica y estética del significante Animal. Ahora bien, dicho giro surge según Cavalieri (1999) desde tres campos atravesados por múltiples disciplinas y procedimientos, a saber, el conjunto de impugnaciones por la igualdad (sexual, racial, etc.), las problemáticas bioéticas alrededor del aborto y la eutanasia, y finalmente, el apuntalamiento teórico de las ciencias cognitivas. En este marco, y desde el impulso de los derechos animales propuestos en la década del 70, se crean las condiciones de surgimiento de los estudios críticos sobre los animales, en donde se disputa la noción de lo propio y lo ajeno y en donde se pone en tensión directa el dispositivo antropológico.

En ese sentido, es conveniente recordar la pregunta de M. Cragolini acerca de la tendencia de la cuestión animal hacia la resignificación de estos conceptos y su articulación con la práctica:

¿Será necesario seguir preservando una “propiedad” de lo humano, o las humanidades deberán afrontar este nuevo desafío de pensar en un hombre “desapropiado”, con confines difusos, no claros, no fácilmente identificables? Tal vez, la aceptación de esos confines menos claros, permita “otro modo de ser humano” en otro vínculo con la comunidad de lo viviente (Cragolini, 2016, 14).

En esa línea de indiferenciación, J. Derrida, planteará que no hay el Animal en singular general, separado del hombre por un solo límite indivisible, sino que es preciso afrontar que hay unos *seres vivos* cuya pluralidad no se deja reunir en una sola figura de la animalidad simplemente opuesta a la humanidad (Derrida, 2008, 65). En ese sentido, se puede sostener que lo distinto es aquello que está separado mediante marcas, y que, en el surgimiento de este conjunto de estudios críticos de los animales, se intenta ubicar y emborronar esas huellas para permitir el escape, para posibilitar una retirada ofensiva. Por esa razón, y en la línea teórica de Timothy Morton, para alcanzar una visión ecológica de la diferencia, se debe renunciar a la idea unitaria de la naturaleza.

¹En 1997 el coloquio filosófico de Cerisy-la-Salle se dedica enteramente a esta problemática. Sin olvidar que en 1998 aparecen tres textos que se ocupan enteramente de esta cuestión: *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, de Elisabeth de Fontenay, así como la compilación coordinada por Boris Cyrulnik, *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, y por último, *Zoos. Histoire des jardins zoologiques en Occident (XVIe-Xxe siècle)*, de Eric Baratay y Elisabeth Hardouin-Fugier. Sin mencionar los seminarios que comenzó a impartir Derrida al respecto desde 1997 (Evelyn Galiazo. El giro animal. Revista Confines 27, 2011. P. 1.).

Lecturas mucho más recientes, como la de Anahí González, en *Lecturas animales de las vidas precarias*, relaciona muy bien todas estas emergencias políticas-teóricas, para sostener que en los Estudios Críticos Animales:

a contrapelo de la tradición humanista que reivindicaba la soberanía humana sobre las formas de vida, implican una indagación sobre las vastas taxonomías ontológicas que han situado a los animales como objetos a disponibilidad y bajo el dominio del «Yo» humano y de su pretendida universalidad-objetividad (González, 2019, 143).

En consecuencia, la autora afirma que de este posicionamiento, surge un compromiso con la deconstrucción de la dicotomía humano/animal, con la desnaturalización del sacrificio y su consecuente desarticulación institucionalizada, y por último, con la apuesta por crear las condiciones posibles para el surgimiento de comunidades multiespecies en donde esté en juego la noción de *cómo vivir juntos*. En síntesis, se debe desestabilizar los términos de la inteligibilidad social para disputar la precariedad de ciertas formas de vida, pues siguiendo a Butler, la capacidad de reconocer a un ser vivo en su precariedad “depende de normas que facilitan ese reconocimiento y, como resultado hay vidas que (...) nunca son reconocidas como vidas» (Butler, 2004, 71).

En este contexto, Federico Rodríguez, siguiendo los presupuestos de Jacques Derrida, define al animal como “el acontecimiento que sucede bajo la forma de la encrucijada” (Rodríguez, 2015, 91). Esto quiere decir que el animal deshace las aspiraciones significativas de lo humano, lo saca de quicio, fuera de sí. Y entonces, ocurre algo muy interesante, pues cuando el hombre pretende regresar a sí mismo, descubre que regresa lleno de marcas e impresiones por todo el cuerpo. O, dicho en otras palabras: “Somos lo que volvemos desde afuera” (Lacan, 1959, 156).

Es este movimiento el que ocurre en la literatura infantil, (el animal nos hace seguirlo hasta el borde y luego emprendemos el viaje a casa, a la cama, aparentemente solos) y por eso, dicha lectura se establece como un punto de contacto entre la política de los hombres y la estrategia de los animales, a saber, una línea de continuidad entre lo estético y lo ético. Para ilustrar esto, hay que hablar en un primer momento del lobo, porque como ya lo habrán descubierto en sus lecturas infantiles, el lobo no se presiente, sino que llega de improviso,

cuando nadie se lo espera. Y quiero que pensemos en esta característica, puesto que si entendemos la Fábula como una forma bastante efectiva de educar al príncipe en 1. La división de los amigos, 2. Cómo ganar amigos, 3. Diferencias con el amante, 4. La prudencia y 5. La justicia, podremos encontrar en el lobo una figura crucial para entender lo político y lo literario. Es decir, para gobernarnos y decirnos a nosotros mismos. Pero vayamos con mucha cautela, ya que el lobo no es una presencia tranquila, y cuando se le llama, recuerden al pastorcito, no acude para cooperar con la mentira, sino para devorar.

De este modo, quisiera comenzar con este aullido de 1954 en el que Allen Ginsberg escribe, canta, reagrupa:

El peso del mundo es el amor. Bajo la carga de la soledad, bajo la carga de la insatisfacción. El peso, el peso que cargamos es el amor. Pero cargamos el peso fatigosamente y así debemos descansar en los brazos del amor, finalmente. No hay descanso sin amor, no hay sueños sin sueño. El peso es demasiado pesado. Sí, sí, eso es lo que deseaba, siempre deseé, volver al cuerpo donde nací (Ginsberg, 2006, 83).

Luego le sucede este poema de 1986, de José Emilio Pacheco como una respuesta desde otro lugar del bosque: “En la República de los lobos nos enseñaron a aullar. Pero nadie sabe si nuestro aullido es amenaza, queja, una forma de música incomprensible para quien no sea lobo; un desafío, una oración, un discurso o un monólogo solipsista”. Y entonces, surge este interrogante: ¿de qué clase es nuestro aullido? Siempre queremos reagrupar, cortejar, ahuyentar al enemigo o ser ubicables dentro de cierto mapa sentimental que vamos trazando con descuido. En todo caso, siempre hay una trampa. El lobo mismo es la trampa y el niño cae en ella. Quizá esto se explique mejor con una fábula de Alphonse Daudet, en la que hay un granjero al que se le escapan las cabras al monte para ir a morir en boca del lobo, en lo profundo del bosque. El granjero no puede entender por qué lo hacen y para intentar contentar a las que les quedan, adorna el jardín, mejora las cercas, pero nada parece ser suficiente para retenerlas. Cansado de ese asunto, decide encerrar a su última cabra en un cobertizo oscuro, pero la cabra acaba saliendo por la ventana. Ese hombre no sabe si ir a que lo devore el lobo o quedarse ahí parado, consumiéndose en la rabia y la impotencia. Al día siguiente, siempre le llegan noticias de sus

cabras por el pelaje que circula en el viento. Aquí, no conviene sacar ningún tipo de moraleja, pues no se trata de advertirnos nada, sino de invitarnos, ¿a qué? A ser capaces de la hospitalidad, pero también nos insta a crear las condiciones necesarias para albergar a los otros y, sobre todo, prepararnos para dejarlos ir. El lobo, en esta historia, ni siquiera llega a aparecer, pero eso no le impide hacer presencia como marca o como promesa en el cuerpo de las cabras. Y aquí es donde quería llegar: el lobo está por fuera de la ley, y no tanto porque esté inscrito en su naturaleza, sino en razón de que eso le da cierta ventaja y ahí está el truco. J. Derrida se referirá a esta cuestión de la siguiente manera en su Seminario *La bestia y el soberano* (2001-2002):

Lo que al hombre-lobo, al outlaw, como se traduce en las Confesiones de Rousseau al inglés, al fuera de la ley, lo identifica no sólo como a-social, fuera de la ley política, sino como fuera de la ley teológica y religiosa, como descreído (...). Es un ser sin fe ni ley (Derrida, 2010, 128).

Lo cual quiere decir que su comportamiento no está estructurado por una moralidad específica, ya que eso le permite crear una hostilidad estratégica que se sostiene a partir de la crueldad (el hombre que se conduce como una bestia). Ahora bien, es interesante el repertorio de estrategias del lobo que le permiten estar por fuera de esa ley, y ahí donde el granjero concebía la seguridad en términos de bienestar, el lobo la concibe en términos de cooperación. Cabe traer a colación, un fragmento de *Mil mesetas*: “yo le pregunto: ¿te gustaría ser un lobo? Respuesta alterna: “qué tontería, no se puede ser un lobo, siempre se es ocho o diez, seis o siete lobos” (Deleuze y Guattari, 1969, 35). Lo cual nos remite a la forma en la que nos ubicamos dentro de la multiplicidad, con lo cual me refiero a saber encontrar una posición discreta y hostil dentro de la lectura o de la escritura, de recomponer constantemente el deseo. La literatura infantil se trata en última instancia de ello.

Para redondear un poco la idea, hay que contar otra historia, pero esta vez, desde el otro lado de esa multiplicidad. Se trata de Peter Freuche, un explorador danés que, perdido en medio de una tormenta en Groenlandia, hizo un iglú y se sentó a esperar a que el viento amainara. En la noche llegaron los lobos. Y él podía escucharlos afuera del iglú, dando vueltas y olfateando el hielo afanosamente. Así pasaron dos días, hasta que decidió salir a cantar con todas sus

fuerzas para hacerles saber que no iba a ser tan fácil. En la noche, volvían a llegar los lobos y en las mañanas él volvía a salir a cantar, aunque ni siquiera pudiera oírse a él mismo, pues el viento golpeaba furiosamente cada superficie. Pero ahí no se detiene el asunto, puesto que Freuche empezó a notar que cada día que pasaba, las paredes del iglú se acercaban cada vez más a su cuerpo. Su respiración estaba engordando el lugar. Es decir, cada palabra ayudaba a quedar encerrado, cada postura, una incomodidad. De lo que se trata, entonces, es de hacer un iglú y salir a cantar con todas las fuerzas, aunque no se escuche y aunque sepamos de antemano que nos vamos a morir en el lenguaje, a saber, en las cosas que dijimos, porque más tarde o más temprano habrá que comerse las paredes y salir a buscar a los lobos con la tormenta en la boca. Pero para eso hay que estar listos, andarse con cuidado. No en vano, los niños juegan en el bosque mientras el lobo no está ¿el lobo está? Sea como sea, ustedes están acá porque el lobo no estuvo, no los agarró a la primera, pero ya tendrán tiempo de remediarlo, debido a que el lobo no es el perro, es decir, es la crueldad más allá de la casa, el más allá de la fidelidad (de la ley) y de la economía, y eso se aprende en uno u otro momento de la vida. Ese alejamiento de casa, ese recomponerse con el bosque, es de cierto modo, un accidente, pero cuando se vuelve una necesidad, ya estamos hablando de literatura. De esta manera, la fábula se puede entender como la complicación de lo zoológico en lo zoográfico, y de ahí que toda lectura de infancia sea un viaje crucial.

Lo Zoográfico debemos entenderlo, para el caso, como el conjunto de escrituras anómalas, en donde se pasa de la in-significancia del animal a la reinvencción desde su presencia. Julieta Yelin sustenta este procedimiento de la siguiente manera:

Entre bíos y grafía se establecería, así, una relación de mutua necesidad: el bíos, la vida que debe ser protegida, lo sería precisamente por su capacidad de ponerle palabras a su existencia, por saber y poder defenderla; esto es, por su carnadura política, por su historicidad (Yelin, 2016, 38).

Lo Zoológico, en cambio, se encarga de la organización taxonómica y la gestión de cierta noción excluyente de vida. Es decir, el lenguaje que nombra, pero no habita. Sin embargo, por mucho que nos salgan animales al paso durante nuestras primeras lecturas y relecturas, se hace evidente algo: hay una conversación pendiente del autor con el animal.

Quisiera terminar, dándole forma a este lupanar (donde están las lobas), con un aullido: “El hombre pertenece a esas especies animales que, cuando están heridas, pueden volverse particularmente feroces”. El verso es de Gao Xingjian, y yo resalto *feroces* para empezar a sugerir una probable teoría general del despecho ¿No se trata también de eso la literatura infantil? De saber despecharse, de arreglárselas con la ferocidad de lo que está afuera.

Con el pico le daba a la rama

“¿Qué significa ser un nido? Un nido es un secreto. Ser un nido significa también retirarse, estar retirado. ¿El nido es obra de pájaro y atributo del árbol? ¿Es del pájaro para el árbol? el deseo de sembrar un árbol es el deseo de que haya nidos; es el afán de presentirlos”.
(Carolina Sanín)

Uno de los animales que comparte la literatura y la filosofía es precisamente el pájaro, y es por ese motivo que una conversación posible entre ambas prácticas discursivas puede tener lugar en este cuerpo ligero que es, antes que nada, pura anunciación. Recordemos el proverbio chino “Un pájaro canta no porque tiene una respuesta. Canta porque tiene una canción” o, también, la obsesión de los griegos en la época clásica por diseñar pájaros mecánicos. Y claro, cuando el pájaro aparece, trae consigo un mensaje. El pájaro es el síntoma de algo que está ocurriendo en otra parte. Pienso, por ejemplo, en ese hábito curioso que entre 1890 y 1980 hacía que los mineros ingleses bajaran al fondo de las minas con canarios dentro de una caja. Se decía que estos animales en particular, podían detectar gases tóxicos mucho antes que el humano. Entonces, si el canario se envenenaba, evacuaban todo el lugar. El pájaro, en este caso, es una prótesis orgánica, un presagio que indica el camino o anuncia la muerte. Y así podríamos vernos tentados a establecer un paralelo: la literatura indica el camino, traza un mapa afectivo y hace posible el lugar habitable, mientras que la filosofía anuncia la muerte, advierte la frontera y permite la evacuación, pero tal línea no sería precisa, puesto que lo que se juega en ambos discursos, lo que justifica la presencia del pájaro, es que el sentido de un discurso, de un mensaje, está en el tránsito que tiene que recorrer. Su constante movimiento de un punto a otro.

Para ir agarrando vuelo, traigo a cuento la comedia *Las aves*, de Aristófanes, en donde Pistetero y Evélpides deciden dejar la insufrible ciudad de Atenas y

dirigirse al país de los pájaros. Una vez allí, piden consejo al rey ave Tereo:

En otro tiempo fuiste hombre, como nosotros; en otro tiempo tuviste deudas, como nosotros, y en otro tiempo te gustaba no pagarlas, como a nosotros; después, cuando fuiste transformado en ave, recorriste en tu vuelo todos los mares y tierras, y llegaste a reunir la experiencia del pájaro y la del hombre. Esto nos trae a ti para suplicarte que nos indiques alguna pacífica ciudad donde podamos vivir blanda y sosegadamente, como el que se acuesta sobre mullidos cojines (Aristófanes, 1997, 7).

Tereo les da dos o tres opciones, pero los recién llegados no se logran sentir satisfechos con las ciudades nombradas y proceden a elaborar una propuesta: hacer una ciudad en el cielo. Tereo acaba aceptando y cuando semejante empresa está culminada, Pistetero y Evélpides reciben las alas como notificación de su nueva ciudadanía. Ahora, ¿qué significa ganarse las alas en el contexto de la literatura? En términos de lectura, la literatura infantil es la encargada de dar esa notificación de ciudadanía, pues baja el cielo a la tierra, le saca voz a las cosas y la nación de los pájaros comienza a trazar su mapa a ras de pecho. Sin embargo, también es cierto que muchos de nosotros entramos a la lectura, a la literatura y/o la filosofía, mucho después. Y entonces, el movimiento también se parece, puesto que como Pistetero y Evélpides, estábamos cansados del hogar y fuimos a buscar la ciudad en el aire, la falta de certeza. Ese movimiento migratorio, ese estar entre las cosas, obliga a navegar por las corrientes, a abandonarse en ellas y luego desear caer en picada. Las decisiones del pájaro, (del niño, del poeta, del filósofo) sus apuestas, son decididamente estéticas. No vamos a negar que hay excepciones, porque el pájaro distraído, confundido por su reflejo, se estrella contra las ventanas, pero ese es otro asunto. Una historia probable del fracaso llamativo, de la muerte por exceso de amor propio.

Por otro lado, S. Zizek, en *¿Por qué atacan los pájaros?*, toma como punto de referencia la película de Hitchcock (*The birds*, 1963) para relacionar la intrusión de lo terrorífico en las relaciones familiares, y es este punto el que nos lleva a conducir la lectura de la intrusión del pájaro hacia el terreno de lo íntimo. De lo íntimo que está a la vista de todos y que se manifiesta en momentos críticos ¿El obscuro pájaro de la noche? La literatura, en ese orden de ideas, es la frontera móvil, el lugar de emergencia de lo terrorífico que quiere resolverse en el

lenguaje, y pese a ello, el lugar mismo de la intrusión, a donde nos dirigimos en bandada (con esos que hemos sido) para ser vulnerados, para entender desde la blandura nuestro compromiso con el lenguaje y aprender a cuidarnos.

Finalmente, quisiera mencionar a los espantapájaros, cuya función es espantar al cuervo. Al cuervo de Poe que dice *Never more* ahí donde uno quiere un *¡yes, now!* El espantapájaros es la posibilidad de la cosecha al precio de la distancia. El recogimiento a plena luz del día, la soledad que vigila, que protege. En ese orden de ideas, uno puede preguntarse ¿Dónde emplazamos los espantapájaros a lo largo de nuestra vida? ¿Cada cuánto los cambiamos de lugar y bajo qué sospechas? Tanto en la literatura como en la filosofía, conviene aprender a crear las condiciones necesarias, alejar a las aves que se llevan la primavera en el pico. Estas condiciones, son la posibilidad de emergencia de una ética propia, de una educación sentimental, o en términos literarios, un estilo (im) propio. Es decir, una frontera móvil.

Con lo cual se quiere decir que la estrategia animal, sus movimientos, sus dispositivos, se superponen constantemente en las prácticas discursivas del saber, y es entonces que se hacen evidentes ese conjunto de imbricaciones (anidaciones) entre la filosofía y la literatura, ya que el animal no solo es la excusa del pensamiento, sino tal cual se ha venido señalando, es la encrucijada en el lenguaje, la complicación del estatuto antropológico, pues tal cual lo dice Paul Celan, “no basta con saber la diferencia, hay que poderla, hay que poder hacerla, o saber hacerla” (Celan, 1986, 50-51). De tal suerte que a lo que nos interpela este conjunto de discursos parciales sobre el animal, es a ver el campo político como un territorio estético en donde acontecen encantamientos y desencantamientos para hacer posibles estrategias de impugnación o legitimación de ciertas prácticas éticas y estéticas. El animal nos lleva a rastras por el lenguaje, pero nos devuelve distintos, quizá más feroces, quizá no.

Bibliografía

- Aristófanés. (2007). *Comedias*. Madrid: Editorial Gredos.
- Butler, J. (2004). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós
- Cavalieri, Paola. (1999). *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti, umani*, Torino. Bollati, Boringhieri.
- Celan, P. (1986). *Schibboleth pour*. Paris: Galilée.
- Cragolini, M. (2014) "Extraños animales: la presencia de la cuestión animal en el pensamiento contemporáneo" en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1969). *Mil mesetas*. Madrid: Editorial Pre-Textos.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid: Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano: volumen I: 2001-2002*. Buenos Aires: Manantial.
- Evelyn Galiazo. *El giro animal*. Revista Confines 27, 2011.
- Ginsberg, A. (2006). *Aullido*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- González, A. G. (2019). "Lecturas animales de las vidas precarias. El «discurso de la especie» y las normas de lo humano" en *Tabula Rasa*, 31, 139-159.
- Lacan, J. (2008) seminario 6. *El deseo y su interpretación*. Buenos Aires. Paidós.
- Rodríguez, F. (2015). *Cantos Cabríos*. México: Fondo de cultura económica.
- Yelin Julieta. (2016) "El animal biográfico". Instituto de Estudios Críticos en Humanidades, CONICET-UNR. Año I Volumen II.
- Zizek, S. (1994). *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*. Buenos Aires: Ed. Manantial.

EL ORIGEN MODERNO DE LA DESTRUCCIÓN DE LA EXPERIENCIA

Ignacio Bisignano ■

Resumen: El presente trabajo pretende dar cuenta del origen de la destrucción de la experiencia - fenómeno enunciado por Agamben - a través del análisis de Toulmin sobre la modernidad. Dicho análisis remite al paso intelectual del humanismo modesto del siglo XVI al cientificismo dogmático del siglo XVII. Tal traspaso nos permite dar cuenta tanto de la última época en que la experiencia genuina se presentaba presente, como de la destrucción del experimentar vital a manos de la búsqueda de la certeza de una modernidad cientificista. Para el análisis, será preciso abordar el contexto material e histórico en el cual se ha gestado. Por ello, a partir de ciertas reflexiones de Popkin y el propio Toulmin, intentaremos profundizar en las razones de la destrucción de la experiencia focalizando no solo en el campo intelectual y superestructural, sino también en el contexto histórico y material de la reforma luterana.

Palabras clave: EXPERIENCIA – MODERNIDAD – ESCEPTICISMO – CIENTIFICISMO – REFORMA LUTERANA.

■ Facultad de Filosofía y
Humanidades, Universidad
Nacional de Córdoba.

Contacto:
ignaciobisignano@hotmail.com

Introducción

“La experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable” (Agamben, 2007, 7). Con esta provocativa afirmación inicia Agamben *Infancia e historia* (2007), texto donde se evidencia el fenómeno contemporáneo de la destrucción de la experiencia. Para comprender el inicio de dicho fenómeno, debemos remontarnos al comienzo de la modernidad, más precisamente al paso intelectual del humanismo modesto del siglo XVI al cientificismo dogmático del siglo XVII. Dicho traspaso da cuenta, por un lado, de la última época en que la experiencia genuina se presentaba presente y latente, y, por el otro, de la destrucción del experimentar vital en manos de la búsqueda de la certeza, el establecimiento de un sujeto universal y la preponderancia de teorías de corte formal y abstracto.

En el presente escrito, intentaré mostrar de qué manera la expropiación de la experiencia se origina en la modernidad, más precisamente, en el traspaso de una época tolerante y reflexiva a una fase dogmática e intolerante. Para ello, la primera sección estará dedicada a mostrar cómo Agamben presenta la problemática de la destrucción de la experiencia en *Infancia e historia* (2007). La segunda sección consistirá en reconstruir tanto el análisis que hace Toulmin en *Cosmópolis* (2001) sobre las dos fases de la modernidad - el humanismo moderado del siglo XVI y el cientificismo dogmático del siglo XVII - como el análisis sobre la ciencia política moderna de Giuseppe Duso en *El poder* (2005). En una tercera sección me detendré en Montaigne, pensador que ejemplifica y profundiza contundentemente la fase humanista de la modernidad; y, en una cuarta sección haré lo mismo con Descartes, pero refiriéndome al cientificismo dogmático. Por último, a modo de cierre y con la ayuda del análisis que realiza Popkin en *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (1983) acerca del escepticismo, el enfoque de la modernidad que propone Toulmin (2001), y algunos aportes de Todorov (2005), mostraré las razones contextuales que dieron lugar por un lado al traspaso del humanismo renacentista al cientificismo moderno y, por el otro, el cambio rotundo en la experiencia cristalizado en dicho traspaso.

La incompatibilidad entre la experiencia vital y la certeza

Agamben asevera que al hombre se le ha expropiado la experiencia, es decir,

que ya no puede tener experiencias genuinas, ha perdido lo que antes le era más propio. El ciudadano urbano de la actualidad, se ve sometido a una catarsis de acontecimientos y presencia un sinfín de hechos significativos, sin embargo, ninguno de estos acontecimientos ni ninguno de estos hechos puede traducirse en una experiencia en el sentido íntegro de la palabra. Lo cotidiano, la simple vivencia del día a día constituía en otro tiempo, en otro modo de existencia pasado, la materia prima de la experiencia. En cambio, la rutina diaria a la que se somete cualquier individuo en la contemporaneidad no parece contener ningún indicio de experiencia genuina, aquello que se presentaba al alcance de la mano, hoy solo parece un mero deseo irrealizable ¿Qué ha ocurrido? ¿De qué manera se ha realizado esa mutación profunda en lo más propio que podía tener el hombre? ¿Por qué la experiencia constituye un fenómeno que no podemos tener ni transmitir? ¿Cuál es la causa de esta pérdida de la experiencia? Agamben da cuenta de que la destrucción de la experiencia no fue un hecho que sucedió de la noche a la mañana, no ocurrió como un mero pasar del tiempo constituido de sucesos contingentes. Antes que una casualidad, la destrucción de la experiencia estuvo implícita en el proyecto de la ciencia moderna allá por el siglo XVII: “la ciencia moderna nace de una desconfianza sin precedentes en relación con la experiencia tal como era tradicionalmente entendida” (Agamben, 2007). Tal desconfianza radicaba en las pretensiones de conocimiento que la ciencia quiso alcanzar en el siglo XVII. Los científicos y filósofos modernos se obsesionaron con la búsqueda de la certeza, ya que pretendían encontrar un conocimiento que se situó por fuera de toda duda. Esta ambición, era incompatible con la experiencia común y propia de cada hombre particular, porque se precisaba un contexto objetivo y controlable, a partir del cual fuera posible apreciar datos empíricos capaces de dar sustento a leyes universales y atemporales, y por ello, otorgar la certeza tan deseada. La experiencia más propia, la más común, genuina y sentida por los individuos, fue sustituida por la *experimentación*, es decir, por un marco controlado que permite observar y medir con exactitud los fenómenos empíricos. De esta forma, las experiencias particulares de los hombres, quedaron soslayadas de toda dilucidación filosófica bajo la sombra de un sujeto universal y abstracto. El famoso sujeto moderno es, por tanto, el producto de la eliminación de la experiencia cotidiana, que, por ser individual e inexacta, no habilita ni el artificio del experimento ni la certeza.

Sin embargo, la modernidad no comenzó en el siglo XVII, antes hubo una

época humanista en la cual la experiencia tenía otro valor y otro lugar. El siglo XVI europeo, acarreó consigo una tradición intelectual que no estaba obsesionada con la idea de certeza ni abogaba por una teoría abstracta y universal. Los humanistas del siglo XVI defendían una perspectiva más moderada y contextual, lo que les permitía dar lugar a esa experiencia vital y propia que fue desgarrada con la hegemonía cartesiana de la certeza.

En este punto, es necesario remarcar, que no resulta posible sostener de modo ciego la singularidad de lo empírico como aquello que se opone de modo unívoco a lo universal. Sin ir más lejos, la crítica hegeliana hacia lo que llama inmediatez empírica, da lugar a una problematización en el modo tradicional de distinguir ambos terrenos. Para Hegel, lo sensible particular, aquello que creemos experimentar de modo más directo, el *esto* o el *eso*, constituyen en realidad una abstracción vacua escindida y aislada de lo real. Lo que en verdad es concreto es lo universal, que implica una manifestación sustancial y clara de lo real. La experiencia, según Hegel, no acontece sin más, sino que se encuentra mediada por diversas abstracciones y universales que configuran distintitos estadios del desarrollo del conocimiento científico (Hegel, 2005, 63-70). Ahora bien ¿Qué sentido tiene seguir sosteniendo de algún modo la clásica distinción entre universal y particular más allá de lo que plantea Hegel? La distinción entre lo universal y lo empírico reflejada en este escrito, responde más a motivos metódicos que estrictamente epistémicos o gnoseológicos: deseo mostrar del modo más claro posible el cambio de clima histórico e intelectual, con la finalidad de esclarecer las causas por las cuales la obliteración de la experiencia se hizo presente a comienzos del siglo XVII. Por ello, la reconstrucción de ambas fases de la modernidad, pretende centralmente reflejar el espíritu o clima de época, y para ello, resulta necesario constatar las creencias que los intelectuales sostenían tanto en el proyecto humanista – como en el caso de Montaigne – como en el cientificismo dogmático – como en el caso de Descartes – , más allá de diversas críticas y grises con respecto a los cánones o generalizaciones que permiten identificar un período u otro.

El humanismo moderado frente al cientificismo dogmático

En *Cosmópolis* (Toulmin, 2007) Toulmin sostiene que el fenómeno intelectual de la modernidad tiene dos orígenes distintos o, mejor dicho, tiene dos etapas fundacionales claramente diferenciadas, una en el siglo XVI, y otra en el siglo

XVII. Por un lado, tenemos una fase literaria y humanista, donde existía una preocupación tanto de los temas concretos y prácticos como de los abstractos y generales; los asuntos humanos se encontraban a la par de las investigaciones científicas o matemáticas, no existiendo una subordinación de un orden sobre otro. Por otro lado, tenemos una fase marcadamente científicista y abstracta, que despreciaba los temas prácticos, contextuales y temporales, ya que subordinaba los asuntos humanos a la creación de teorías universales y atemporales (Toulmin, 2001, 19). La principal diferencia entre una etapa y otra radicaba en el grado de conocimiento que deseaba alcanzarse. Mientras los humanistas del siglo XVI aspiraban a un conocimiento moderado, razonable y probable, los científicistas del siglo XVII ambicionaban encontrar la certeza absoluta, deseando encontrarse con verdades indubitables y absolutamente independientes de cualquier arista contextual.

Lo que estaba en juego en el traspaso de una etapa a la otra era la cuestión del *criterio*. Los filósofos del siglo XVII esperaban encontrar un criterio universal y verdadero que disipara cualquier disputa que pudiera existir. Por ello, el programa de los intelectuales de esa época apostó a construir una teoría universal incuestionable, que funcione como el enfoque único a la hora de observar el mundo, cualquier otra visión, por fuera de la teoría elaborada, no tenía lugar: “En vez de ensanchar los límites del debate racional, los científicos del siglo XVII los estrecharon” (Toulmin, 2001, 19). En este sentido, en el siglo XVII se hegemonizaron las posturas *dogmáticas*, es decir, se enraizaron en la mentalidad moderna las teorías con pretensiones de conocimiento objetivo y absoluto. El único conocimiento posible era el que se encuadraba dentro de la teoría elaborada, el único sendero disponible para transitar a la verdad era el establecido por el método científico, “[los filósofos del siglo XVII] se propusieron someter definitivamente todos los temas al imperio de una teoría formal” (ibíd.) ¿Qué precio se pagaba por la certidumbre? En principio, si se anhela alcanzar una certeza indubitable que obture toda discusión es necesario dejar de atender a la particularidad. Es que afianzarse tan fuerte a lo abstracto es no darle ningún lugar a lo concreto, y lo universal, antes de explicar o dar cuenta de lo singular, lo anula. La riqueza de lo plural es sacrificada, la diversidad es aplastada por la única voz de la teoría; la certeza traía consigo una consecuencia no premeditada: la intolerancia de opinión. Es que desde la cima de la objetividad lo diverso no tiene ninguna capacidad de expresión, toda diferencia es eliminada o silenciada. Por ello, es que lo histórico y etnográfico pierde el interés de otrora, tanto

la diversidad étnica como los cambios que muestran la historia, no son de agrado para una mentalidad que considera a lo inmutable y universal como lo único decisivo ¿Puede importar la experiencia vital y genuina de los individuos en esta concepción científicista? Evidentemente no, un sujeto universal que desde una autoridad incuestionable hable por todos y silencie las diversas opiniones con la certeza en la mano, es más atractivo que cualquier intento por ahondar en la experiencia humana más genuina.

Dicha concepción científicista, no fue solo manifiesta en las teorías formales de corte metafísico: también el anhelo de certeza y abstracción se mostró ostensible el tratamiento de la sociedad como colectivo político. De hecho, para comprender en profundidad el inicio de la obliteración de la experiencia, es preciso atender a otro cambio fundamental acaecido en el siglo XVII: la fundación de la ciencia política moderna. Como expresa el filósofo italiano Giuseppe Duso, a partir de Hobbes, se hace presente una transformación radical en el modo de pensar y analizar la sociedad, adviene la era del *contrato social* (Duso, 2005, 89-96) Dicho contrato, se sostiene en la construcción de un cuerpo político colectivo y abstracto, no constatable empíricamente, y que ocupa la legitimidad y el poder público de la sociedad. Rousseau, el autor más reconocido por defender el contrato social, cristalizó dicho pacto con su concepción de voluntad general, sostenida en la construcción de una unidad situada en un plano diferencial al empíricamente constatable, y que al no ser empíricamente verificable, se postulaba más allá de la multiplicidad de los individuos. En la tradición pre-hobbesiana, se subrayaba la subjetividad política de los miembros de la sociedad, se pensaba la sociedad en base a la idea de las unificaciones de realidades existentes, de individuos fácticos con su historia y cultura particulares. De hecho, el contrato social solo se vuelve posible a partir de la idea de *estado de naturaleza*, que como bien expresa Giuseppe Duso, “no cumple tanto la función de describir la verdadera naturaleza del hombre, sino más bien la de anular la experiencia histórica, que nos muestra guerras y conflictos (...) El estado de naturaleza se caracteriza por el individualismo, lo cual es una necesidad si se pretende abolir los diversos tipos de sociedades caóticas que la experiencia nos ofrece para dar lugar a una forma racional y ordenada” (Duso, 2005, 91). Solo a partir de una abstracta concepción del hombre pre-social, se constituye un poder político unificado que no coincide con fracciones y formas asociativas, sino con la designación de la totalidad de los individuos como iguales. Es evidente, que la abstracción deliberada de la cultura y la historia a partir de

la noción de estado de naturaleza, y la búsqueda de un cuerpo político unificado escindido de lo empírico, dan lugar a una marginación de la experiencia en la ciencia política. Hay un deliberado desinterés por interpretar la sociedad a partir de lo que constituye el experimentar más propio e inmediato, en lo que respecta a lo local, lo situado, lo cultural y lo histórico. Se presenta, en cambio, una mirada abstracta de lo social, un anhelo por construir una unidad política irreductible a cualquier formación asociativa de individuos constatables empíricamente, un afán por la legitimidad de un cuerpo social abstracto que exprese la voluntad general y se constituya como poder civil.

Cuando se refiere a los humanistas del siglo XVI, Toulmin los describe como intelectuales moderados o modestos. Es que el dogmatismo severo que medio siglo después se cristalizó como la visión dominante, no era ni de cerca la posición reinante en el clima intelectual de mediados del siglo XVI. De hecho, con la reaparición y circulación de textos de autores antiguos como Sexto Empírico y Cicerón, muchos filósofos abrazaron ideas escépticas dentro de sus concepciones. Este escepticismo, en algunos casos pirrónico – *Montaigne y Erasmo* – en otro académico – *Sánchez y Pedro de Valencia* – (Popkin, 1983, 73-80) se mostraba como un pensamiento modesto y moderado, ya que pretendía demostrar argumentativamente la limitación humana para alcanzar la certeza. Sin la ambición de la certeza se abría una puerta a la tolerancia y la pluralidad de opiniones, al no haber una teoría formal que pretenda eliminar toda expresión disidente, persistía un clima intelectual de talante reflexivo en donde los desacuerdos eran la norma. Por otro lado, al no pretender alcanzar una certeza atemporal y descontextualizada, como ocurriría años más tarde, los humanistas se interesaron por temas prácticos, locales y temporales, es decir se preocuparon por la dependencia contextual de los asuntos humanos. Al no buscar una verdad universal, los conocimientos sobre lo cultural, lo histórico y lo particular eran de sumo interés, de hecho, “el siglo XVI conoció un gusto cada vez mayor por lo exótico y una fascinación especial por los modos de vida alternativos.” (Toulmin, 2001, 25). Este gusto por los modos de vida alternativos expresa un interés por la variedad de la vida concreta, es decir, por la experiencia personal y vital de los individuos. Antes de enfocarse en un sujeto universal y abstracto, los humanistas posaban la mirada sobre la experiencia humana real.

Por lo dicho queda claro que la búsqueda de certeza del siglo XVII fue el factor principal para abandonar la experiencia concreta, el germen de esa destrucción de la experiencia que nombraba Agamben, podemos encontrarlo en

ese cambio fundamental que se generó en el paso de una fase de la modernidad a la otra. Con certeza y dogmatismo, se enraíza lo universal y atemporal en desmedro de lo particular y lo concreto, donde colocaríamos a la experiencia vital que hemos perdido.

Para profundizar y precisar las dos etapas de la modernidad, que hasta aquí he analizado, y a la vez comprender cómo el cambio de una fase a la otra implicó una herida a la experiencia, dedicaré unas líneas tanto a Montaigne como a Descartes, dos filósofos que pueden resultar casos resonantes de sus respectivos marcos intelectuales.

La experiencia en Montaigne

“Como lo muestra la última obra de la cultura europea que todavía se funda íntegramente en la experiencia: los ensayos de Montaigne, la experiencia es incompatible con la certeza” (Agamben, 2007, 14). Comprender este dicho de Agamben sobre la obra de Montaigne implica indagar acerca del talante escéptico que sostiene este filósofo. En gran parte de los ensayos, pero sobre todo en aquel que dedica a la experiencia, Montaigne insiste en mostrar la inviabilidad de posiciones metafísicas, es decir, posiciones que presenten leyes universales y atemporales capaces de fundamentar con certeza los fenómenos de la realidad. Con respecto a las elucidaciones puramente teóricas que estén desligadas tajantemente de la vida práctica, Montaigne da rienda suelta a su pirronismo ¿Por qué razón? Porque suspende el juicio en todos los asuntos relativos a la abstracción teórica. Sucede que Montaigne argumenta mostrando los propios límites de la razón humana, y dando cuenta de que es imposible alcanzar la certidumbre a través de la razón. Es por este motivo, que nuestro filósofo decide dejar en suspenso cualquier elucidación teórica y dedicarse a los asuntos humanos concretos. No es que Montaigne niega el conocimiento especulativo, ya que en ese caso sería un dogmático negativo o un escéptico académico, lo que Montaigne hace es sostener que no hay razones suficientes para afirmar contundentemente ninguna elucidación metafísica. Por ello llama a suspender el juicio y a centrarse en la vida práctica.

Luego de descartar la certeza, Montaigne se dedica a reflexionar sobre sus propias experiencias personales dando cuenta de su inherente riqueza. En este sentido, el ensayista francés no defiende una noción de experiencia centralizada en un sujeto universal que sirva como modelo, sostiene, al contrario, la existencia de experiencias particulares realizadas por diversos individuos particulares:

“es nuestro espíritu un movimiento irregular perpetuo, sin modelo ni mira” (Montaigne, 2007, 6). Por otra parte, teniendo en cuenta que las leyes y los conceptos universales no pueden explicar ni representar la infinita diversidad de acciones humanas, es mejor dedicarse a dilucidar la riqueza de la particularidad de esas acciones, en vez de detenerse en abstracciones vanas. En este punto, Montaigne parece afirmar que es posible adquirir un mayor conocimiento en lo local, singular, temporal y contextual que en lo abstracto y universal, aunque siendo más puntilloso, lo correcto sería decir que antes de fijar su mirada exclusivamente en lo epistemológico, nuestro filósofo se pregunta más bien por el camino hacia el buen vivir. Es notable ver aquí cómo Montaigne va al compás del humanismo de su época y por ello, se distingue claramente de la ambición de la certeza propia del siglo XVII. Montaigne, como la mayoría de los intelectuales del siglo XVI, defiende la modestia, la moderación y la flexibilidad en contra de la arrogancia y la intolerancia (Montaigne, 2007, 13), de hecho, cree que el mejor hombre es aquel de espíritu blando que puede deslizarse fácilmente por inclinaciones contrarias (Montaigne, 2007, 21). Sin certezas bajo el brazo y gracias a su escepticismo pirrónico, Montaigne demostró en sus ensayos un temperamento tolerante y de apertura hacia lo diverso, ya que como afirma Popkin, “Montaigne se propuso mostrar que el razonamiento de nadie era ni siquiera un poco mejor, y que nadie puede alcanzar ninguna certeza por medios racionales” (Popkin, 1983, 86).

Pero ahora bien ¿Cómo vive un escéptico pirrónico como Montaigne? Buscando la *prudencia*, no la *sapiencia* como desearán los filósofos del siglo XVII. Ser prudente implica manejarse en la vida de manera fácil y saludable (Montaigne, 2007, 11), y para lograrlo, es necesario entregarse a la naturaleza y las costumbres locales. De todos modos, la prudencia busca por todos los medios que nos conozcamos a nosotros mismos, es decir que indagemos en nuestras propias experiencias para poder actuar de mejor modo y tener por ello una mejor vida. Montaigne es contundente a la hora de defender el estudio de la experiencia común y propia:

[...] apenas servirá gran cosa a nuestro régimen el que saquemos de los ejemplos extraños, si tan mal utilizamos el que de nosotros mismos tenemos, el cual nos es más familiar y en verdad capaz de instruirnos en lo que nos precisa. Yo me estudio más que ningún otro asunto, soy mi física y mi metafísica (Montaigne, 2007, 10-11).

El objetivo del filósofo francés radica, en última instancia, en tener un registro lo mejor detallado, profundo y verás de nuestra experiencia vital. Por ello, Montaigne motiva a no caer en especulaciones abstractas ni a buscar un sujeto universal, ya que nuestra tarea como humanos radica en explorar nuestra vida tal como la encontramos.

Descartes y la eliminación de lo subjetivo

Es mundialmente famosa la frase de Descartes que dicta “*cogito ergo sum*”, y todos sabemos que ese *leitmotiv* implica el descubrimiento de la primera certeza en el sistema cartesiano: el *cogito*, algo que aparece como indubitable, verdadero en sí mismo y que obtura toda discusión. Uno de los principales enemigos de Descartes, el escepticismo, parecía quedar derrotado con el alcance de la certeza tan anhelada: lo razonable, lo modesto y dubitativo se derrumbaba con un solo golpe. De este modo, Descartes daba comienzo a la tradición dogmática del siglo XVII a la que me he referido, se inauguraba un ciclo en el cual las teorías formales, abstractas y universales serían moneda corriente en el mundo intelectual.

Ahora bien, ¿cuáles fueron las consecuencias de este dogmatismo en la noción de experiencia? Algunos razonamientos de Popkin sobre el propio Descartes nos dejará mejor parados para responder dicha pregunta. Popkin entiende que la piedra de toque en el impacto y la transformación que impuso Descartes en la modernidad, no radica tanto en el encuentro de la primera certeza, esto es el *cogito*, sino más bien en la garantía de verdad otorgada por Dios. Con esta garantía, afirma Popkin, Descartes logró salirse de su conciencia subjetiva y adoptar una posición objetiva, antes lo que parecía una mera idea de nuestro espíritu se convierte en conocimiento de la realidad (Popkin, 1983, 278-279). El criterio de las ideas claras y distintas no es tan importante como la garantía otorgada por el Dios bueno que no me puede engañar, ya que le permite a Descartes lograr que sus creencias subjetivas tengan una correspondencia con lo objetivo; Dios “nos da el primer y decisivo puente desde las verdades acerca de algo que está más allá de nuestras propias ideas” (Popkin, 1983, 278). Este puente entre el individuo singular y el estado de cosas objetivo, tan celebrado por Descartes, representa también el puente que conduce a la destrucción de

la experiencia. ¿Por qué razón? En la correspondencia de lo subjetivo con lo objetivo se elimina la diferencia de ambos órdenes, se anula la separación. Para Agamben, esta falta de distinción provocada por Descartes “hace de la experiencia el lugar del conocimiento. Pero para lograrlo debe realizar una refundición de la experiencia expropiando ante todos sus respectivos sujetos y remplazándolos por un nuevo y único sujeto” (Agamben, 2007, 18). Al objetivar lo subjetivo, la experiencia personal, la vivencia genuina e individual no se relega, más bien se elimina, ya que el lugar de la experiencia no les pertenece a los individuos particulares, es propiedad de un sujeto abstracto y universal. El protagonista en la experiencia no es ya nuestro ser más propio y cotidiano como soñó Montaigne, es un sujeto que experimenta lo objetivo y lo universal, y que por ello logra experimentar lo que es verdad en todo tiempo y todo lugar. Esta idea impersonal, atemporal, abstracta y descontextualizada de la experiencia, da lugar a la destrucción de ella ¿Qué es la experiencia si ya no pertenece al orden individual? ¿Qué queda de mi contingencia, mi individualidad, mi transcurrir propio? ¿Cómo interpreto lo que me hace único y diferente fuera de la noción de experiencia vital?

En Descartes, también puede corroborarse cómo se abre camino el dogmatismo y la intolerancia, ya que al suprimirse lo personal y subjetivo en la figura de lo universal, se da la espalda a lo diverso. Desde Descartes, la modernidad sostiene un solo sujeto universal que experimenta de modo objetivo y certero, y que por ello representa el único camino hacia la verdad y la exclusiva norma para el conocimiento. Esta universalidad atemporal y despojada de todo contexto, oprime lo diverso y obstaculiza la convivencia de posturas distintas. Al pretender cerrar los desacuerdos con un criterio avasallante y autoritario, el dogmatismo, no solo cartesiano, sino también el más presente en los intelectuales del siglo XVII, nunca podía manifestarse como conciliador o tolerante, sino más bien representar la ambición y la intolerancia.

El contexto histórico de la reforma protestante y su incidencia en el campo intelectual

La búsqueda de la certeza en el siglo XVII no fue una simple ocurrencia de Descartes o de un grupo de intelectuales, hubo más cosas en juego en la búsqueda de la certidumbre racionalista además de una disputa meramente teórica. Recordemos que la certeza cartesiana y el giro dogmático, que se hizo presente

en muchas áreas de conocimiento y en muchos autores, se gestó en medio de la guerra de los 30 años. Dicha guerra, acaecida entre 1618 y 1648, fue el producto de una creciente tensión religiosa entre los luteranos y los católicos. Popkin, puede una vez más iluminarnos, con más detenimiento, sobre aquello que estaba en disputa entre ambos bandos: la religión oficial católica, se vio fuertemente cuestionada por un movimiento religioso iniciado por Martin Lutero, un intelectual alemán que cuestionó fuertemente la autoridad de la tradición católica, el Papado y sus concilios. Su postura radicaba en la denuncia de la falta de criterio para determinar legítimamente la autoridad de la institución católica. Al no haber una regla de fe certera que diera por verdadera la interpretación de la santa escritura del Papado, Lutero, con mucha aceptación, ponía en jaque la hegemonía del poder cristiano correspondiente a la tradición católica. Los luteranos afirmaban, que era la Biblia la autoridad máxima y no el poder papal, por lo tanto, la interpretación de las santas escrituras, hecha por los católicos, no podía considerarse como la única correcta. Por ello, los reformistas defendían la libre interpretación de la Biblia, al no haber una autoridad legítima que determinara una interpretación única, cada cristiano podía abrazar el culto religioso y amar a Dios con independencia de cualquier institución oficial (Popkin, 1983, 22-43).

Luego del famoso concilio de Trento, en el que los católicos se autoproclamaron contrareformistas, comenzó una pugna para determinar que bando religioso conquistaba la hegemonía de Europa. Dicha contienda, sin grandes conflictos bélicos durante el siglo XVI, terminó en una sangrienta guerra en el siglo XVII. Este contexto de conflicto determinó enormemente el clima intelectual de la época: mientras que al comienzo de las tensiones sin confrontación directa se enraizaba un humanismo tolerante, al emerger la guerra, se reconfiguró el campo intelectual hacia un dogmatismo cientificista.

Toulmin se pregunta muy acertadamente “¿Qué ocurrió realmente para que las actitudes europeas sufrieran una transformación tan drástica entre 1590 y 1640?” (Toulmin, 2001, 39). En el siglo XVI, cuando emergió el reformismo religioso, el clima intelectual tomó vertientes mayormente tolerantes. Muestra de ello es el gran renacer del escepticismo que tuvo ocasión en el siglo XVI, justamente con motivo de dirimir las disputas religiosas. En muchos casos, el protestantismo, utilizaba el escepticismo para demostrar por qué a través de la razón resultaba imposible sostener una regla de fe, es decir, un criterio que determine de modo objetivo la verdad religiosa. Por ello, había que suspender el juicio, y que

cada individuo interpretara la santa escritura por su cuenta. Por otro lado, los defensores del catolicismo, daban uso al escepticismo para mostrar nuestra incapacidad racional de leer e interpretar de modo correcto la Biblia y por ello, debíamos irremediablemente inclinarnos ante lo único que representaba la certeza y nos permitía salvar nuestra ignorancia: el Papa y el dogma católico (Popkin, 1983, 22-43). En dicho contexto, las disputas teóricas opuestas convivían sin intervenciones militares, por lo que se habilitaba la tolerancia, con la pretensión de una salida intelectual al debate religioso. De alguna manera, por más que las posiciones eran distintas, se intercambiaban argumentos y había lugar para la convivencia de posturas diversas. Al no existir la pretensión de aplastar la otra opinión, sino más bien debatirla y disputarla, se hacían presentes intervenciones más tolerantes. Por estas razones, el humanismo tolerante, modesto y razonable fue exitoso. Filósofos y teólogos formulaban reflexiones teóricas atadas al contexto local y temporal, y que, por otro lado, eran utilizadas en el incipiente debate religioso.

A comienzos del siglo XVII la crisis intelectual de la reforma fue remplazada por una crisis bélica. La emergencia de la guerra provocó una exacerbación del convencimiento de cada bando con respecto a su postura, habiendo menos lugar para atender opiniones disidentes y entronizándose la intolerancia (Toulmin, 2001, 90). En este contexto, los teólogos persiguieron posturas marcadamente dogmáticas que otorgaron más autoridad a su posición religiosa. El objetivo ya no era convencer al otro, era reafirmar la propia posición y eliminar al diferente con una “demostración invencible” (Toulmin, 2001, 111). Este cambio de actitud impactó en todos los rubros intelectuales, filósofos y teólogos abrazaron el dogmatismo en boga y desecharon cualquier posición escéptica y conciliadora. Sin embargo, intelectuales como Descartes no adoptaron ciegamente una posición dogmática por el simple hecho de adaptarse a los teólogos, es necesario aclarar que hubo una genuina reacción ante lo que ocurría en la época: la búsqueda de la certeza que permitía la elaboración una teoría abstracta, universal y atemporal, constituía, inconscientemente, una huida de los horrores que se presenciaban en la atroz guerra religiosa. Por otra parte, dicha huida ante un presente bélico agobiante, parece enraizarse y fortalecerse en el período de la ilustración. Todorov, parece expresarlo de modo claro y contundente: “los pensadores de la ilustración necesitan establecer esta distinción para mantener el conocimiento del hombre y del mundo al margen de la religión” (Todorov, 2014, 71). Según Todorov, en la ilustración se presenta una clara

frontera entre la ciencia y la religión, la verdad y la opinión, los objetos de conocimiento y los valores. Los ilustrados del siglo XVII, al igual que los dogmáticos del siglo XVII, sostenían una noción de verdad abstraída de todo campo contextual e histórico. En el iluminismo toda disputa religiosa, ideológica o bélica, se situaba en un terreno totalmente ajeno a la verdad (Todorov, 2014, 74).

La hipótesis de Toulmin, con la cual coincido, es que el atractivo de la certeza es más una consecuencia de la destrucción del tejido social que trajo la guerra, que una decisión intelectual aislada (Toulmin, 2001, 100). En primer lugar, la certeza otorgaba una posición absoluta con la cual suprimir al otro, constituía un recurso intelectual como consecuencia de la intolerancia latente en la contienda bélica. En segundo lugar, por más que el escepticismo se presentó como una vía capaz de sanear las disputas religiosas, lo cierto es que nada pudo hacer para evitar la guerra, por lo que cualquier posición escéptica se mostraba como una opción poco viable e ineficaz, allanando el camino hacia una hegemonía dogmática. En tercer, y último lugar, el dogmatismo científicista era la expresión natural de una serie de intelectuales que se veía incapacitado para decir algo valioso sobre la guerra o intervenir de manera útil. Dicha impotencia, también fue una de las causas (no la única, por cierto) del establecimiento de la certeza, ya que ésta, funcionaba como una vía de escape en un contexto sobre el que mucho no podía decirse.

Por lo dicho, resulta claro que dar cuenta del origen de la destrucción de la experiencia, no puede reducirse a un mero cambio de timón intelectual y superestructural, la transición de un humanismo tolerante y moderado, a un dogmatismo abstracto, es producto de una disputa religiosa a gran escala que desencadenó una guerra atroz y profunda, con la consecuente reconfiguración de todo Europa.

Comprender tanto las dos fases de la modernidad analizadas por Toulmin, como la expropiación de la experiencia denunciada por Agamben y originada en el traspaso de una etapa humanista y modesta a una etapa racionalista y dogmática, implica necesariamente atender al contexto crucial y determinante de la crisis intelectual y bélica de la reforma protestante.

Bibliografía

Agamben, G. (2007): *Historia e infancia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Duso, G. (2005): *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México: Siglo XXI.

Hegel, G. (2015): *Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

Montaigne, M. (2007): "La experiencia" (Libro III), en *Los ensayos*. Barcelona: Acanthilado.

Popkin, R. (1983): *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica.

Todorov, T. (2014): *El espíritu de la ilustración*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Toulmin, S. (2001): *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península.

LA BIBLIOTECA DE BABEL: BORGES EN CLAVE METAFÍSICA

Evelyn M. Guerra ■

“Me gustaría que escribieras un libro acerca del poder de las palabras, y sobre los procesos mediante los cuales los sentimientos humanos forman afinidades con ellas.”

SAMUEL TAYLOR COLERIDGE, *carta a Godwin, septiembre de 1800*

Tal como adelanta el ansioso título, el presente ensayo pretende hacer una lectura filosófica en clave metafísica, acompañada al mismo tiempo de un análisis literario, del intitolado cuento de Borges *La biblioteca de Babel*, contenido en el aún más abarcativo *Ficciones*. Para llevar a cabo esta empresa, será necesario no solo partir del relato bíblico de *la torre de Babel*, sino además hacer un minucioso análisis de las palabras elegidas con suma especificidad y no con menos intención por parte de Jorge Luis Borges, para así elucidar la conexión entre la ficción borgeana en cuestión y la incansable tendencia humana -en este caso, dada a través del lenguaje- hacia una totalidad que permite ser interpretada aquí como cierta divinidad.

Según cuenta el relato bíblico, en sus orígenes toda la humanidad tenía un mismo lenguaje y utilizaba las mismas palabras. Los hombres en su emigración hacia Oriente, hallaron una llanura en la región de Sinar y se establecieron allí. Una vez instalados, decidieron edificar una ciudad y una torre cuya cúspide llegara hasta el cielo, para evitar de este modo dispersarse sobre la faz de la tierra. Además, la torre y la ciudad que edificaron tenían la intención de ser un monumento al orgullo humano, ya que “intentaron hacerse un Nombre”

(Génesis 11:4), razón por la cual a menudo se lo interpretó también como un monumento a la desobediencia constante de la humanidad. Ante tal intención, Dios decidió confundir la lengua de los hombres con el propósito de poner fin a esta tarea monumental, de modo que ya no pudieran entenderse unos con otros. Por tal motivo fue llamada “Babel”, porque allí, la ira de este Dios confundió la lengua de todos los habitantes de la tierra obligándolos así a agruparse de acuerdo a su lengua particular y a dispersarse por toda la superficie. Desde una perspectiva religiosa, este relato ha aparecido como la base para la explicación del origen de los diferentes idiomas del mundo.

Si sometemos *La biblioteca de Babel* a una exégesis metafísica en combinación con una literaria, podría decirse que los libros, y con ellos su contenido –la coma, el punto, el espacio y las veintidós letras del alfabeto que son, según el protagonista de la historia, los veinticinco símbolos suficientes (Borges, 2009, 89)- serían, en un sentido alegórico, un intento por salvar ese hiato que se da entre el hombre y lo divino. Para abordar dicha conjetura, será menester considerar palabras claves del cuento borgeano, tales como: *Babel*, *Biblioteca*, *Universo*, *Libro*, *Catálogo*, *Infinito*, *Divinidad* y la figura del *hombre* –expresada en el protagonista del relato, el eterno viajero de la biblioteca- para ponerlas a su vez en interconexión, como piezas de un rompecabezas que al ubicarse nos darán una imagen acabada del cuento. Como se verá, resulta una tarea harto difícil –sino imposible- salir de esta especie de tendencia constante hacia una totalidad acabada, cerrada, absoluta, como centro dador de sentido.

En principio, *Babel*, una de las cuatro palabras que constituye el nombre de este cuento, es una palabra hebrea que significa “confusión” y deriva de una raíz cuyo significado es “mezclar”. La posición del protagonista de esta historia da cuenta a lo largo de su relato de la inefable búsqueda de un fundamento último para todo *lo que es*, un principio que aúne en sí mismo esa diversidad y pluralidad de lenguas y combinaciones presentes en todos los libros de la biblioteca. Por su parte, el *universo*, –del latín *universus* (“entero”), de *unus* (“uno”) y *versus* (“en dirección de”), y este del participio perfecto *verto*, –ere (“girar”, “volver”)- según nos relata el protagonista, es también llamado por algunos *Biblioteca*. Ahora bien, al atender al significado de dicha palabra, nos encontramos con que es el conjunto de todo lo existente, y a su vez, es la tendencia hacia lo uno, hacia lo absoluto, más específicamente: la tendencia hacia lo *divino*, como instancia totalizadora. Lo cual nos permite conjeturar, un nuevo intento por reconstruir esa unidad perdida desde *Babel*.

Esta *Biblioteca*, eterna e infinita, compuesta de infinitos hexágonos, “es una esfera cuyo centro cabal es cualquier hexágono, cuya circunferencia es inaccesible” (Borges, 2009, 88). Cada hexágono sería así una toma de perspectiva dentro del saber, y la inexactitud de los límites del saber humano -de esa vasta biblioteca- junto con la imposibilidad de establecer un centro único, representarían el motivo que impide trazar una circunferencia exacta. En consecuencia, la biblioteca es infinita y su centro está en todas partes. El protagonista se vuelve peregrino en esa inabarcable biblioteca. En medio de la naturaleza informe y caótica de los libros que la componen, sale en busca del libro de los libros o acaso el catálogo de catálogos que justifique al Universo, tal vez se lanza así a la soberbia hazaña de *hacerse un Nombre*. Nuevamente aparece en esta búsqueda la necesidad de aprehender la totalidad, en tanto que, si reflexionamos acerca de lo que presupone hablar de un “catálogo de catálogos”, percibimos que lo que se está proponiendo el protagonista es la búsqueda de algo –ya sea este algo el *Nombre de los nombres*, el *Catálogo de catálogos* o el *Libro de los libros*- que pueda reunir todo en sí mismo; a saber: un fundamento último, un principio que de orden y totalidad al universo y a todo lo que lo compone.

A pesar de su *castigo*, el hombre goza de cierta herramienta: esos veinticinco símbolos ortográficos que supo combinar de infinitas maneras, de modo que no haya dos libros idénticos (Borges, 2009, 91) -aunque tal vez similares- y que ahora, no obstante, no logra comprender debido al confuso contenido de los mismos.

La estructura del cuento por momentos desdibuja los límites entre la ficción y la realidad, proyectando como a través de un prisma, esa búsqueda de un sentido último por parte de los hombres. El riesgo de esa búsqueda es la caída al abismo, *al aire insondable* desde la escalera infinita que recorre de un extremo a otro -extremos de por sí inasequibles para la humanidad- a la biblioteca en cuestión. Así la historia se vuelve una cruda representación de la condición humana y su desesperado intento de reconstruir esa unidad perdida, fragmentada. El narrador de la historia, esa voz protagonista que es a la vez todos los hombres, desea que el cielo exista, que la enorme biblioteca se justifique, en suma, que el desorden pueda ser explicado. Como se puede apreciar, la comunicación humana es aquí siempre descrita como imperfecta, inacabada, errónea e incluso incoherente. Esto es explicitado por el narrador cuando nos dice que por una línea razonable, tenemos como consecuencia una legua de insensatas cacofonías (Borges, 2009, 89-90), concepto que a su vez implica y/o

supone cierta insuficiencia en el lenguaje; a la vez que se confunde una vez más, la ficción con la realidad, esta vez desde la voz del narrador con la voz borgeana, al poner en cuestión la capacidad del lenguaje para comunicarnos. En este punto del relato se da un quiebre abrupto entre la narración indirecta del protagonista, no referida a nadie en particular, y una pregunta directa hacia el afuera, hacia el lector, al cual lo interpela preguntándole, con cierta ironía: “Tú que me lees, ¿Estás seguro de entender mi lenguaje?” (Borges, 2009, 98). A lo largo de todo el cuento se hace presente esta cuestión de esa unidad perdida del lenguaje, ese lenguaje único o transparente con el cual, al parecer, era posible una idéntica comprensión al común de los hombres.

Esta infatigable búsqueda del protagonista de un fundamento o divinidad que propicie de principio organizador del conocimiento y de la praxis humana, nos deja dos observaciones: la primera, trata de una resolución que en cierto modo permite burlar esta búsqueda, y además nos abre una nueva cuestión literaria. En este sentido, en todo el relato observamos la tensión entre, por un lado, la necesidad de unidad o cercanía entre lo humano y lo divino, y por otro lado, la constante explicitación de la insuprimible distancia entre lo divino y lo humano, un hiato que parece insuperable. No obstante, se concluye que la biblioteca es *ilimitada y periódica*, un fenómeno que se repite de igual manera para recuperar su estado o posición inicial. Tal como nos dice la voz única y principal del cuento en cuestión, si un eterno viajero atravesara la biblioteca en cualquier dirección comprobaría, al fin y al cabo, que los mismos volúmenes se repiten en el mismo desorden (Borges, 2009, 99). Así, ese desorden repetido indefinidamente, constituiría un orden. *El Orden*. El hombre burlaría de esta manera esa insalvable distancia entre las dos naturalezas. Éste se vuelve así una especie de divinidad que ordena todo lo creado en una totalidad. Se emancipa de algún modo de esa búsqueda, ya no la necesita: él mismo ordena su propia creación, su artificio, a saber, los libros que conforman esa biblioteca y que contienen a su vez la totalidad del universo. Esto en cuanto a la resolución del problema que hemos presentado desde el comienzo: la necesidad de una instancia totalizadora.

En cuanto a la segunda, se trata de una nueva cuestión. Arribamos a ella debido a la forma de análisis propuesta al principio de este trabajo: hacer una lectura tanto metafísica como literaria poniendo en interconexión palabras claves del cuento (Babel, biblioteca, universo, etc.), a la vez que atendemos a la etimología y significado de las mismas. Esta forma de trabajar sobre el texto

nos hace surgir la siguiente pregunta: ¿Es el autor el que elige determinadas palabras y/o conceptos para construir los personajes y a su vez la trama, o son las palabras las que toman posesión del autor construyendo ellas mismas la estructura y trama del cuento, llevando *per se* la historia por un camino u otro, determinando de este modo el destino de los protagonistas? El lenguaje mismo se convertiría de este modo en autor del objeto, es decir, de la obra misma. Esta es una cuestión que quedará pendiente tal vez para otra ocasión, en la que nos arrojemos nuevamente a la búsqueda de una nueva respuesta, la cual seguramente nos dejará un nuevo punto de partida: otra pregunta. Infinitamente.

Bibliografía

Borges, J. L. (2009). *La biblioteca de Babel*. En Ficciones. Madrid: Alianza.

Calcada, L. (Ed.). (2008). *Diccionario bíblico Ilustrado Holman*. Nashville: B&H Publishing Group.

Santa Biblia Reina Valera (1995). Sociedades bíblicas unidas.

Diccionario VOX Español-Latín. (1982). Recuperado de:

<https://www.academia.edu/33396465/97287441-Diccionario-Vox-Latin-espanol.pdf>

UNA LARGA HISTORIA: LA NORMA

Claudia Vilela Luco ■

Ser Humano¹ ha construido a lo largo de su historia, barreras para poder distinguir sus límites del mundo que le rodea. Fronteras que contengan, para crecer más rápido y a bajos costos, y cercos para evitar el costo, el peso, lo muerto de su desarrollo.

Ser Humano no se ancla, más bien, es un ser que se despoja del resto, el lastre inerte de su historia. Es así como su larga historia es también la de sus inertes lastres muertos.

La larga historia no es una, es solo la que quedó erguida entre tanto lastre que sostiene la epopeya heroica entre biológica y sensorial que llevó a cabo Ser Humano para quedar librado de tanto parásito glotón que quiere depredarlo. Es que él, no va a quedar afuera de la existencia.

Ser Humano logró su larga historia a base de una fuerte y constante lucha con el medio que lo rodea, realizando minuciosamente tareas de diferenciación, segregación y limpieza de ésta. Es por eso que siempre la larga historia de Ser Humano, erguida sobre sus inertes lastres muertos, servirá para develar los costos de su desarrollo.

¹El término *Ser Humano* es utilizado aquí como la expresión de una categoría construida a lo largo de la historia que se refiere a un sujeto determinado en relación a su raza (blanca), género (masculino), clase (rico) y otros agregados como: occidental y cristiano.

Lo otro de la norma: lo monstruoso

Un *monstruo* es un ser fantástico que presenta anomalías y deformidades que se desvían de lo normal.
(Real Academia Española, 2019)

Para que exista lo uno, debe existir lo otro. O dos otros. En fin, la diferencia entre estos radica en quien tiene el poder de nominar. Esta sería la herramienta primera que establecerá lo que está dentro y lo que está fuera. Porque de lo que estamos hablando al fin y al cabo es del acto de pertenecer y a qué.

Nominar lo monstruoso implica realizar un juicio. La pretensión de un espíritu mimético que impregne la reproducción de un orden que no debe ser alterado para poder continuar la narración de la larga historia.

El espectáculo de la vida reniega de la regularidad de las formas, es entonces cuando se pone en juego el poder de la *nominación*.

En esta larga historia que nos contaron, lo monstruoso siempre asecha el desarrollo de la vida. Podemos pensar que fuimos bien guiados por el *espíritu mimético* que prolonga nuestra existencia *hacia el infinito y más allá*, o preguntarnos por esos bordes o inertes lastres muertos que fueron el caldo alimenticio para la gran obra de esta larga y aparentemente *única* historia.

Como decía anteriormente, la larga historia de Ser Humano no es solo la historia de lo que quedó en pie y persiste, sino la historia de todo aquello que quedó al margen, que no ingresó en el relato por falta de conveniencia, o que su ingreso se connotó negativamente para poder forjar así, los parámetros de lo aceptable y de lo que no lo es. Me refiero a los márgenes o a esos bordes que sirvieron de sostén para que esta ficticia hazaña de supervivencia se lograra.

Lo feo, lo malo, lo impuro, lo impúdico, lo finito, lo desagradable, lo incorrecto, lo anormal, ha sido históricamente la caracterización que la norma le ha atribuido a lo monstruoso, es decir, a todo aquello que no debe ser porque desestabiliza el cuento chino de los parámetros que definen el statu quo. En otras palabras,

las sociedades occidentales y cristianas se han servido de los monstruos para la construcción del orden y sus estructuras de control social, coercitivas, para trazar también una serie de líneas que separan lo normal de lo amenazante por su diferencia (Platero Mendez y Rosón Villena, 2012, 129).

Si realizáramos una cartografía de lo monstruoso: ¿dónde se lo ubicaría? En los márgenes, donde habita lo *desconocido*. Pensemos en las películas de terror, que han fundado sus argumentos históricamente en esto. El bosque oscuro, la vida inmaterial, el espacio exterior, la profundidad del mar, el inconsciente, ejemplos que nos sirven para señalar como lo desconocido se vincula con lo monstruoso, connotándolo de una manera negativa: lejano-oscuro, léase desconocido, por esto, diferente, y por esto, peligroso.

Lo monstruoso es lo otro, pero lo otro que me molesta. No es solamente lo que se desconoce. En la ficción ha sido un argumento clásico para representar aquello que ignoramos y, que se sugiere, puede provocar daños. Fuera y dentro de las pantallas y los libros, lo monstruoso ha servido para señalar lo que no debe pertenecer porque viene a poner en cuestión los modelos dominantes. Lo monstruoso, aquello que debe ser nominado (dominado) para establecer un modelo único y universal al que las sociedades deben rendir cuenta de sus asuntos, aspectos, funciones y deseos.

Sobre la diversidad de la naturaleza, Ser Humano ejerce el poder de la nominación, esto sirve para perpetuar la reproducción de un sistema donde quedar fuera de la norma te ubica en una zona de peligro, de marginación y exclusión.

Al desarrollo de la larga historia, el arte le ha sido de bastante utilidad, ya que por mucho tiempo dio rostro, lugar, forma a la norma y a todo aquello que pone en riesgo ese llamado *bien común*. Es así como el arte funcional al discurso universalista de Ser Humano, visibiliza lo monstruoso como todo aquello que desborda su norma: el placer y la diversidad sexual, los cuerpos que no concuerdan con el canon de belleza, raza, clase, género de este universal Ser Humano, son marginados o suprimidos. Ser Humano se piensa como la medida de todas las cosas y se establece como tal, consecuentemente: el hombre, el dominio, la razón, lo ario, lo binario, lo masculino, lo heterosexual, queda como la norma, y al margen todo lo que se relacione con lo femenino, la naturaleza, lo animal, lo instintivo, lo diverso, lo plural.

A pesar de esto, las minorías monstruosas se han apropiado de recursos propios del arte y de las teorías de género para reivindicar lo otro como un espacio de resistencia a las imposiciones de la norma. Con esto me refiero a la reapropiación, como plantea Preciado en *Multitudes Queer* (Preciado, 2004) de aquellas denominaciones e identidades negativas que históricamente han sido parámetro de lo anormal (bruja, puta, puto, torta, marica, boyera, trava) para reformularlas desde un lugar positivo, y desde la auto-nominación reafirmarse

Las monstruos

Ladie Sasquatch es el nombre de una instalación realizada entre los años 2006 y 2010 por la artista Allyson Mitchell². La obra consiste en la disposición de 6 esculturas de gran tamaño y 25 esculturas pequeñas, estas últimas representan criaturas del bosque, sobre un escenario/plataforma; acompañado de la reproducción de grabaciones de sonidos provenientes de la naturaleza.

La instalación plantea una escena, nos invita a buscar el relato. Es una reunión, donde estas gigantas forman una ronda alrededor del fuego. Las figuras remiten a algo monstruoso, son mujeres con cuerpos enormes que desbordan todo canon de belleza, revestidas con pieles de animales, tienen colmillos, garras, son feroces. Algunas se disponen sobre la plataforma en poses eróticas, otras, evidencian su fortaleza. Definitivamente no son domésticas. Están en su hábitat, en relación con su naturaleza y las demás especies. Al margen de la larga historia, no han sido construidas bajo la mirada controladora del hombre, no fueron hechas para él.

El nombre *Sasquatch* deriva de la denominación que pueblos americanos le dieron a *Bigfoot*, *Pie Grande* en su traducción al español. Es una figura común en el imaginario monstruoso de todos los tiempos que nos remonta a edades antiguas. La artista se pregunta en una entrevista que le realizan: *¿Por qué nadie ha visto Lady Sasquatch?*, los mitos y testimonios que afirman haber visto a este espécimen no plantean la posibilidad de una *Ladie Sasquatch*. No encaja dentro de la norma que un ser así sea feminizado, ya que es ícono de grandeza y fuerza. De modo que Allyson se vale de la omisión histórica de la femineidad en términos de fortaleza y grandeza, de esa ausencia, para brindarnos la posibilidad de encontrarnos con esta recreación. Utiliza la monstruosidad como espacio para existir y discernir respecto a las normas dominantes.

La obra de la artista funciona como un espacio para la *identificación estratégica* (Preciado, 2004) a la que nos hemos referido previamente, en donde la reivindicación de la monstruosidad permite escaparse al control y al disciplinamiento. Auto-nominándose desde esa monstruosidad y desde eso otro que molesta, se transita un espacio de libertad para configurarse y crearse en un juego donde se desdibujan los parámetros normados, dando lugar a lo otro, lo queer, lo trans, lo diverso, lo político, a esos cuerpos y roles que no encajan, al desborde.

²Allyson Mitchell es una artista plástica de Norteamérica. Trabaja principalmente la instalación, el cine y la escultura, basándose en el feminismo y la cultura pop para perturbar las representaciones contemporáneas de las mujeres, la sexualidad y el cuerpo en gran medida mediante el uso de textiles recuperados y artesanías abandonadas.

La vagina dentata

En una de las series fotográficas de Andrés Serrano³ llamada *La interpretación de los sueños*, encontramos una obra que hace referencia al mito de la *vagina dentata*. Este mito está presente en varias culturas y se refiere a la existencia de mujeres que tienen vaginas dentadas con las que pueden castrar a los hombres durante la penetración. La intención que supuestamente tenían estos mitos, era prevenir a los hombres de los riesgos de mantener relaciones sexuales con mujeres desconocidas.

En la fotografía podemos ver una vagina en un primerísimo plano, entre los labios vaginales se asoman dos colmillos de tiburón. Para algunos autores, estos colmillos sobresalen a los labios vaginales de un modo fálico, vinculándolo a las teorías freudianas que hablan de la profunda envidia que las mujeres sienten del pobre pene. Es decir que dichas lecturas implicarían que la mujer, en tanto ser frustrado e incompleto (ya que sufre la falta de lo que Ser Humano estableció como norma), siempre planea cómo terminar con esta *injusticia de la naturaleza*.

Por el contrario, pensar estos colmillos no como la representación de la envidia y la falta, sino como el esbozo de una amenaza, nos abre otra posibilidad de revisar la apropiación como mecanismo de empoderamiento. Pensemos en lo monstruoso del asunto. Una vagina que debe ser dócil y accesible, pues representa la vulnerabilidad del sexo débil, es asociada en la fotografía a una peligrosidad. Otra vez, lo normado, nos indica que estamos frente a algo que no debe ser: las mujeres (sobre todo sus vaginas) no deben verse amenazadoras.

Podríamos reflexionar sobre la fotografía de la vagina dentata en relación con el cuadro de Courbet *El origen del mundo*, obra que fue muy criticada en su época por el grado de realismo con el que el artista trató el tema del desnudo femenino. La vagina del cuadro pertenece a una mujer corriente, no a algún personaje mitológico que permita excusar tras la idea de lo sagrado el interés por lo erótico y la sexualidad. Pero esta vagina que se delata frente al público, con su vello púbico sin censura, se dispone de una manera apacible, como *al servicio de*. El realismo la des-idealiza de alguna manera, pero la re-idealiza al disponerla para la apropiación de la mirada masculina.

³Andrés Serrano es un fotógrafo contemporáneo norteamericano. Sus obras se caracterizan por generar posiciones encontradas en la opinión pública, por lo que es un artista muy polémico. En general sus trabajos están producidos con técnicas fotográficas convencionales, pero los elementos que utiliza para sus composiciones son controversiales: fluidos corporales, desnudos de cuerpos que no encajan en el canon de belleza dominante, sexualidades disidentes, cadáveres o restos de tejidos y órganos muertos.

En el caso de la vagina dentata de Serrano, con su vello púbico y objetos extraños, se performa una idea de vagina belicosa. Se recrea y expone una monstruosidad, eso que molesta y que da miedo, que ya no está *al servicio de*, sino más bien, *en contra de*.

La monstruosidad de la monstruosidad: Rana Vegana⁴

En el 2014 le artiste realizó una performance durante una marcha del orgullo gay y acompañó esto con la publicación de un texto al que denominó *Ridícula y orgullosa*.

En el texto, le artiste se refiere a los por qué y para qué de su performance en la marcha, la que consistió básicamente en la exhibición de su cuerpo, mostrando lo monstruoso de este, incluso dentro de un contexto de aceptación, como lo es la marcha del orgullo gay.

En su escrito nos habla de que esta acción tuvo que ver con la necesidad de evidenciar su imposibilidad de encajar, tanto dentro del parámetro de normalidad de la sociedad, como dentro de los parámetros de normalidad de la disidencia. Con esto nos revela que incluso dentro de lo que se proclama como la periferia, se intenta reproducir un sistema de normatividad para mantenerse dentro de lo raro pero aceptable. Identidades que fueron asimiladas siempre y cuando, en su desacato a la norma, no la cuestionen.

“Pensé en hacer un homenaje a la estética travesti y en reivindicar el “circo”, el exhibicionismo como forma válida de expresarse” (Rana Vegana, 2019), esto es lo que posibilitó la acción performática, poner la disidencia y el cuerpo en evidencia. Cuando relata que soñó con ser parte de la norma, pero que su cuerpo no encajaba en ninguna, nos señala donde está la trampa, que radica principalmente en el deseo de pertenecer, porque lo opuesto a esto, es el anonimato histórico, la exclusión, la vulnerabilidad de derechos y el castigo social.

A su cuerpo *tiene que ganárselo todos los días*, y visibilizarlo es la principal manera de reivindicarlo desde la monstruosidad, desde la imposibilidad de ser tanto parte de la norma como de la disidencia, y desde el deseo de no formar parte de ninguna clase de regulación. Como le artiste menciona a pesar de *las violencias que se utilizan para encauzarnos* (2019) reivindicar el derecho a ser monstruo.

⁴Rana vegana es el nombre con el que se presenta estx artistx/activistx que se dedica principalmente a la performance.

Sobre el derecho a ser un monstruo, a ser lx otrx, a molestar

Hasta aquí he intentado plantear como la larga historia de Ser Humano se ha construido encubriendo o justificando la larga trayectoria de dominaciones que ha realizado para poder mantener un orden social en el que existan sectores privilegiados sobre otros que no lo son. Esta historia de triunfo y progreso que lo colocó en la cima del orden, es la historia también de todo lo muerto desparrramado tras su avance.

Ser humano, el Ser Humano, el Hombre, la medida de todas las cosas, es en sí mismo una medida que se consolidó como el modelo ideal y se proyectó hacia el espacio, en búsqueda de justicia-imposición-dominación para con esa naturaleza que debe ser encauzada y convertida en un fiel servidor, mediante su poder de nominación, el de nombrar, forjando el lenguaje desde su centralidad y posteriormente, causando.

Con *causar* me refiero a que el acto de nominar la centralidad, no queda simplemente ahí, sino que ha sido una herramienta para poder indicar el bien y el mal, lo bello y lo feo, lo que pertenece y lo que no, y a partir de ahí fundamentar lo que debe ser castigado según sus propios intereses, o lo que debe ser señalado pero tolerado como modelo de lo indebido, “se necesitan monstruos cotidianos para recordarnos donde está el límite de lo aceptable” (Platero Méndez y Rosón Villena, 2012, 140).

Esta normalización se ejerce violentando los objetos-cuerpos-subjetividades para que encajen, o para que lo deseen y lo consuman, o lo intenten al menos; dándole vida a todo un sistema de producción que se mantiene en base al deseo de pertenecer, ofreciendo roles y objetos de consumo para esto, manteniendo de manera cíclica el estatus quo necesario para privilegiar a uno sobre la otredad que se presenta como incompleta, equivocada y en falta, siempre y sobre todo en falta.

En este paisaje aún contemporáneo, he intentado evidenciar como el lenguaje artístico, a pesar de haber servido para crear la fauna monstruosa de los imaginarios sociales, también ha funcionado como un espacio de fuga para la reivindicación de lo monstruoso, visibilizándolo. Poniendo en cuestión los cánones, muy propios del pensar artístico, de belleza y de normalidad, y, por ende, los parámetros morales de la sociedad con los que se mide la vida.

Tanto en las esculturas de Allyson, como en la fotografía de Serrano y la acción performática de Rana Vegana, podemos ver cómo el arte ha servido para contrarrestar esta acción nominadora por la cual algunas corporalidades tienen el privilegio de la existencia, de ser dentro de lo normado y acceder a todos los beneficios que esto les posibilita, y otras no.

El lenguaje artístico en estos casos sirvió como vehículo para evidenciar lo otro y reclamar el derecho a ser otro y a existir. Porque en una sociedad donde lo normal está vinculado con un orden de segregación y dominación de sectores sociales sobre otros, en el cual ciertas corporalidades pagan altos costos para ser, lo monstruoso es lo que queda para poder construirnos y nombrarnos en una infinita pluralidad de formas sin tener que penar por ello.

Ante la nominación- dominación del orden establecido, la autonominación contestataria reivindica el derecho a ser un monstruo por ser lo otro, eso otro que molesta. El derecho a molestar en un sistema en el que se nos exige violentamente encajar o, se nos condena a la vulnerabilidad de ser diferente en esta sociedad heteronormada, clasista, racista y especista, es un derecho por el cual luchar.

Bibliografía

Platero Méndez y Rosón Villena (2012) *De 'la parada de los monstruos' a los monstruos de lo cotidiano: La diversidad funcional y sexualidad no normativa*. En *Feminismo/s*. pp. 127-142.

Preciado, B. (2005) "Multitudes Queer" en *Notas para una política de los "anormales"*. *Nombres. Revista de Filosofía*: 157-166.

Real Academia Española (2001) "Monstruo" en *Diccionario de la lengua española* (22.a ed.). Recuperado de: <https://dle.rae.es/?id=PiY3lWL>

Rzoncinsky, W. (2019) *Ridícula y orgullosa*. Página 12. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9325-2014-11-21.html>

UN CAFÉ COMÚN

Martín Leandro Contreras ■

Me interesa exponer desde un comienzo, que la invitación realizada a un viejo amigo fue aceptada con bastante calidez y, que en su respuesta logré notarlo muy interesado en el tema que le había intentado postular, y porque no también, criticar. Dicha temática, problematizada a fin de cuentas, era la de la construcción del conocimiento y como es que éste, se construía a partir del lenguaje.

Ahora bien, fue en decisión de ambos que acordamos vernos a las 22:00 hs en un café que él bien conocía, y que yo, sin embargo, era la primera vez que iba; según él, éste era un lugar de muy buen gusto en el cual podíamos encontrar comodidad para nuestra reunión.

Una vez situados en ese lugar, luego de reconocernos con afecto después de tanto tiempo sin vernos, decidimos que no había necesidad de más pérdida de tiempo para comenzar con lo que nos concernía. Pues bien, sacó él su maletín con bocetos y apuntes, mientras yo explayaba a grosso modo la temática comentada; de repente, en un tono enardecido, pero aun así de manera muy respetuosa, me dijo que él también había estado trabajando en el tema del lenguaje y el conocimiento. Ahora parecía ser a mí a quien le tocaba escuchar lo que este viejo amigo tenía para decir.

-Viejo amigo: En primera instancia, quiero comentarte que he realizado un análisis genealógico del sentimiento, y con éste, pretendo desenmascarar las raíces emotivas de nuestras actitudes y juicios de valor; pues la idea de mi investigación es realizar una crítica directa al lenguaje y a la verdad universal que este acarrea.

-Yo: Con lo que se exponía hasta el momento, me di cuenta que las cosas se iban a poner interesantes- Por lo que decidí seguir escuchando sin emitir juicio alguno.

-Viejo amigo: Para lo que a la condición humana le toca, me he dado cuenta que es de necesidad fingir para sobrevivir y que a este fingimiento le deviene una veracidad de la cual se sustenta la condición de la especie. Pues es el lenguaje quien ampara esta condición de mentira, pero las razones del mismo, sólo tienen una finalidad social a modo de consenso. Es la sociedad quien invierte los valores premiando la mentira y penalizando la verdad.

Mientras, yo pensaba para mis adentros: siendo la mentira una emanación de grupo, era evidente que la condición estaba creada, regida y legalizada por ellos, y por esto, es que comprendía a donde apuntaba lo que mi viejo amigo exponía. Mientras tanto, él continuaba explayando su idea.

-Viejo amigo: El lenguaje se encuentra entremedio del sujeto y el objeto, este es una fuerza mediadora entre ambos pero a manera de fantasía y, es así como se alza la ciencia en su construcción de la realidad. Es entonces por cuestiones de seguridad, que el hombre adquiere el compromiso moral de mentir, siendo en forma de hábito que el hombre se olvida que miente y adquiere su sentimiento de verdad. Es ante esto, querido amigo, que creo que el arte puede llegar a ser como una luz sobre el individuo tanto como sobre el mundo.

A todo esto, un breve momento de silencio dejó espacio a la reflexión, y sin que se llegara por completo a ella, mi compañero logra ver por la ventana del café un hombre de traje, que si bien éste se veía un tanto percutido, lucía en muy buen estado estético; llamó la atención que luego de revolotear su mirada por el resto del salón, la dirigiera directamente hacia nosotros, en tanto que no nos habíamos visto nunca; se vino en dirección a nuestra mesa y al ver el desparramo de papeles pidió de manera cortés si podía sentarse junto a nosotros, diciendo que aparentaba que estábamos tratando un tema importante por lo que dejaba ver el momento, y que en caso que fuera así y que no hubiera molestias, sería de su gusto escucharnos. Miré a mi compañero, y su ceño fruncido comunicaba que mucho interés no tenía en compartir la mesa con alguien más, pero decidí que no estaba demás que este hombre se sienta junto a nosotros, creí que la temática de la conversación de manera automática lo iba a expulsar. Antes de continuar con lo que nos concernía, mi compañero decide preguntar el nombre a este señor, a lo cual respondió que su nombre era Charles Morris, y que de algún modo se había encargado de sistematizar la semiótica; nos miramos con mi compañero, como dándonos lugar a pensar que el señor Morris nos había estado escuchando tras la vidriera del café, pero fuera de eso, con una baja sonrisa, mi compañero respondió de manera muy respetuosa e imperante que continúe con su presentación, que sonaba interesante.

–Charles: En cuanto a mis estudios, considero a la semiótica en dos sentidos: el primero, como una disciplina autónoma que se encarga de estudiar los signos; y en segundo lugar, como instrumento de las demás disciplinas científicas. Pues me encuentro muy convencido de que el hombre es un animal simbólico, y que es a partir de esta premisa, que se haya en la especie humana la diferencia capital con el resto de los animales, que si bien también usan lenguaje, es el del hombre el que posee mayor complejidad en tanto a lo que responde a la señalética, el arte, la escritura, etc. Para mí, la ciencia y los signos se encuentran íntimamente relacionados, y mi intento va a radicar en sistematizar y sintetizar una teoría que desarrolle la ciencia de los signos.

Pues bien, los signos son estudiados desde diversos puntos de vista: lingüísticos, lógicos, filosóficos, psicológicos, etc. Y pese a tal diversidad, no se cuenta con una estructura sólida que permita incorporar todos estos puntos de vista de manera unificada. De manera axiomática, no habría nada que pueda estudiarse sin signos que denoten algo de su campo de estudio. Es decir, la semiótica debe proporcionar un lenguaje aplicable al lenguaje de la ciencia y a los signos específicos que ésta utiliza. Pretendo con esto un estudio científico de la ciencia desde el lenguaje de la misma. La naturaleza del signo planteada, enmarca que el proceso en el que algo funciona como signo puede denominarse semiosis. Esto implicaría tres factores: un vehículo sígnico; un designatum; y un interpretante. Una teoría tríadica donde los tres factores se hallan implicados mutuamente. De esta manera, puedo decir que algo es un signo, si y solo si, algún interprete lo considera signo de algo.

Mientras tanto, lo que este señor exponía me daba a pensar que la consideración de algo es una interpretación según aspectos que uno considera, dado sólo en la medida en que dicha interpretación es evocada por algo que funciona como signo.

–Viejo amigo: ¡Puro ficcionalismo!...el valor de síntesis biológico en función de adaptación de la especie, posee una función pragmática respecto al conocimiento humano...

Tras una sonrisa bajo la manga de mi compañero, sumado al breve silencio ocasionado por tamaña exclamación, se produjo el levantamiento de la mirada de Charles con algunos rasgos de duda y de reflexión, aunque luego bajó nuevamente su mirada a sus anotadores y decidió proseguir con su planteamiento.

–Charles: Dicha semiosis consta de niveles y dimensiones de donde pueden estudiarse la relación de los signos con los objetos a los cuales son aplicables; nos encontramos entonces, con tres dimensiones dentro de la misma: la sintáctica, la semántica y la pragmática. Cada una de estas ramas cuenta con sus términos especiales y relaciones; implicar es un término especial de lo sintáctico;

designar y denotar, términos de la semántica; y la expresión o lo que se expresa, es un término pragmático.

Sin más, un breve fragmento de tiempo me dio lugar a meditar que el fin de la empresa propuesta por este señor, dejaba ver una especie de semiótica descriptiva donde sus tres ramas podían ser universalmente aplicables a cualquier condición sígnica.

–Charles: Por lo que refiere al lenguaje, de por sí éste es un término ambiguo, y es por ello que puede ser analizado desde distintos puntos de vista: empirista, formalista, pragmático, etc. y aun así, todos tendrían la misma validez de análisis. Lo que en lo personal estoy buscando, es un lenguaje general, de modo que puedan caber todas las demás especificaciones del lenguaje, tanto así, como lo podrían ser la matemática, la lógica, etc.

Si bien no consideraba que lo expuesto por Charles fuera malo, tampoco creía que había razones para subestimarlo; pero nuevamente mi compañero con su bigote al frente y sin pelos en la lengua, exclama:

–Viejo amigo: considero válido acotar que la semiosis sería una especie de obligación de supervivencia o de adaptación al medio mediante el lenguaje, y más, partiendo de que según usted tiene muy en cuenta al hombre como animal simbólico.

Mientras contemplaba a Charles, con su mirada en alto, es como si lo expuesto sobre la mesa hubiera dejado el espacio perfecto para que mi compañero diera su punto de vista al respecto; y así fue:

–Viejo amigo: Si bien el hombre es un animal simbólico, la conservación de éste radica en el intelecto, y con esto digo que el mismo intelecto como una herramienta de la existencia, crea metáforas con un fin de engaño en tanto de sí mismo, como también para con otros; así como los insectos engañan a sus depredadores haciendo creer que están muertos, el hombre crea ilusiones con el fin de una seguridad compartida. Ahora yo me pregunto y os pregunto ¿En realidad el hombre sabe algo de sí mismo? ¿Se percibe a sí mismo? Pues no.

Pensaba conmovido para mis adentros, en el exquisito rebate que respondía éste ante el silencio de sus propias preguntas...

–Viejo amigo: ...el hombre se sumerge en una consciencia tierna e ilusa. Descansa sobre la crueldad, sobre la codicia, es indiferente al asesinato de su ignorancia que lo eyecta como impulso de verdad. Es decir, se inventa una designación de las cosas de manera uniformemente válida y obligatoria. Entonces, es el lenguaje quien legisla esta verdad sobre las leyes; es acá donde se generan las antípodas entre verdad y mentira. Es entonces el mentiroso quien utiliza las designaciones válidas para hacer aparecer lo irreal como real. La semiosis, pues

solo sería una palabra, y ésta, la reproducción en sonidos de un impulso nervioso; pero inferir a partir de un impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya, un resultado falso del principio de razón.

A todo esto, Charles de manera sorprendida solo miraba y escuchaba atentamente lo que mi compañero, un tanto sarcástico e irónico, le decía... y yo, mientras tanto escuchaba y meditaba cómo con lo expuesto podría verse caduco ese axioma de las teorías de la comunicación, el cual en su primera máxima nos hablaba de una imposibilidad de no comunicar, ya que en todo momento se estaría comunicando algo queramos o no. Ante esto, se me ocurría que previo al proceso comunicativo puede llegar a existir una interpretación que nos lleve a dicho proceso y sin la cual, el proceso comunicativo no se cumpliría.

Mientras mi compañero se exaltaba, un tanto apasionado, un tanto encolerizado por la elucubración a la que llegaba, a mí me llamaba la atención cómo un par de mesas más allá había dos sujetos que prestaban cara atención a lo que el momento mostraba.

Dichos sujetos, de manera muy amable y simpática, decidieron arrimarse a la mesa donde nos situábamos, y no fueron para nada imprudentes a la hora de integrarse. En medio de la tensión silenciosa en la que nos encontrábamos en ese breve momento, pidieron disculpas por el atrevimiento y confesaron a manera de sonrisas, las cuales no quitaban seriedad, que de lejos habían podido escuchar parte de lo que se estaba discutiendo, y que, en el caso de que no se encontraran antipatías a la hora de su integración a la mesa, ellos tenían muy buenas intenciones en participar. Mi compañero, aun un tanto exaltado, respondió que no sentía la necesidad de la integración de más personas a la mesa, pero, que no les iba a negar la posibilidad de que se presentaran, ya que su amabilidad no le había causado disgusto. Con buen gesto se presenta el primero de ellos.

—Mi nombre es Roland Barthes... y mi amigo es Michel Foucault, ambos somos franceses, y hasta donde pudimos escuchar, la semiología y la problemática del lenguaje con respecto de lo que ustedes exponían, es un tema que a nosotros también nos concierne.

Por un momento llegué a pensar que todo esto estaba arreglado o algo por el estilo, ya que era demasiada casualidad la que nos embriagaba, pero decidí no tirar el tiempo pensando en cómo se había dado el momento, sino más bien, me dediqué a seguir escuchando y a disfrutarlo. Tanto mi compañero, como Charles y yo, decidimos abrirnos a escuchar qué es lo que tenían para decir estas personas con respecto a lo que habíamos estando hablando con anterioridad. El primero en exponer de ellos fue Roland, el cual hacía presente que el estudio

que éste había tenido de los signos radicaba más en el sentido y en la función del lenguaje, que en una sistematización general científica de la teoría de los signos.

–Roland: Muchachos, con su permiso, les comento que mi estudio está fundamentalmente dirigido a los mitos configurados por la burguesía y reproducidos por la pequeña-burguesía en el núcleo social: sitio, en el que anidan las imposturas de una determinada ideología. Desde este enfoque, la semiología pasa de estudiar los signos y su aplicación científica, a una *crítica ideológica* o a una *crítica desmitificadora*, en tanto que pone de manifiesto los modos en que la ideología burguesa impone su mirada del mundo, fosilizándola en mitos y haciéndola circular por diferentes medios. En última instancia se podría decir que ante tal apropiación pequeñoburguesa del lenguaje, una de las tareas de la semiología es poner en práctica el desmontaje y la expropiación del sentido expropiado.

–Viejo amigo: ¡Mitos! ¡Mitos!... buen punto de fuga...

En lo que lentamente iba dejando ver Roland, parecía ser que pretendía dar cuenta de su conceptualización del mundo y del abuso ideológico en el cual se mueve el sistema; para ello, nos comentaba que el mito es un lenguaje utilizado por la burguesía para lograr hacer una cultura universal a partir de la modificación de ciertos conceptos a conveniencia.

–Roland: El lenguaje necesita condiciones particulares para convertirse en mito. Éste, a su vez constituye un sistema de comunicación, una forma de significación; si al mito se lo considera un habla, entonces, todo lo que justifique un discurso puede ser un mito; éste no se va a definir por el objeto de su mensaje, sino por la forma en que se lo emplea: sus límites son formales, no sustanciales. El mito sería una construcción histórica, por lo que este no nacería de la *naturaleza de las cosas*. A decir, el habla mítica puede estar en cualquier soporte: en el cine, en la publicidad, en la fotografía, en el deporte, etc. Cualquier material puede ser dotado de significación. De este modo se entendería por lenguaje, discurso y habla toda unidad significativa, sea verbal o visual; todo podría transformarse en habla siempre que signifique algo.

Mientras escuchaba con mucho detalle lo que se decía, observaba minuciosamente. Charles parecía estar en profunda atención en lo que mostraba su constante toma de notas de lo que se exponía; y en cuanto a mi compañero, su mirada perspicaz parecía hasta de cirujano.

–Roland: Postular una significación, es de algún modo, recurrir a la semiología; pues ésta sería una ciencia de formas que estudia las significaciones independientemente de su contenido. La semiología postularía una relación de implicaciones funcionales entre significante, significado y signo, estos tres términos

serían formales y se les podría adjudicar diferentes contenidos. En el mito se encuentra esta estructura triádica al igual que en Charles, pero de diferente modo: el mito, en este caso, es un sistema particular que se edifica a partir de cimientos previamente establecidos a lo que llamo sistema semiológico segundo. Es decir, lo que constituye el signo en una primera estructura es denominada lengua, esta sería la asociatividad global entre significado, significante y lo que produce dicho signo; éste a su vez se convierte en significante de una segunda estructura, la cual es denominada mito, donde se ve claramente cómo la segunda estructura se edifica a partir de la primera. Es como si la segunda estructura robara el significado de la primera para luego construir un edificio diferente del que estaba en los planos. En el mito existen dos sistemas semiológicos. A la primera estructura de la lengua me gusta llamarla lenguaje objeto, porque es el lenguaje del cual se toma el mito para construir su propio sistema. En el plano de la lengua, al producto entre significado y significante, le llamo sentido, y a éste, como término inicial en el plano del mito, lo denomino forma.

Cuando el sentido deviene en forma, se vacía, se empobrece, y es necesario que la forma pueda volver permanentemente a echar raíces en el sentido original para alimentarse naturalmente de él; sobre todo es necesario que en él se oculte. Así, se enmarca de manera clara que lo que define al mito es este interesante juego de escondidas entre el sentido y la forma. El concepto por su parte, sirve de reserva histórica e intencional para que el mito pueda nutrirse y actualizarse de sentido; a través del concepto se implanta en el mito una nueva historia, donde el concepto responde estrictamente a una función. La relación que uniría al concepto con el mito y el sentido, es la de deformación. Es decir, el mito se fundamentaría desde la precariedad de un sentido que ya viene desbastado.

Mientras tanto no podía negar que me era de mucho agrado la invitación implícita que sentía de parte de Roland, a que pensara que lo que exponía podía aplicarse a casos como el del día del trabajador, la violencia de género, la pobreza, el capitalismo y todo lo que pueda llegar a caber en la imaginación de cada uno de nosotros, aun así, independientemente de las categorías lógicas que cada cual posea. No obstante, de lo manifestado podía llegar a elucubrar que la sociedad era un campo perfecto para las significaciones míticas, teniendo en cuenta que la historia a lo largo de su trayecto, ha sido burguesa en diferentes formas.

–Roland:... El mito transforma la historia en naturaleza, y esto a su vez, a la relación entre significado y significante. Una vez creado el mito, éste se viraliza y se fija de manera tal que a través de la reproducción masiva se expande y aparenta existir desde siempre.

En cierto aspecto, lo que hace la burguesía es vulgarizar su nombre de modo

que queda imperceptible en la vida cotidiana, volviéndose una filosofía de vida, por así decirlo, popular; esta cotidianeidad alimenta también la vida moral, nuestros ritos religiosos, ritos de consumo, ritos relacionales y demás dentro del seno social. Una propuesta que en lo personal considero útil para detectar el mito, es el de volvernos hacia el concepto fuente de donde este se asienta; es decir, realizar una especie de genealogía.

Si bien el señor Barthes aparentaba ser cómplice de su contexto sociocultural, es decir, por la calidad de lo que planteaba y por las categorías que este utilizaba, infería para mis adentros que tales categorías podían, tranquilamente, traspasarse al plano cotidiano de hoy en día, no sólo desde la alta burguesía sino también desde la pequeña-burguesía que sigue incorporando más adeptos al juego, teniendo como modelo, los conceptos dictados por tal gran empresa.

De este poético y crítico análisis expuesto por Roland, me permitía interpretar, que la mayoría de la sociedad podría estar compuesta por mito-mitólogos, por mitómanos y también solo por mitólogos, y obviamente sin excluir, también por consumidores de mitos.

Si bien Charles seguía como en un estado de aturdimiento reflexivo, éste ya había dejado de tomar nota; mientras que mi compañero no dejaba de prestar cara atención al análisis presentado en la mesa, es como si sus sonrisas altaneras bajo la manga del saco hubieran dado el paso perfecto a lo que tenía para decir el segundo de los franchutes, que tras los finos parabrisas que portaba en su rostro, aparentaba ser un joven simpático y enojado con muchas cosas para manifestar...

–Michel: De manera complementaria a lo dicho por mi compañero y con cierto grado de complicidad, en lo que pretendo darles a entender comparto su postura crítica, pero en lo que a mí respecta sólo voy a tomar de su pensamiento nada más lo que considero necesario para desarrollar mi tema de interés.

Mi viejo amigo seguía el hilo de las exposiciones con mucha calidez y, en ningún momento pareció estar incomodo con la numerosa mesa en la que se encontraba. Michel, como si escuchara mis pensamientos o hubiese estado desde un principio en la reunión, nombró que el pensamiento de mi compañero era ideal para tomarlo como andamio para su postura.

–Michael:... Hace tiempo estuve trabajando en unas conferencias que tratan el tema, de alguna manera, del cual estábamos hablando con anterioridad; para mayor precisión, cuento con tres conferencias. La primera está situada en una reflexión histórica: es decir, en cómo es que las prácticas sociales generan nuevos sujetos, y cómo a su vez éstos quedan determinados por dichas prácticas.

Por lo que nos dejaba palpar, parecía ser que el centro de su análisis estaba

dirigido a la categoría de sujeto moderno.

–Michel:... La segunda conferencia, refiere a la metodología de esas prácticas sociales donde en un análisis de los discursos se distinguen dos historias de la verdad. Y por último, una tercera conferencia donde se plantea una reelaboración de la teoría del sujeto, por ejemplo, como lo hizo el psicoanálisis o la sociología, etc. Para lo que me interesa explicar sólo voy a tomar mi primera conferencia, lo cual, no quiere decir que le quite valor de importancia a las otras dos.

El análisis de los discursos dentro de lo social parte de un sujeto de conocimiento que posee una historia, es decir una verdad. Éste objeto ya no es lingüístico, o sea, no toma el discurso sólo como un conjunto de signos, sino que el lenguaje pasa a tener dos estructuras: una externa y otra interna. En estas dos estructuras, la primera es una especie de historia interna de la verdad que se regula a partir de sus propios principios: a decir, una historia de la verdad generada a partir de la historia de la ciencia; por otro lado, en la segunda estructura, ésta externa, hay otros lugares donde la verdad define cierto número de reglas, las cuales valen para ciertas subjetividades. Pues serían las prácticas judiciales, el conjunto de reglas definidas por las prácticas sociales lo que termina por definir subjetividades: formas de saber, relaciones entre hombre y verdad, etc.

Una vez explicado lo dicho, me propongo tomar a su compañero de la mano de su pensamiento, respecto a lo que expuso en su momento en *Sobre verdad y mentira en un sentido extra-moral*. Uno de los tantos fragmentos que voy a tomar de éste, es la distinción y oposición entre origen e invención.

El conocimiento, más allá de ser una invención del hombre, es simplemente el resultado del juego entre el enfrentamiento y la confluencia, la lucha y el compromiso, entre los instintos. Es precisamente debido a que los instintos chocan entre sí, que llegan finalmente al término de sus batallas produciendo el conocimiento. Entonces, es que éste no surge de la adecuación tranquila de la realidad, sino que su base surgiría de la lucha entre dos tensiones: la apolínea y la dionisiaca.

Mi compañero con su característico seño fruncido, mostró un marcado levantamiento en una de sus cejas, sonrió, y continuó escuchando lo que Michel decía...

–Michel: (...) Hay una voluntad de poder detrás de todo: la verdad y el conocimiento, son poder. Mi idea para los estudios expuestos, es tomar la postura planteada por este señor, con el fin de abordar el problema de la formación de determinados dominios de saber a partir de relaciones de fuerza y relaciones políticas en la sociedad.

Citando mi libro, *El orden del discurso*, puede hablarse de cómo la historia de

la verdad se halla ligada al poder y como éste, tiñe de ideologías los diversos discursos dentro de las prácticas sociales, tomando como ejemplo, las diversas disciplinas científicas y su desarrollo.

En primer lugar vale mostrar lo riesgoso de dichos discursos en pos de una egoísta conveniencia y cómo es que a través de los medios de comunicación estas disciplinas se difunden como válidas. En lo que planteo, el fin es mostrar el gran teatro de la verdad en función de cómo se ejerce el poder. Ciertas características de esto pueden encontrarse en los tabúes de ciertos objetos, es decir: lo incuestionable de ciertas cosas que pueden ser habladas y ciertas otras de las que no; aquello de lo cual uno no puede decirlo todo en cualquier momento y en cualquier lugar.

Ahora bien, puede abrirse el cuestionario de quien es el que habla, y a su vez responder que el que habla es el que tiene el poder; entonces, el que tiene el poder es el que tiene la condición de hablar. En este caso los centros de dominio se cristalizan en las prácticas sociales y en quienes las ejercen; de acá es de donde se pueden derivar ciertas separaciones como *el civilizado y el bárbaro, el cuerdo y el loco*, etc.

De lo explayaba este simpático sujeto, podía llegar a expresar que era una verdadera lástima que al loco le toque ser escuchado desde un arsenal teórico manejado desde la cordura, es decir, desde la ciencia.

Pues el posicionamiento de lo verdadero por sobre lo falso, y todas las esquematizaciones científicas de las cuales uno puede ser víctima, arman sus cimientos en una voluntad de poder, en una voluntad de dominio. Entonces es que para analizar los discursos no hay que separar la verdad del poder, ya que estos dos se encuentran en una eterna complicidad.

Luego de lo expuesto por Michel, un silencio sumamente interesante partió la sala del café, de modo que las miradas de las personas presentes aportaban a mi interpretación que era tiempo de una posible conclusión.

Con lo dicho en esta mesa (elucubraba para mis adentros) parece ser que el conocimiento estaba íntimamente relacionado con la construcción del lenguaje; es decir, ambos se manejaban en una relación recíproca. Pero en esta obra de construcción, cada uno de los obreros presentes formaba los cimientos de su propia casa a antojo y, en tanto que también forjaban su arma de defensa, pude inferir que estos eran buenos arquitectos en lo que respectaba a cada obra.

Viéndolo desde otro punto de vista, también podía llegar a pensar que existen vastas empresas que se dedican a la producción y reproducción de una manera retóricamente publicitaria, de casas pre-fabricadas que apuntan al campo comercial y que se encuentran dirigidas a todos aquellos que prefieren un trabajo rápido y sin esfuerzo. Es decir, sólo un techo donde habitar.

Los edificios realizados por estas personas van a tener distinto tipo de creatividad y condición respecto a sus planos. Por un lado, un Charles Morris que pretende crear una ciencia de los signos que se aplique a todas las ciencias de manera universal – ¡vaya monopolio! –... Por otro lado un Roland Barthes, preocupado por el sentido del edificio y el edificio del sentido y cómo la construcción de ciertas estructuras es un mito de la burguesía que se sustenta en cimientos poco sólidos. A su vez, se muestra un Michel Foucault que se preocupa por analizar los planos de las estructuras sociales edificadas, y como éstas legalizan de una manera excluyente quiénes son los que pueden habitar ciertos consorcios y quienes no. Y por último, mi viejo amigo, Friedrich Nietzsche, quien se encarga de demoler todos los edificios creados a lo largo de la historia con una gran maza.

Cuando quise acordar, sentí algo húmedo que pasaba por mi cara y luego de un minuto de observación, me di cuenta que habían sido cuatro perros los que me habían estado acompañando toda la noche.

LA ESPIRITUALIDAD EN FREUD Y JUNG¹

Santiago Pereyra ■

Introducción

En este trabajo analizaré el tema de la espiritualidad en Sigmund Freud y Carl Jung. Desde este tema central se podrá desglosar similitudes entre ambos pensadores así también diferencias. El análisis se centrará en una obra de cada autor, la obra de Freud denominada *Moisés y Monoteísmo*², y la obra de Jung cuyo nombre es *Arquetipos e Inconsciente colectivo*. Asimismo, analizaré otros materiales para brindar un mayor complemento a este trabajo.

Breve referencia histórica

Para comenzar este trabajo, creo importante primero contextualizar brevemente las obras a trabajar, ya que entre ambos autores hay varios años de distancia, así también como sus publicaciones. Por lo tanto, como es bien sabido en nuestras áreas de trabajo humanistas, el contexto de surgimiento de las obras es un factor crucial ya que de ahí se puede ver, por ejemplo, las influencias que tiene los tiempos en que vive el pensador con su obra; pues, como toda persona sus obras dan fiel reflejo de su maduración en el pensamiento que se puede dar principalmente de dos modos: como especialización en el tema tratado o también interesándose en otras temáticas.

La obra de Freud se divide en tres apartados o ensayos: el primero lo publicó en el año 1937, el segundo a finales del año anteriormente mencionado, pero el tercer ensayo fue en 1938 cuando llegó a Inglaterra. Esto me hace surgir una primera pregunta ¿Por qué Freud esperó entre la publicación de su segundo ensayo y el tercero hasta llegar a Inglaterra? Y en segundo lugar ¿Cuáles fueron

¹Trabajo avalado por la Dra. Patricia Cíner.

²Aunque el primer borrador, en 1934, lo tituló "El hombre Moisés, una novela histórica" (Freud, 1991, 4).

los momentos históricos en los que vivió? Las respuestas a estas preguntas las puedo encontrar en las advertencias preliminares, que están presentes en el ensayo tres, ahí el mismo Freud dice:

Vivimos aquí en un país católico, bajo la protección de esa Iglesia, sin saber por cuánto tiempo ha de ampararnos. Pero, mientras perdure, es natural que vacilemos en emprender cosa alguna que provoque la hostilidad de la Iglesia. No es cobardía, sino precaución; el nuevo enemigo, bajo cuya servidumbre no queremos caer, es más peligroso que el antiguo, con el cual ya hemos aprendido a convivir (Freud, 1991, 53).

En esta cita podemos observar claramente por qué él dudaba en publicar sus obras³: para no ser perseguido por esta institución. Aunque también habían otras que lo querían perseguir como por ejemplo: la comunidad judía, la Alemania Nazi, y ciertos sectores cristianos como la Iglesia Ortodoxa. Es muy llamativo el hecho de tanta persecución por parte de organismos religiosos, los cuales tienen en común, al ser todos monoteístas, ciertas tradiciones que comparten ciertos profetas. Dato no menor, pues como se verá en el siguiente apartado del trabajo, la idea central de la obra de Freud repercute en toda la tradición que comparten estas religiones. Si bien cada trabajo de este autor es distinto, podemos observar que muchas ideas esparcidas en varias de sus obras⁴, molestan -en el mejor sentido de la palabra-, a muchos de sus coetáneos que defienden la moral victoriana. Por lo tanto podemos entender, aunque por ello no justificar, el accionar de estos custodios de la moral en la persecución a Freud.

Mientras que la segunda parte de la primera pregunta, podemos encontrar la respuesta muy claramente según sus propias palabras:

De pronto sobrevino la invasión alemana; el catolicismo reveló ser, para decirlo con palabras bíblicas, una «caña flexible». En la certidumbre de que ahora no me perseguirían sólo por mi modo de pensar, sino también por mi «raza», abandoné con muchos amigos la ciudad que había sido mi patria [...] Hallé la más amistosa acogida en la bella, libre y generosa Inglaterra. Aquí vivo ahora, como huésped bien visto, y he cobrado el aliento, pues aquella opresión se ha quitado de mí y ahora vuelvo a tener permitido hablar y escribir (Freud, 1991, 55).

³El segundo motivo por el que atrasó su publicación fue por el resultado en que desembocaron sus trabajos sobre el origen de las religiones, pero este motivo está muy relacionado con el primero, a saber, por la represión que realizarían las instituciones mencionadas hacia su persona.

⁴Algunas de ellas que me gustaría destacar son: *Tótem y tabú*, *El malestar en la cultura*, *Estudios sobre la histeria*, entre otros.

Por lo que podemos ver en esta cita, este es el hecho de por qué abandonó su patria y se fue a Inglaterra, por ello responde a nuestra duda del tiempo que pasó entre ensayo y ensayo así también el hecho de hacerlo en ese país Británico, pues, en otras palabras, por la persecución racial por parte de la Alemania Nazi con el consentimiento de la Iglesia Católica; ya que él pertenecía a la religión judía, la cual ciertos sectores lo consideraban como una raza aparte. Esta discriminación racial que vivió el pensador le trajo ciertos prejuicios en su modo de pensar y actuar, como podemos observar en la película *Un método peligroso*⁵. En esta película podemos ver que cuando Sabina Spielrein se enamora de Jung (siendo anteriormente su paciente), Freud le dice que no va funcionar esa relación porque ella era judía y Jung era ario; demostrando con profunda claridad tanto la ideología racial de ese momento y cómo ésta también, en parte, la poseía.

En cuanto a la segunda pregunta de los momentos históricos que le tocó vivir, ya está parcialmente respondida cuando relaté las persecuciones que vivió este autor. Pero me gustaría agregar, la percepción de él con la URSS (Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas), diciendo lo siguiente:

Descubrimos con asombro que el progreso ha sellado un pacto con la barbarie [...] Se tuvo la osadía suficiente para quitarles el «opio» de la religión, y se fue lo bastante sabio para concederles una medida razonable de libertad sexual. Pero, en cambio, se los sometió a la compulsión más cruel, y se les arrebató toda posibilidad de pensar libremente (Freud, 1991, 52).

En estas palabras se puede notar el pensamiento de Freud con esta nación, en la cual reconoce ciertos aspectos positivos usando términos marxistas como es referenciar a la religión como *el opio del pueblo*, pero realiza una gran crítica a las limitaciones que realizaron del libre pensamiento, cosa que como hemos visto él ha sufrido en gran parte de su vida. Para concluir con la referencia histórica de Freud me gustaría citar las palabras en las que fundamenta por qué va a publicar sus escritos, pues cuando alguien piense parecido a él pueda decir: “Ya hubo uno, en tiempos oscuros, que pensó lo mismo que tú” (Freud, 1991, 54).

Para la referencia de Carl Jung trataré de ser lo más breve posible, bien se

⁵Película estrenada en 2011, en la cual se trata del descubrimiento sexual e intelectual basada en acontecimientos reales a partir de la turbulenta relación entre el joven psiquiatra Carl Jung, su mentor Sigmund Freud y Sabina Spielrein.

sabe que era más joven que Freud, naciendo en 1875 y empezando a influir con las teorías de Freud a los veinticinco años, de profesión protestante. Datos no menores, ya que por esta diferencia de edad empieza a ser discípulo de Freud y entra a la Escuela de Psicoanálisis, llegando incluso a ser el heredero. Este herencia se muestra claramente en una carta que le dirige Freud a Jung en 1902, en la que podemos leer: “Es interesante que la misma tarde en que yo le adoptaba a usted formalmente como hijo mayor, le consagraba como sucesor y príncipe heredero” (Jung, 2002, 306). Pero por las frecuentes peleas con el fundador de la corriente, al no compartir la postura con la que se estaban haciendo las cosas y querer extenderse a otros horizontes, es excomulgado de la escuela. Pues como es bien sabido, y como mencionamos en la referencia de Freud, éste fue perseguido por sus teorías y no querían validar sus hipótesis, llevándolo a actuar de una manera minuciosa con el método científico positivista y por esto mismo tuvo la obligación de expulsar a su discípulo. Tanto estas problemáticas, como una de las fuertes discusiones que mantienen ambos por la publicación de *Moisés y Monoteísmo*, están reflejadas en la película anteriormente mencionada. Mientras que su profesión religiosa es relevante, porque el mismo Freud le confiesa a Jung que no entiende los prejuicios raciales (como se mencionó en el apartado de Freud) por su profesión del protestantismo, haciendo una gran diferencia contra la institución eclesial católica, que sí apoyó de una u otra manera esa división y discriminación, así también como sus profundas consecuencias.

Al ser expulsado, Jung reelabora más públicamente una nueva interpretación del Psicoanálisis, porque no niega totalmente las teorías de sus maestros, pero si ve que no puede ser totalmente universal para solucionar los problemas de todos los pacientes. Uno de los puntos de esta universalidad es el tema de la sexualidad, pues para Freud todos los problemas de la psiquis serán en última instancia un problema con lo sexual, mientras que a Jung le parecía sólo un factor más de tantos, por ello critica esta sobrevaloración con la que se trataba a dicho factor. Esto puede verse notablemente en una carta que le escribe Freud en 1910, diciéndole lo siguiente: “Mi querido Jung, prométame que nunca desechará la teoría sexual. Es lo más importante de todo. Vea usted, debemos hacer de ello un dogma, un bastión inexpugnable contra la negra avalancha del ocultismo” (Jung, 2002 ,129). Nuestro pensador fallece a una gran edad en el año

1961, gracias a este hecho hoy en día podemos gozar de varias entrevistas realizadas a él en blanco y negro, gran parte de ellas hecha en la casa donde vivía en Suiza.

Neurosis y Arquetipo

El nombre de este apartado lo puse al ser los dos temas que considero centrales en las obras que elegí trabajar en este texto, siendo el primero correspondido a la teoría de Freud y el segundo a la de Jung. Freud en su obra propone una gran hipótesis: "Moisés es un egipcio —probablemente noble— que la saga quiere convertir en judío" (Freud, 1991, 14). Esta hipótesis la fundamentará de varias perspectivas, a saber: de lo etimológico, lo simbólico, lo mítico, lo histórico, entre otras. Uno de los enfoques que me parece más interesante es el etimológico, aquí el pensador menciona la tradicional traducción del hebreo que significaría *"el recogido de las aguas"* (Freud, 1991, 8), pero ésta le parece bastante poco creíble bajo un argumento bastante lógico "es disparatado atribuir a una princesa egipcia derivar el nombre del hebreo, y que es muy verosímil que no fueran las del Nilo las aguas de las cuales recogieron al niño" (Freud, 1991, 8). Por lo que necesariamente debe proceder del egipcio cuyo origen sería:

[...] "mose", que significa "hijo", y la abreviatura de apelativos más completos como "Amen-mose", es decir, "hijo de Amon", o "Ptah-mose", o sea, "hijo de Ptah", nombres que a su vez son abreviaturas de oraciones más largas: "Amon (ha dado un hijo)" (Freud, 1991, 8).

Por lo que Moisés devendría de una palabra egipcia, la segunda gran problemática es por qué se ocultó su verdadero origen, siendo la respuesta lógicamente que si admitieran eso cambiarían drásticamente el sentido de su religión y de su dios. Pues fue el mesías que los sacó de la esclavitud, y los formó siendo ellos un pueblo analfabeto de pastores. Esto trae la incógnita de por qué hizo tal acto viniendo de la nobleza, a lo que Freud creía que necesitaba un pueblo para revivir la religión de Atón, esto puede entenderse en las oraciones judías: "Si el nombre del egipcio Atón (o Atum) no suena parecido a la palabra hebrea Adonai {Se-ñor} [...] «Escucha, Israel, nuestro dios Atón (Adonai) es el

único Dios»” (Freud, 1991, 25). Dicho esto se puede ver que no inculcó la religión egipcia tradicional más conocida, sino una religión en particular dentro de la egipcia la cual fue destruida principalmente por quitar el culto y lo místico de la muerte, en la cual se encuentra el misterio de la vida después de la muerte (esto también aparece en la tradición judía, sobre los misterios de la muerte). Aunque la religión judía tendrá la siguiente particularidad: “Dios y pueblo se co-pertenecen de manera inseparable, son uno desde el comienzo mismo; nos enteramos de muchos casos en que un pueblo adopta otro dios, pero de ninguno en que un dios se busque otro pueblo” (Freud, 1991, 44).

Volviendo a la hipótesis expuesta al comienzo, Freud substraer una principal conclusión, presente en la siguiente cita: “Nuestro trabajo nos lleva al resultado de que la religión se reduce a una neurosis de la humanidad, y su poder grandioso se esclarece lo mismo que la compulsión neurótica que hallamos en algunos de nuestros pacientes” (Freud, 1991,53). Por lo que, tanto la religión como la espiritualidad, terminarán siendo una neurosis, ella está constituida por traumas, los cuales son “impresiones de temprana vivencia, olvidadas luego” (Freud, 1991, 70). La etapa que seguirá después de estos traumas, es el periodo de latencia, siendo éste un periodo de incubación o internación en la que a veces se pueden observar retrocesos.

Nuestro pensador afirma que esto análogamente también le pasó al pueblo judío, tanto con el verdadero origen de Moisés como el asesinato del primer Moisés, entonces surge la problemática de cómo pudo sobrevivir estas afirmaciones al periodo de latencia. Cuya respuesta encuentra en la tradición, según sus propias palabras:

[..] pudo configurarse una oposición entre la fijación escrita y la tradición oral de una misma sustancia, la sustancia de la tradición. Lo omitido o modificado en la transcripción {Niederschrift} muy bien pudo conservarse incólume en la tradición (Freud, 1991, 66).

Aunque lo que permaneció nunca es igual a lo que pasó, por la resistencia de recordar o revivir algo traumático, esto lo explica muy claramente Freud:

Lo olvidado no fue borrado, sino sólo «reprimido» {desalojado}; sus huellas mnémicas están presentes en toda su frescura, pero aisladas por «contrainvestiduras». [...] siempre tiene que consentir unas desfiguraciones {dislocaciones} que dan testimonio del influjo de la resistencia (Freud, 1991, 91).

El último gran concepto que va a trabajar, el cual me parece muy importante destacar, es el de *herencia arcaica*. La cuestión que surge son las condiciones para que un recuerdo pueda ingresar en este estadio, éstas entrarán cuando cumplan con el siguiente requisito: “Cuando el suceso tuvo suficiente importancia o se repitió con frecuencia bastante, o ambas cosas” (Freud, 1991, 97). Freud va a proponer como principal herencia arcaica, en el judaísmo y el cristianismo, al parricidio del primer Moisés; cuya única diferencia entre ambas es que una siempre lo negó y la otra lo aceptó.

En la obra de Jung se retoma la idea de inconsciente de Freud, con algunas modificaciones aceptando dos niveles del inconsciente, a saber: el personal y el colectivo. El segundo nivel es un inconsciente que será totalmente innato, y posee ese nombre por la siguiente razón:

[...] tiene contenidos y formas de comportamiento que son iguales *cum grano salis* en todas partes y en todos los individuos. Es, con otras palabras, idéntico a sí mismo en todos los hombres y por eso constituye una base psíquica general de naturaleza suprapersonal que se da en cada individuo (Jung, 2002, 4).

Los contenidos que están en estas existencias psíquicas son: en el personal, el complejo de carga afectiva; y en el colectivo, los arquetipos. Este concepto particular, Jung lo retoma de otros grandes pensadores, pues como él honestamente afirma: “no es otra cosa que una expresión que ya existió en la Antigüedad clásica y que es sinónimo de Idea en el sentido platónico” (Jung, 2002, 73). Aunque, si bien retoma el nombre de ellos modifica un poco su significado. Una de las modificaciones, es que para él este contenido inconsciente cuando llega a la conciencia su percepción puede ir cambiando según en cada mente individual en la que surja. Por ello Jung se muestra tan reacio a los dogmas, los cuales intentan audazmente delimitar al inconsciente colectivo en determinadas imágenes, como lo expresa en estas palabras: “El dogma sustituye a lo inconsciente colectivo, formulándolo a gran escala” (Jung, 2002, 12). Y también:

“Esa era la finalidad de los ritos, de las *représentations collectives*, de los dogmas; eran diques y muros, construidos contra los peligros del inconsciente” (Jung, 2002, 22).

Hay una gran variedad de arquetipos, algunos de los que usa el autor son: *ánima, madre, sombra, agua, espejo, sabio*, el *proceso*, entre otros. El primer arquetipo mencionado deviene su nombre de: “Anima significa alma y designa algo extraordinariamente maravilloso e inmortal. [...] En el hombre primitivo es mágico soplo de vida (por eso anima) o llama” (Jung, 2002, 25 – 26). De esta definición despeja los otros dos modos de entender el ánima: como dogma o como filosófico, sino que lo utiliza como arquetípico, entiéndase como un factor. Por lo que: “No se la puede hacer, sino que ella es el a priori de estados de ánimo, de reacciones, de impulsos, y de todo lo que hay en el campo de las espontaneidades psíquicas” (Jung, 2002, 27). El ánima toca lo numinoso y lo mágico, por lo tanto ella como “la vida en sí no es solo un bien; también es mala. El ánima, al querer la vida, quiere lo bueno y lo malo” (Jung, 2002, 27). Aquí podemos observar las influencias de la Filosofía Taoísta en Jung, pues el concepto de alma que utiliza complementando esos valores contrarios es un principio esencial del Tao que incluye todo, incluso las cosas o valores que pueden parecer totalmente opuestos; esto también lo podemos observar el concepto de *syzygia*.

Una gran crítica que le hace a Freud y a la psicología empírica, es no tomar en cuenta la totalidad de la Psique, pues el alma “es un concepto puramente empírico que no pretende otra cosa que dar un nombre a un grupo de fenómenos afines o análogos” (Jung, 2002, 55). Para explicar el origen del concepto de alma, Jung también recurre a la filosofía china: “ánima (chino *po* y *gui*) se entiende como una parte femenina y ctónica del alma” (Jung, 2002, 58).

Me voy a detener un segundo, en lo que a mi parecer es, una crítica que realiza Jung al libro que estuvimos trabajando de Freud. Pues Jung habla sobre la proyección que se realiza de los padres, pues aquí critica la hipótesis moderna, según la cual la relación con los padres es la base de la creación religiosa. Ante esto él lo critica con tres percepciones:

En primer lugar, no se puede transportar sin más la moderna psicología familiar a las sociedades primitivas, donde las cosas son muy diferentes; en segundo lugar, hay que precaverse contra fantasías carentes de base sobre el padre primogenio y la horda primitiva; y en tercer lugar, y sobre todo, hay que conocer muy exactamente la fenomenología de las vivencias religiosas, que es un asunto *sui generis* (Jung, 2002, 61).

Pues aquí puedo interpretar que Jung, con estos tres fundamentos que realiza, critica la base de la parrisia y la espiritualidad como neurosis que sostiene Freud en su obra, así como también con algunas bases que sostenían esa hipótesis; la cual una de ellas es la analogía en las hordas primitivas y el papel que juega el hombre en ella.

Otro arquetipo interesante de ser examinado es el de syzygia, en el cual están representadas a una divinidad de géneros opuestos, pues significa estar unidos al mismo tiempo. Este concepto aparece con mayor claridad con el hermano Klaus: “Era (...) Dios como el Señor, que demuestra con su dualidad que Dios es substancia y también fuerza, amor y también voluntad, femenino y también masculino, madre y también padre” (Jung, 2002, 64). Lo más importante de todos estos arquetipos, es que pueden surgir espontáneamente en toda época y lugar.

Reflexiones finales

Me parece sumamente importante volver a recalcar acá que, si bien Jung no compartía totalmente los conceptos de Freud, sin embargo tuvo la capacidad de poder aceptar ciertas teorías y modificar otras. A mi entender, para eso es necesario una gran madurez intelectual, y no haber recurrido a una crítica destructiva a toda la psicología de Freud, por no compartir ciertos matices epistémicos -cosa que hubiese sido bastante comprensible-. De hecho, en una de sus entrevistas compara a Nietzsche con Freud afirmando que ambos eran liberadores de prejuicios en su época, el primero en cuanto al instinto de poder y la moral; Freud en cuanto a lo sexual, frente a una moral victoriana, la cual reprimía todo tabú sexual.

El texto de Freud, si bien me parece innovador en varios sentidos -incluso

interesante el pensar a un personaje como Moisés desde un punto de vista totalmente distinto al que se lo pensaba-, me parece una lectura en la cual se muestran demasiado forzados los hechos para mantener su hipótesis y sus respectivas conclusiones sobre todas las cosas.

Para finalizar me gustaría destacar que en una de las cartas escritas de Freud a Jung puede notarse también como intentó poder comprender la postura de su discípulo y amigo, aunque luego no pudiera terminar de aceptarlo:

Después de la gran lección de la experiencia de Ferenczi me he vuelto humilde en cuestiones de ocultismo. Prometo creer todo lo que de algún modo pueda convertirse en racional. Pero no quisiera que sucediese, usted ya lo sabe (Jung, 2002, 308).

Bibliografía

Cronenberg, David (2011) *Un método peligroso*. Venecia: Recorded Picture Company.

Diccionario etimológico. Recuperado de: <http://etimologias.dechile.net/?sizigia>

Freud, Sigmund (1991) *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. 23. Buenos Aires: Amorrortu.

Jung, Carl (2002) *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*. Buenos Aires: Planeta.

Jung, Carl (2002) *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Madrid: Trotta.

Weimar, Walter (2014) *Canal Encuentro- Jung sobre Freud*. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=_PDQgx6iVq4

ISSN 2591-3050

