



D O S S I E R

FILOSOFÍA
Y
C I N E

ENTREVISTA A **MARTIN FARINA**

*“MUJER NÓMADE:
¿CÓMO LA FILOSOFÍA
ATRAVIESA UN CUERPO?”*



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

Nicolás Marianetti
Santiago Palacio

■ Asesor General

Lic. Prof. Eduardo Peñafort

■ Comité Editorial

Josefina Fernández
Martín Contreras
Mario Tejada
Santiago Jofré

■ Diseño Gráfico

Leonardo de la Fuente

■ 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. Santiago Morcillo
Dr. Walter Mignolo

■ Evaluadores Invitados

Dra. Cristina Pósleman
Prof. Cristóbal Caballero Vidal

ÍNDICE

Dossier

LA PALABRA FILMADA: CONSIDERACIONES SOBRE EL TIEMPO EN EL CINE-DOCUMENTAL — 05

Lucas Agustín Pérez Picasso

Artículos de Investigación

EL ESTADO DE NATURALEZA HOBBSIANO A LA LUZ DE TRES TEORÍAS EVOLUTIVAS — 18

Ernesto Joaquín Suárez

TRAZA PRIMERA EN TORNO A LAS NOCIONES DE 'VERDAD' E 'IDEOLOGÍA' EN LA OBRA MARXIANA — 34

Alfredo Carrera Arenas

Ponencias

DISCURSOS DEL PODER, FICCIÓN Y HEGEMONÍA. MEDIACIONES FILOSÓFICO-LITERARIAS EN RICARDO PIGLIA — 44

Ignacio Davies

LA REVELACIÓN DE LA VERDAD POR MEDIO DE LA — 57
DIALÉCTICA ENTRE FE Y RAZÓN. UN ANÁLISIS DE LA
PROPUESTA INTELECTIVA DE SAN AGUSTÍN

David Ricardo Lozano Romero

Trabajos de Cátedra

OTRAS EPISTEMOLOGÍAS NACIENTES — 66

Santiago Pereyra

Entrevista

MARTIN FARINA: “MUJER NÓMADE: ¿CÓMO LA — 78
FILOSOFÍA ATRAVIESA UN CUERPO?”

LA PALABRA FILMADA: CONSIDERACIONES SOBRE EL TIEMPO EN EL CINE-DOCUMENTAL

Lucas Agustín Pérez Picasso ■

Resumen: Este artículo tiene la pretensión, motivando su argumento desde algunos fundamentos estético-filosóficos, de ofrecer una interpretación del concepto de la *palabra filmada* de Jean-Louis Comolli, entendiendo este término a partir de algunos de sus argumentos sobre el cine documental. De este modo, también recorreremos cómo se enlaza la palabra y los conceptos de pensamiento y tiempo en la obra cinematográfica y más propiamente en el cine documental; articulando su análisis con teorías del cine, en específico como la de Gilles Deleuze, y del arte general con las de Jean-Luc Nancy.

Palabras clave: PALABRA FILMADA – TIEMPO – CINE DOCUMENTAL

Introducción

*“De cuanto más cerca se contempla una palabra,
tanto más lejos se la ve proyectarse hacia atrás.”*

KRAUS, KARL,
Pro domo et mundo

Luego de su desarrollo, y más propiamente en la contemporaneidad del cine, la teoría estético-filosófica destinada a elaborar *miradas* gnoseológicas sobre el modo de representar los fenómenos que se dan en la realidad fílmica, como podrían ser la *semiótica cinematográfica* de Christian Metz o la *imagen-tiempo* de Gilles Deleuze, nos demuestran la vigencia que ha tenido la teoría filosófica para pensar al cine. Los criterios desde los cuales se fundamentan estas teorías ponen en un marco de relevancia al *pensamiento*, como también y a través de ello, el acento en la discusión entre la filosofía estética y el fenómeno del cine. Por su parte, el tiempo ha sido uno de esos conceptos con el cual se ha atisbado no sólo lo que dispone, como diría Deleuze *la esencia del cine*, sino también como base de la experiencia estética de lo que se ve o percibe dentro de toda esa estructura del rodaje, el montaje y *lo mental* implicados en lo *material* del cine.

Por otro lado, Walter Benjamin en *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica* en su intento por caracterizar algunas notas fundamentales de *la época del cine y la fotografía*, nos dice:

Puesto que el ojo es más rápido captando que la mano dibujando, el proceso de la reproducción plástica se ha acelerado de modo tan desmesurado que pudo ir a la par del habla. El operador de cine, durante un rodaje, fija las imágenes en el estudio con la misma velocidad con la que el actor habla (Benjamin, 2009, 86).

Esta aceleración del cine, que ya nos anticipaba Benjamin en sus años, desde el punto de vista de su producción y su técnica, vuelven ortopédicos a cada uno de los *modos de hacer y ver cine*, en tanto que el cine acrecienta su producción mientras más masivo se vuelve. Sus producciones caen en desuso y sus miradas cambian cuando caen en el mutismo de la acción replegada por la novedad, sin embargo, también toman valor y surgen nuevamente como un nuevo *paradigma*

retro dentro de la intención contemporánea de la misma novedad; porque ellas, en sí mismas, son un fenómeno de la expresión y como toda expresión tiene su duración, pero no caducidad. Pero, y para ser más específicos ¿En qué reside específicamente esa duración del acto de la expresión?

La duración o *durée* en la teoría de Henri Bergson, es presentada como un acto de *creación*¹. Bergson nos insta a pensar la duración como una perpetua gama de momentos heterogéneos prolongados y sin embargo diferentes, pero que una vez manifiestos en la espacialidad se presentan empírica y homogéneamente como tiempo; a decir, algo muy similar a lo que sucede en el cine cuando tomamos la infinidad de imágenes, diferentes unas de las otras en el celuloide, y las ponemos a rodar. Esta simplificación de la complejidad del pensamiento bergsoniano puede ser resumida aún más en palabras de Gilles Deleuze cuando constata que “el cine es bergsoniano” (Deleuze, 2010, 149), presentando así la importancia del proceso fílmico como modelo de explicación del *pensamiento*. Sin embargo, la expresión -y aquí nos situaremos propiamente en lo fílmico-, evidentemente tiene algo de duración ya que lo que *se expresa* para ser entendido debe tener una coherencia, pero también tiene algo de heterogéneo, que en este caso es -aunque llevaremos más adelante en nuestra argumentación su *porqué*-, la palabra.

Las imágenes parecen prestarse a todos los juegos que formula el montaje, mientras que los sonidos y mucho más las palabras se resisten a la aceleración de las imágenes, como también, denuncian los cortes propios del montaje. Comolli sobre éstas -las palabras- nos dice: “más materiales, en suma, que las imágenes, menos disponibles, más salvajes. Los ruidos y las palabras estarían más del lado de lo real que de lo virtual” (Comolli, 2015, 114). La palabra tiene su coherencia con el contexto fílmico, pero también disloca, arremete contra lo dinámico de las imágenes y el montaje hacia lo estático de un momento de enunciación; es decir, frente a la imperturbable y constante sucesión de imágenes dinámicas, la palabra se presenta como algo estático que *debe detener* para ser oída.

¹La *durée* constituye, es decir, crea, produce novedad, innova. Por eso es irreversible e imprevisible. Porque sorprende con un futuro inasimilable al pasado. Sus partes se distinguen entre sí, son distintas, heterogéneas. Pero estas partes, por más heterogéneas que sean entre sí, no merecen ni siquiera ser llamadas partes, pues se interpenetran, se confunden, esfuman sus límites hasta volver a la *durée* indivisible y continua. La sucesión, es finalmente el aspecto dinámico y móvil de la *durée*, su movimiento, su movilidad” (Worms, 2000, 20).

Como la expresión en tanto hecho dialógico tiene su duración, la palabra se distancia y tiene su tiempo. Frente a esta sentencia, y reiterando, en la técnica cinematográfica *la duración* se puede observar sobradamente mediante los mecanismos de estructuración fílmica; sea el montaje, el plano-secuencia, la trama, la iluminación, etc., como elementos que prolongan las imágenes, en donde la acción, el cuerpo, el fondo, la figura juegan un rol medular. Sin embargo, y a sabiendas de la anterior pregunta enunciada y de esta escueta respuesta, podemos o debemos agregar una nueva ¿Dónde queda *la palabra* en todos estos momentos vertebrales del proceso fílmico que, como habíamos dicho, parece alejarse?

Detrás de la desaparición de las palabras: la del tiempo

Jean-Louis Comolli² en *La acción hablada*, nos dice: “Palabra sin escucha: eso es lo que el cine no puede soportar, puesto que solo hay cine si se implica la mirada y la escucha de un espectador (...) De este modo, al cine ´sonoro´ [´parlant´] se lo llamaría mejor ´escuchado´ [´écouté´]” (Comolli, 2015, 113). Literalmente él nos está hablando de un cine como dispositivo de *doble movimiento* pero que, en tanto acto sincrónico y *dirigido a*, este movimiento es el mismo; es decir, un cine que para que sea hablante y mirado debe ser escuchado.

Esto es escuetamente lo que él llama *la acción hablada*, esa acción que siempre requiere para que tome forma, no solo ser vista, sino también oída. Pero que, en tanto acto meramente dialógico, requiere también de una dinámica, de un movimiento simétrico que nunca parecería romperse entre hablante y oyente; a decir, lo que los lingüistas llamarían un *acto locutivo* pero que, sin embargo, el cine en su dinámica parece quebrar.

Cuando hacemos referencia en este caso a la ruptura o alejamiento, estamos señalando no al cine formalista, ni al neorrealista, ni siquiera al cine mudo, sino a ese cine en proyección nacido en los años setenta, aquel cine *tecnológico* y *comercial*³ que opone la celeridad de la imagen argumental a la palabra en lentitud, aquel cine que ata al espectador en el mercado, ese cine acelerado

²Jean-Louis Comolli, por el cual estaremos abordando esta temática y remitiéndonos a sus dos ensayos del libro citado, como lo son *La acción hablada* y *En tiempo real*, es un escritor, teórico de cine y director de cine francés. Entre las películas que se destacan de su autoría podemos tomar a *Cinéma documentaire*, *Fragments d'une histoire* (Documental), *L'ombre rouge*, etc.

³Más propiamente al cine surgido en Norteamérica, y a modo de ejemplo, podemos hablar de los *westerns* y el cine-espectáculo de *Hollywood*. A decir, aquel cine que la *nouvelle vague* francesa se ha opuesto tan rotundamente.

por las imágenes imperturbablemente en sucesión, el de la rarefacción de las palabras, que excita y no reflexiona sobre sí mismo ni en el espectador; que es mudo por todo lo que se dice hasta el punto de no decir nada, o bien, como es descrito por Comolli, configurado por un *mutismo relativo*. “Los personajes no dicen nada, ya no creen necesitar ni desear decir. El actuar reemplaza al hablar (...) Mudos, seréis interpretados” (Comolli, 2015, 113). Por otro lado, a esto se opone en Comolli, la *palabra filmada*, que es ante todo *cine-documental*. Ésta es la palabra que *cuenta y suma*, no como el *parergon* de una obra, sino la que logra detener y *tiene* su propio tiempo, que resulta y es parte del proceso fílmico, que no se sedimenta como agregado en el montaje de imágenes, sino que forma parte de la duración de la obra. “La palabra filmada da un efecto de carne al cuerpo filmado que la emite. Lo despliega no solo en la esfera de los sonidos sino en la duración” (Comolli, 2015, 114). Un ejemplo, quizá reducido ya que no refiere al cine documental, pero válido en lo que refiere a *filmar las palabras*, son las primeras escenas icónicas de *El séptimo sello* de Ingmar Bergman, en donde el montaje de las imágenes que forman el plano secuencia de la conversación de los actores, tan rápidas pero claras, siguen las palabras de Antonius Blovk y la Muerte. Casi no hay movimiento de parte de los sujetos implicados en ellas, sólo una cámara rápida que sigue el sonido y la palabra que sale de sus bocas, para así finalmente culminar en un acuerdo, un consenso, en una *partida de ajedrez*, en el fin de toda conversación.

La infinidad de escenas que se ven en el cine contemporáneo, que es puesto en marcha por las más sorprendentes imágenes pero con las más rudimentarias palabras, enmudecen la imagen, y por lo tanto, como dice Comolli, *enmudecen al tiempo*. El tiempo es enmudecido porque es llenado por la duración de las imágenes, ya no es una imagen que se despliega a través del tiempo y por lo tanto de la palabra como guía, sino en miles de imágenes saltando de un lado al otro y conectándose por sí mismas. La palabra ya no conecta las imágenes que saltan como salpicaduras de tinta de lo guionado y la improvisación, sino que se conectan por las imágenes en sí mismas que crean la trama, que crean al sujeto dentro y fuera del encuadre, son las que nos dicen qué es lo que queremos ver para no escuchar.

Exiliar al personaje fuera de la palabra equivale a instalar una versión reducida de la subjetividad. Reducida a los gestos, las acciones, los cuerpos, lo que no es poco; pero de todas maneras reducida, como si ya solo hubiese –en el choque del sujeto con los otros y el mundo- la dimensión del pasaje al acto, con la consecuencia de suspender o anular esa dimensión del pensamiento (*logos*) que es activa, por su parte, tanto antes como después (Comolli, 2015, 115).

Siguiendo este fragmento de Comolli, es necesario hacer algunas especificaciones sobre esta *subjetividad reducida* y el efecto de *choque* del que nos habla, como también un tema que aún está adeudando nuestra argumentación, que es aquella por la temporalidad que nos ofrecen las imágenes. Tomando a Gilles Deleuze en su texto *El pensamiento y el cine*, nos dice que el auto-movimiento o automatismo⁴ de las imágenes hace imprimir una categoría que caracteriza al sujeto, y que más específicamente cartografía al *sujeto masa* como un *autómata espiritual*. Él nos dirá sobre esto: “La imagen automática exige una nueva concepción del rol o del actor, pero también del pensamiento (...) Lo que constituye el conjunto es la relación entre el automatismo, lo impensado y el pensamiento” (Deleuze, 2010, 238). Deleuze hará un doble señalamiento sobre este autómata, por un lado, se encuentra aquél autómata que pone al mundo en suspenso y que dispone del pensamiento en su forma más elevada, y que como tal –en tanto autómata-, es *pensamiento que se piensa a sí mismo*. Por otro lado, está el autómata psicológico, o soñador, éste es aquel que ésta desposeído del exterior y de su propio pensamiento. Desde aquí, Deleuze, expondrá en su argumentación un movimiento dialéctico entre estas dos formas de automatismo que dota de una configuración trascendental, a modo kantiano, al pensamiento. Éste es en sí el paso de la imagen-movimiento a la imagen-tiempo. Deleuze nos dirá que es preciso deshacerse de la imagen-movimiento para librar *nuevas potencias* que ésta había apresado, ya que la imagen-movimiento es una representación *indirecta* del tiempo por ser aquel, el movimiento, un subordinado *directo* a este mismo; es decir, que la imagen-movimiento constituye el tiempo bajo su *forma empírica*, como un curso, un intersticio temporal que pone en relación extrínseca de *un antes y un después* a la imagen. Lo trascendental se da en la medida en que el tiempo constituye a la imagen -a las nuevas imágenes-, que no poseen directamente una exterioridad, ni tampoco se interiorizarán totalmente en el pensamiento, sino que siempre vuelven sobre sí mismas. Por lo tanto, la imagen-tiempo es la medida del movimiento, es decir su esencia, aquella que la distingue propiamente de aquella falsa unidad temporal empírica de la imagen-movimiento, y también de la propia inmanencia del automatismo: “Hay algo aquí que es propio del cine (...) Si el cine es el automatismo convertido en arte espiritual, es decir, primeramente la imagen-movimiento, se confronta con los autómatas no accidentalmente sino esencialmente” (Deleuze, 2010, 350).

⁴“Sólo cuando el movimiento se hace automático se efectúa la esencia artística de la imagen: producir un choque sobre el pensamiento, comunicar vibraciones al córtex, tocar directamente al sistema nervioso y cerebral. Porque la imagen cinematográfica ‘hace’ ella misma el movimiento” (Deleuze, 2010, p. 209).

Ahora bien, cabe preguntarnos qué *tipo de temporalidad* es esta que nos describe Deleuze. Ciertamente es descrita por él como una *temporalidad pura*, que se da al interior de la representación fílmica porque ella misma es pensamiento, es la proyección del pensamiento puesta en movimiento a través del montaje. Nada en el cine es tan cautivador como el paso de la diferencia de una escena a otra, podemos estar viendo los frondosos caminos de la Selva negra como también oyendo las aves que esconde para *saltar* a las costas del mar Egeo y oír sus olas romper contra sus orillas, como también podemos saltar y regresar en el tiempo en los *Flash-back*, etc. Sin embargo, ese esplendoroso montaje de imágenes y sonidos ¿Son la representación *viva* del pensamiento, es el sujeto estético, el tiempo y su esencia, o meramente como nos diría Comolli *una reducción del mismo* también?

En la imagen-tiempo una misma transformación arrastra al cine de ficción y al cine de realidad, y confunde sus diferencias: en el mismo movimiento las descripciones se hacen puras, puramente ópticas y sonoras, las narraciones se hacen falsificantes, los relatos, simulaciones. Todo el cine pasa a ser un discurso indirecto libre operando sobre la realidad. El falsario y su potencia, el cineasta y su personaje, o lo inverso, ya que sólo existen por esa comunidad que les permite decir «nosotros, creadores de verdad» (Deleuze, 2010, 208).

Ciertamente lo que está tratando Deleuze es la *ficcionalidad* del cine en tanto que potencia para la *imagen-tiempo*, lo cual hace resaltar aún más el análisis trascendental de la imagen, ya que las atribuciones que se hace, y para decirlo desde Kant, el *juicio estético*, que ciertamente no pondera, en lo que respecta a la experiencia estética, el *concepto* sino propiamente *un sentimiento*, porque lo que se aloja y serpentea en la argumentación de Deleuze para explicar este proceso es del concepto de *lo sublime* kantiano. De esta manera el *estremecimiento* del espectador, de la masa que atestigua este proceso, que es en sí el surgimiento de una totalidad en la experiencia de lo sublime llevado al propio pensamiento; es decir, ese efecto de *choque* que se da entre el espectador y la obra. La totalidad en este caso es configurada por el montaje de todas aquellas imágenes como una unidad que se patentizan en la velocidad del rodaje, unidad irracional ciertamente por su inconmensurabilidad temporal, lo cual nos recuerda los ecos de Bergson en la filosofía deleuziana.

Pero ¿Qué hay del cine-documental? ¿Ahí no hay más realidad que la del pensamiento, o mejor dicho ahí no hay más realidad en el pensamiento? Más

allá, y sólo para traer un ejemplo, del *narrativismo* de Christian Metz desde donde podemos aseverar la *ficcionalidad total* del producto cinematográfico, en el cual también podríamos suscribir a Deleuze en este caso. Comolli nos dice:

En un documental, filmamos al límite de la imposibilidad de filmar, y el mundo que representamos solo está parcialmente domesticado. El espectador del cine documental es enfrentado a la relatividad y a la fragilidad del poder ver: no podemos verlo todo, no accedemos mediante el cine a un ´todo´ cualquiera -´ver´ se vuelve problemático. La ficción tiene como definición ocultar estas dificultades, ´hacer como sí todo fuese filmable. El documental, no. En ese sentido, roza lo real: lo que es incalculable, no programable, no controlable aún (Comolli, 2015, 279).

Esa totalidad descrita por Deleuze no se nos da en el cine documental tal y como lo anuncia Comolli, ya que lo real que tiene lo documental se escapa de esa totalidad de la *ficcionalidad*. Desde este sentido podemos decir con Comolli algo sobre *la palabra filmada*:

La palabra filmada en los documentales se muestra, ante todo, como prueba de la libertad de la persona filmada y de la responsabilidad que contrae al elegir, con nosotros, convertirse en un personaje de la película. No escribimos los diálogos de los que filmamos: son de su incumbencia, son el riesgo que corren con las tiradas de dados del lenguaje (Comolli, 2015, 114).

Ciertamente este es un ejemplo de cómo *la palabra filmada* actúa, a decir, libre y azarosamente. Sin embargo, no se trata de pensar o decir cualquier cosa, sino dejar que la palabra *se vuelva tiempo*, se vuelva obra y cine; con esto queremos decir que la palabra renuncia en el cine documental a su presente y se vuelve constantemente *vestigio*. Se vuelve así para contar una *historia*, porque por sí misma la imagen no logra representar en su totalidad la realidad de lo que se está filmando sin la estrecha relación con la palabra filmada. Un gran ejemplo consistente a lo que es la palabra filmada, es el corto-documental de *La reprise du travail aux usines Wonder (1972)*. Este está conformado por una toma única, no hay montaje, ni ningún tipo de manipulación, es un acontecimiento *filmado inmaculadamente*. En una sola toma tenemos la simbolización de las relaciones entre obreros y los patrones en lo que fue la huelga francesa del mayo del 68. Cada sujeto tiene su propio papel y utiliza las palabras justas para representar el malestar que estaba acaeciendo. Lo narrado -sin guión- es tan ejemplar que, como dice Comolli, es “más cierto que lo verdadero” (Comolli, 2011, 67)

porque lo que surge de ello –como efecto en el espectador– es el malestar de un momento que ya *se retiró*, pero que se vuelve duración y presente para nosotros en tanto que ha sido filmado y se presenta ante nosotros.

La palabra filmada es en sí presente y duración porque es *acción hablada* que se filma, en tanto acción en el momento, nos interpela como espectadores de cine para que sea oída, pero que a su vez es tiempo, porque reúne lo que se cuenta con lo que fue, como también con el presente de la cámara y el destino de la obra. Al formar parte de esa totalidad, la palabra *se retira*, se retirará porque forma parte de ese conjunto total, como recorte de una realidad, que llamamos *película*.

Ahora bien, Jean-Luc Nancy en su ensayo *El vestigio del arte*, nos habla de este *sentido como retirada*. Aunque Nancy no toca el tema del cine en este texto, pero sí del arte en general, podemos decir desde este análisis que, pese a que no aborde el cine en concreto, se aproxima a un lugar al que Deleuze no llega:

El cine no es lengua, universal o primitiva, ni siquiera lenguaje. Saca a la luz una materia inteligible que es como un presupuesto, una condición, un correlato necesario a través del cual el lenguaje construye sus propios “objetos” (unidades y operaciones significantes). Pero este correlato, aun inseparable, es específico: consiste en movimientos y procesos de pensamiento (imágenes prelingüísticas), y en puntos de vista tomados sobre estos movimientos y procesos (signos presignificantes) (...) La lengua extrae de él enunciados de lenguaje con unidades y operaciones significantes, pero el propio enunciable, sus imágenes y signos son de otra naturaleza (Deleuze, 2010, 347).

Ese lugar al que no llega Deleuze es al *lugar de las palabras* en tanto lugar de reflexión del espectador, a decir a la *idea* como *sentido* en Nancy, y que desde la lógica de Comolli y el cine documental, traducimos como *lenguaje*. Desde este sentido, Nancy nos servirá para abordar esta insuficiencia de Deleuze, en tanto que este último se ocupa del análisis específico de la imagen.

Nancy nos dice que la idea al presentarse ya está retirándose y que la imagen una vez exhibida ya planea su exilio, pero idea e imagen no son términos intercambiables para el filósofo francés, sino que forman un movimiento dialéctico que comprende a ambos, “la imagen es espectro de la idea, en cuanto imagen de” (Nancy, 2008, 126). El planteamiento de esta *forma espectral* de la imagen, y como la conceptualiza Nancy, como *forma-idea*, suscita varias cuestiones a la hora de definir al vestigio como *un algo*, como aquello que comparece de una determinada manera a la imagen como forma de la idea; ambas, imagen y vestigio, parecerían ser indistinguibles, y desde este sentido el vestigio parecería ser

nada. Esta cuestión por la presencia y la ausencia, el todo y la nada, lo visible y lo invisible, la imagen y la idea pondrá a Nancy en una encrucijada, lo cual lo hará postular al vestigio como un *fenómeno*. El vestigio es una forma de remisión de la imagen, es decir de su propia forma, aquello que es pura temporalidad, lo que se detiene de algo que jamás se queda inmóvil, de lo que no puede apropiarse el arte y lo único que queda de él es su *huella*. Pero más tarde Nancy aseverará que el vestigio no es específicamente una esencia del arte, es, a decir, una *figura*; es un trazado de la imagen y un esparcimiento de la idea. “El vestigio es el resto de un paso” (Nancy, 2008, 131), es aquello que da testimonio de un acontecimiento, no es una imagen, es lo que queda de ella, una vez efectuada la obra ya es tiempo, es pasado venido presencia.

En suma, y corriendo el eje de la discusión de Nancy, el vestigio en el cine documental está patente en cada una de las formas argumentales, lo relatado siempre es pasado, es un algo constantemente en retirada desde cada uno de los sentidos que enuncian las palabras. *La palabra filmada* en los documentales expone, como venimos insistiendo en todo nuestro texto, esa temporalidad pura, que es más real que el propio mundo narrado y que encuentra su totalidad estructural más que en el cine-ficción postulado por Deleuze.

Las situaciones más banales, las más reales, son remodeladas por el simple hecho de filmarlas. Evidentemente, la fuerza y la belleza del documental se deben a esa relación privilegiada que tiene con el mundo real, con las realidades del mundo. Las relaciones de fuerza, los poderes, las instituciones, las prácticas, las formas de actuar, las técnicas: ese es el campo de juego del cine documental. Pero por abarcar todas esas realidades, por meterse en ellas, por enfrentarse a los órdenes y estructuras existentes, a los hombres tal y como las sociedades los modela, el cine documental no deja de ser, ante todo, cine (Comolli, 2015, 280).

Más allá del apartado *político* que tiene esta última cita -la cual manifiesta muy bien la posición que ejerce el cine documental para Comolli en la mayoría de sus obras-, la frase que merece el título de este texto, a decir, “detrás de la desaparición de las palabras: la del tiempo” (Comolli, 2015, 113) en conjunto con la descripción final de esta cita “el cine documental no deja de ser, ante todo, cine” (Comolli, 2015, 280); juegan un rol muy fuerte como material crítico frente a, como diría Comolli, la *dictadura de las imágenes*.

Si bien, todos estos elementos -las imágenes, las palabras, etc., forman parte del proceso y posteriormente producto fílmico, las palabras parecen desvanecerse en la intencionalidad total del cine-mercado al ofrecer imágenes, veloces, feroces y cada vez más complejas. Más que una *palabra filmada* que fragüe esa *reflexibilidad* de la que nos hablaba Deleuze, se pone todo el ahínco en la imagen que relega la palabra, y que es allí, donde desaparece el *tiempo*.

Sin esa reflexibilidad que libere las *potencias* del pensamiento -que en este caso impulsan las palabras-, que detienen, que le dan su *tiempo* a la obra en ese conjunto heterogéneo de testimonios, diálogos, etc., no solo entre los actores sino también con el público, y que sitúan el contenido de las imágenes en el contexto que marcan palabras, la obra pierde su contenido artístico, a decir, la *idea* tal y como lo presentaba Nancy.

Así se asegura el paso del testimonio al comentario, del comentario a la reflexión: de la imagen-sonido a la *idea*. Pero una consecuencia notable de esta torsión del directo, es que cuando el documento transpone ese umbral a partir del cual la ficción lo afecta, produce un efecto de contraste porque al mismo tiempo que se rodea de ficción, y en consecuencia se “desnaturaliza”, el documento por otro lado se revaloriza, reacciona ante esta disminución de realidad, con un aumento de sentido, de coherencia, que al final de esta dialéctica le otorga finalmente un mayor poder de convicción, refuerza su “verdad”, después de, o a causa de, esta vuelta por lo “ficticio” (Comolli, 2011, 66).

El cine documental como representación de *otro cine* a través de las reflexiones de Comolli parece ser lo que se retira, al igual que la palabra; a decir, del pensar que el cine no tiene ni debe tener nada que ver con una realidad, o bien con ese *elemento expresivo* que precisa ser documentado, que luego que se corte la cinta y la pantalla quede en negro, la película siga rodando como el tiempo, como el pensamiento.

Conclusiones: Un alejamiento de lo escópico

La palabra filmada de Comolli nos insta a pensar al cine como una estética alejada de lo escópico; a decir, de lo meramente visible del *film* que domina -como producto- en el cine-mercado contemporáneo. La retirada de la palabra-idea que presentamos aquí constituye un recurso articulador de sentido para aquello que se escapa de las lógicas de lo visible y la imagen en Deleuze. En suma, la idea como forma espectral de la imagen que presentamos en Nancy para traer un suelo filosófico más fecundo a la palabra filmada de Comolli, nos permite reunir esa necesidad de reflexibilidad del cine y la totalidad del producto fílmico que nos demuestra Deleuze, para así no representar al cine solo como un producto de lo ficcional, sino también como un documento. Frente a la materialidad de lo visible, de la imagen, el cine documental suscita un lenguaje que formaliza también lo que se ausenta, aquello que se resiste a lo visible de las imágenes, aquello que es duración dentro del cine y tiempo fuera de él.

La ausencia, siempre relativa, de manipulación, produce consecuencias imprevisibles e incontrolables, efectos que pueden ser también (pocas veces) prodigiosos (...) Llegamos así a esta definición del cine directo, en el que hay una relación proporcional entre la manipulación del documento (el acontecimiento filmado) y su significación (su lectura). La significación es más rica, más coherente y más convincente, cuando más contrariada y falseada por la ficción aparece la impresión de realidad producida por el documento, que es así orientada hacia la ejemplaridad de la ficción o la generalidad de la fábula. Estas evidencias han sido a veces olvidadas por los “teóricos” actuales del cine, debido quizá a que se encuentran en lo más profundo de la historia del cine (Comolli, 2011, 67-68).

Bibliografía

Benjamin, W. (2009). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica en Estética y política*. Buenos Aires. Las cuarenta.

Comolli, J.L. (2015). *Cuerpo y cuadro. Cine, ética, política. Volumen 1: La máquina-cine y la obstrucción de lo visible*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo.

Comolli, J.L. (2011) *La vuelta por el directo*. Recuperado de <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/CuadernosDeCine/article/view/3989/6033>

Nancy, J.L. (2008). *Las Musas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Deleuze, G. (2010). *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Buenos Aires: Paidós.

Taccetta, N. y Veliz, M. (2014). *El dispositivo cinematográfico y la redistribución de lo visible. Entrevista con Jean-Louis Comolli*. Recuperado de

<http://revista.cinedocumental.com.ar/el-dispositivo-cinematografico-y-la-redistribucion-de-lo-visible-entrevista-con-jean-louis-comolli/>

Willemont, J. (Director) (1972). *La reprise du travail aux usines Wonder*. Francia: Montparnasse.

Worms, F. (2000). *Le Vocabulaire de Bergson*. París: Ellipses.

EL ESTADO DE NATURALEZA HOBBSIANO A LA LUZ DE TRES TEORÍAS EVOLUTIVAS¹

Ernesto Joaquín Suárez ■

Resumen: El concepto de *estado de naturaleza* de Thomas Hobbes es un concepto fundamental en la historia de la filosofía política. Ahora bien, la noción de *razón* que sustenta dicho concepto puede ser puesta en duda si se la analiza a la luz de la *continuidad evolutiva*. Es decir, teniendo en cuenta el hecho que los seres humanos no son entidades escindidas del resto de los seres vivos, sino que comparten múltiples características para con ellos, particularmente con los más cercanos en términos evolutivos. Es por ello que en este artículo se analizará el estado de naturaleza hobbesiano desde tres enfoques críticos del supuesto de la razón humana como un rasgo desanclado de características evolutivamente anteriores.

Palabras clave: THOMAS HOBBS – ESTADO DE NATURALEZA – CONTINUIDAD EVOLUTIVA – RAZÓN HUMANA

¹Preciso agradecer a la Dra. Vera Waksman por su paciencia y por sus recomendaciones, sin las cuales este artículo no habría podido ser posible.

Introducción

La concepción hobbesiana del *estado de naturaleza* tuvo una influencia en la filosofía política que se extiende aún hasta hoy. Las reflexiones de Thomas Hobbes se dieron en un contexto histórico en el cual la revolución científica y los descubrimientos por parte de los exploradores europeos iban dando lugar a una nueva comprensión del rol humano en el universo. El concepto en cuestión parecía surgir en las meditaciones del filósofo como un paso necesario en la búsqueda de dar respuesta a la pregunta sobre la naturaleza de la πόλις en un escenario más acorde a dicho contexto. Es decir, antes de avanzar sobre la cuestión política, se le imponía a Hobbes una pregunta antropológica: debía de haber un estadio primitivo ancestral de los humanos, previo a la constitución del Estado, a través del cual pueda explicarse su origen. Recién a partir de comprender ese origen antropogenético es que se podría dar lugar a una fundamentación de la política, no solo descriptiva sino también prescriptiva. Esto es, una vez desentrañados los orígenes del Estado moderno, podrían ofrecerse nuevas estrategias que mantengan y mejoren la paz entre los individuos. Un fragmento del filósofo Sheldon Wolin describe las características de la interrogación hobbesiana sobre la naturaleza de la política, en relación al contexto histórico:

Hobbes creía que, por primera vez, la filosofía política podía realmente traer tanto la verdad como la paz. Debido a los revolucionarios adelantos de la ciencia, los beneficios del conocimiento político válido eran ahora accesibles. La naturaleza política, en consecuencia, debía ser ordenada mediante una filosofía política que estuviera libre de influencias aristotélicas y escolásticas, y remodelada siguiendo los lineamientos de los modelos del pensamiento matemático y científico. (...) Hobbes describía el desarrollo sin precedentes de “la ciencia” como un drama intelectual de destrucción creativa. Los hombres habían mirado el universo de modo radicalmente nuevo, despojándose de preconceptos y eliminando de sus categorías los vestigios de teleología griega y cosmología cristiana (Wolin, 1984, 262-263).

El ἄνθρωπος que pensaba Hobbes ya no era un ἄνθρωπος predominantemente religioso, ni Europa se presentaba como su único recinto: surgía la necesidad de buscar una base renovada que permitiese explicar tamaña diversificación. Podría decirse, en términos de Raymond Williams, que el filósofo se había topado con una nueva *estructura del sentir* (Williams, 2000, 150), aquella que

brotaba de su tiempo y que quedaba plasmada en el fascinante desglose conceptual de su *Leviatán*.

A la hora de preguntarse por las características de la política, a Hobbes parecía ya no importarle discusiones tradicionales como el de la naturaleza de las ideas o de la sustancia. Más bien, se centraba en la pregunta por los orígenes de la humanidad en un sentido inmanente, es decir, dando cuenta de un estadio humano remoto, previo al pacto de unión. A través de esto, podría decirse, en defensa de Hobbes, que, tras la concepción fatalista de la condición humana representada por la famosa frase de Plauto *homo homini lupus*, en la cual dicho pacto era llevado a cabo en última instancia por temor a la muerte más que por la búsqueda de un vínculo de cooperación, el filósofo inglés daba lugar a una nueva comprensión de la libertad en la filosofía política.

En tanto autor propiamente moderno, Hobbes no sólo desplazaba la atención de la coacción divina, sino que planteaba, a su vez, un escenario en el cual eran los hombres mismos los cuales *decidían* pactar en lugar de continuar con la lucha de todos contra todos. Similar a su contemporáneo, René Descartes, el rol de Dios aparecía con un rol secundario: el papel protagónico era de la *razón humana*.

Así, es posible afirmar que uno de los mayores aportes de este filósofo fue el haber dado lugar tanto a la interrogación sobre el origen antropológico de la política, como a la posibilidad de hablar de cierta continuidad entre lo que habrían sido los humanos pre-políticos y los humanos modernos. Es decir, la humanidad no habría nacido con un Estado dispuesto por voluntad divina, sino que habría sido fruto de una elección propia de los individuos. En ese marco, la razón es la capacidad humana que permitiría comprender tanto la naturaleza de la antropogénesis, como la del Estado, dado que se presenta como una propiedad previa al pacto, gracias a la cual resultaría factible el vínculo político.

Ahora bien, más allá de esta salvedad, varias críticas le caben a la comprensión hobessiana del *estado de naturaleza*. Como se sabe, este concepto refiere a un estado de guerra de todos contra todos, a un estadio previo al pacto que haría posible la instauración de un Estado soberano que garantice la paz. La interpretación tradicional de esta noción es la de que brinda un escenario ficticio que permite comprender cómo habría sido el estadio previo al contrato social. No obstante, una vez que se tiene en cuenta la influencia del contexto

científico en el cual se encontraba Hobbes, cabe poner en duda esta comprensión tradicional del concepto. Es decir, si su esquema antropológico, entendido como hipotético y no sólo como ficticio, se pone en relación con perspectivas actuales sobre el origen evolutivo del humano en particular, y de los seres vivos en general, surgen varios problemas a tener en cuenta. La ciencia que influía en el filósofo dista ya de tener vigencia, dejando en evidencia el anacronismo de su esquema antropogenético.

Aunque la interrogación hobessiana sobre el origen de la unidad política humana da lugar a una comprensión continuista del vínculo entre los *humanos primitivos* y los *humanos contractualistas*, marca un límite abrupto para con todo *lo otro* no contemplado dentro del conjunto *humanos*. A su vez, no queda claro cómo surgió esa capacidad fundamental que permitió la salida del estado de naturaleza y que comparten ambos tipos de humanos, es decir, la *razón*.

Teniendo en cuenta estos problemas, el artículo en cuestión se centrará en la exposición de tres puntos de vista evolutivos actuales que ponen en duda la vigencia de los fundamentos antropológicos de la filosofía política hobessiana. En este sentido, los autores en que se basará este trabajo son tres importantes exponentes del estudio de la comprensión actual de la *continuidad evolutiva*, esto es, de la relevancia que posee la teoría de la evolución a la hora de preguntar acerca de los orígenes humanos.

En primer lugar, el punto de vista a considerar será el concepto de *especismo* desarrollado por Peter Singer, el cual, junto a los fundamentos del Proyecto Gran Simio, pone en tela de juicio la supuesta brecha ontológica heredada de la tradición humanista, la cual concibe una separación abrupta entre los humanos y el resto de los seres vivos. Luego, la segunda parte será dedicada a los desarrollos de Antonio Damasio, el cual, a partir de un punto de vista neurocientífico, realiza una crítica a la concepción cartesiana de la razón, concepto el cual es muy cercano al que subyace al esquema hobessiano. Finalmente, la última perspectiva a exponer será la del primatólogo holandés Frans de Waal, quien discute la concepción de que la moral sea una propiedad exclusivamente humana.

Antes de comenzar es preciso anticipar dos posibles objeciones, ya esbozadas más arriba. La primera reside en que Hobbes, al formular su concepción del estado de naturaleza, habría estado refiriéndose a una suerte de ficción o experimento mental propicio para comprender cómo sería el estadio previo a la

soberanía, más que a un estado remoto de la humanidad. Sobre esto, hay un pasaje del *Leviatán* en el cual nuestro filósofo se refiere de manera directa a este problema:

Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o una condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo. Los pueblos salvajes en varias comarcas de América (...)² (Hobbes, 1994, 131).

Como puede verse, el pensador inglés afirma “yo creo que nunca ocurrió generalmente así”, a lo que le sigue la consideración de que dicho estado efectivamente existe en algunos pueblos de América. Según este fragmento, Hobbes no afirma que el *estado de naturaleza* sea una ficción, sino que simplemente resalta que dicho fenómeno no habría ocurrido de manera generalizada, esto es, entre absolutamente todos los hombres del mundo. La *lucha de todos contra todos* habría existido, pero a nivel de comunidades relativamente pequeñas, tal como análogamente lo manifestarían los pueblos *salvajes*.

Este razonamiento parece defender la hipótesis de que el estado de naturaleza no es una mera ficción útil, sino que, acorde al espíritu científico de su época, el filósofo habría arriesgado una hipótesis de cómo era la humanidad en tiempos remotos. Teniendo en cuenta esto, el afirmar taxativamente que la pretensión de Hobbes fue simplemente la de generar un *experimento mental* es, como mínimo, una aseveración apresurada. El apelar a la tradición de la filosofía política como sustento de cómo debe ser interpretado el concepto tampoco ayuda a disipar la ambigüedad, más bien, sería un modo de ocultar el problema a través de la imposición de una interpretación particular. Esta disyuntiva será retomada en la conclusión.

Respecto de la segunda objeción, al propósito de este artículo también podría criticársele el hecho de que siendo que la condición primitiva del hombre, en tanto problema fundamental de la filosofía política, fue mucho más desarrollado por Rousseau que por Hobbes habría sido propicio centrarse, más bien, en el filósofo francés. Vinculando esta posible réplica con la anterior cabe argumentar que para el caso no es ni siquiera relevante cuál haya sido la *verdadera* intención del autor, dado que ya el peso que tuvo este pensador en la tradición filosófica justifica tomarlo como punto de partida para avanzar sobre

²En su idioma original se lee: *It may peradventure be thought, there was never such a time, nor condition of war as this; and I believe it was never generally so, over all the world: but there are many places, where they live so now. For the savage people in many places of America* (Hobbes, 1996, 85).

el problema en cuestión. Los desarrollos del filósofo inglés no sólo son previos a los de Rousseau, sino que Hobbes sentó las bases del contractualismo que habría de ser la referencia fundamental de los filósofos políticos que le siguieron. Al mismo tiempo, es el representante por antonomasia de una tradición contractualista que se toca incluso con la filosofía política contemporánea (la concepción neocontractualista de John Rawls, por ejemplo).

Entonces, si bien a primera vista podría parecer abusivo discutir a Hobbes desde la perspectiva evolutiva contemporánea, esta crítica al concepto de *estado de naturaleza* resulta relevante por el hecho que, en no pocos ámbitos académicos, este tipo de términos aún son tratados como nociones vigentes, atemporales, lo cual conlleva reproducir anacronismos conceptuales que serán desarrollados en lo que sigue.

Peter Singer y el proyecto gran simio: la crítica a la brecha ontológica

Peter Singer posee un largo historial en la militancia y argumentación sobre los derechos de los animales no humanos. En 1975, con el libro *Liberación Animal* abrió este debate a partir del concepto de *especismo*. Esta noción subraya la problemática ética que surge al tener en cuenta que, desde el punto de vista que habilitan los fundamentos de la teoría evolutiva, la supuesta excepcionalidad humana en el reino animal no tiene ningún asidero. De hecho, el especismo resalta el hecho de considerar a una especie en particular, la humana, como aquella con licencia para proyectar jerarquías de valores sobre el resto de lo viviente, siendo esta un producto contingente más de un proceso en común con el resto de los organismos, es una inconsistencia que merece ser problematizada a nivel filosófico (Singer, 1999, 268).

En 1993, junto a Paola Cavalieri, Singer inició una organización internacional con la intención de plantear una problemática fundamental: la responsabilidad moral de los humanos respecto de los grandes simios basada, ante todo, en nuestra cercanía evolutiva (semejanzas anatómicas, cognitivas y conductuales) para con estos. Denominado como el *Proyecto Gran Simio* (PGS), el propósito principal de dicho emprendimiento consistió en presentar una suma de argumentos ante la Organización de las Naciones Unidas, con el fin de fundamentar la pertinencia de considerar dentro de los derechos básicos que revisten a la categoría jurídica de *persona*, no solo a humanos, sino también a orangutanes, gorilas y chimpancés.

Autores como Jane Goodall, Richard Dawkins y Jared Diamond sumaron su apoyo a esta propuesta mediante artículos recopilados en un libro homónimo al proyecto en cuestión (Cavalieri & Singer, 1998). Los fundadores describen el objetivo del Proyecto Gran Simio de la siguiente manera:

Exigimos que la comunidad de los iguales se haga extensiva a todos los grandes simios: los seres humanos, los chimpancés, los gorilas y los orangutanes. La comunidad de los iguales es una comunidad moral dentro de la cual aceptamos que determinados principios o derechos morales fundamentales, que se puedan hacer valer ante la ley, rijan nuestras relaciones mutuas. [...] Hoy sólo se considera miembros de la comunidad de los iguales a los de la especie *Homo sapiens*. La inclusión, por primera vez, de animales no humanos en esta comunidad es un proyecto ambicioso. El chimpancé (incluyendo en este término tanto a la especie *Pan troglodytes* como al chimpancé pigmeo, *Pan paniscus*); el gorila, *Gorila gorila*, y el orangután, *Pongo pygmaeus*, son los parientes más cercanos de nuestra especie. Poseen unas facultades mentales y una vida emotivas suficientes como para justificar su inclusión en la comunidad de los iguales (Cavalieri & Singer, 1998, 12).

Si bien *persona humana* suena redundante, cuando se tienen en cuenta cuestiones como la similitud en las facultades cognitivas y el comportamiento en relación a los grandes simios, el sentido se amplía. Según Singer, al no ser el concepto de *persona* sinónimo de *especie*, permite plantear un marco de igualdad que no se centre en la distancia biológica, sino en la cercanía y la semejanza a nivel ético. Justamente, los tres puntos jurídicos principales solicitados son: el derecho a la vida, a la libertad individual y la prohibición de la tortura (Cavalieri & Singer, 1998, 12). Entonces, el concepto en cuestión se presenta como una herramienta jurídica propicia para ir en busca de una concepción de igualdad moral que no se limite a ser intraespecífica, sino también interespecífica, es decir, que contemple los derechos básicos de los primates antropoides en general (Cavalieri & Singer, 1998, 242).

Según Singer, el supuesto infundado de una superioridad ontológica de lo humano y la comprensión de los animales no humanos como inscriptos en una dimensión estancada, ajena a las capacidades cognitivas humanas, supone una jerarquización ontológica infundada. En este sentido, la relevancia de la teoría de la evolución reside en que ofrece un punto de vista propicio para evitar caer en concepciones discontinuistas del fenómeno humano.

Por ejemplo, desde una perspectiva evolutiva, considerar la *razón humana*

como un hecho aislado no sólo es inconsistente, sino que implica mantener la discusión dentro de un marco especista: *la razón humana es única porque es humana*. Para ejemplificar esto, si bien los humanos poseen capacidades cognitivas que los distinguen del resto de los animales, no constituyen discontinuidades absolutas si se las compara con las capacidades de otros primates:

Las posturas y los gestos mediante los cuales se comunican los chimpancés –tales como los besos, abrazos, cogerse de la mano, golpearse unos a otros la espalda, pavonearse, darse puñetazos, tirarse del pelo, hacerse cosquillas- no sólo resultan extrañamente parecidos a los nuestros, sino que se utilizan en los mismos contextos y tienen un significado claramente semejante (Cavalieri & Singer, 1998, 22).

Es decir, la presencia en chimpancés, gorilas u orangutanes, de comportamientos similares a los humanos, permitiría argumentar sobre un recorrido evolutivo compartido, donde la *razón* no habría surgido repentinamente sino a partir de un proceso gradual. Esta cercanía evolutiva podría extenderse también hacia la importancia ética de este aspecto continuista, dado que las capacidades cognitivas mencionadas serían indicio, a su vez, de su capacidad para sentir dolor es similar a la humana.

Por lo que, como se mencionó más arriba, la perspectiva evolutiva pone en evidencia que la *razón* no habría surgido como un aspecto ontológicamente necesario, sino más bien como una propiedad tan contingente como la capacidad cognitiva de otros animales. De hecho, desde este punto de vista la existencia humana misma no estaría ligada a ninguna necesidad ontológica, sino a la contingencia inmanente al proceso evolutivo.

Entonces, los aportes de Singer ponen en duda el límite que marca Hobbes entre lo que sería el ámbito de lo humano, aquel con capacidad de pactar *razón* mediante, y el resto de las criaturas, completamente ajenas al ámbito humano. Desde la *continuidad evolutiva*, a la cual se refiere el filósofo australiano, no podrían entenderse las diferencias cualitativas humano/animales no humanos en un sentido absoluto, sino como una diferencia de grado. Es decir, si se tiene en cuenta el proceso gradual que le es propio al proceso evolutivo, una perspectiva ética que tenga en cuenta la continuidad permitiría contemplar las discontinuidades no como absolutas, sino más bien en términos relativos.

Antonio Damasio: la crítica a la razón discontinua

En el caso del neurocientífico portugués, su aporte a la problematización de la vigencia del concepto hobessiano de *estado de naturaleza* radica principalmente en su estudio sobre la dicotomía emoción-razón. A través de su larga experiencia con pacientes que sufrían diferentes tipos de daño cerebral, sumada a sus investigaciones sobre la actividad neuronal mediante técnicas como la encefalografía (EEG) o la resonancia magnética funcional (fMRI), Damasio contribuyó a la comprensión de una perspectiva de la razón humana que hecha luz sobre sus orígenes evolutivos.

El neurocientífico portugués centra el desarrollo de su libro *El error de Descartes* (1996) en la crítica a la concepción cartesiana de la racionalidad. Mediante un seguimiento histórico del concepto moderno de *razón*, Damasio resalta la influencia de la metafísica de Descartes en su definición. A partir de las *Meditaciones metafísicas* del filósofo francés se fortalecería una concepción racionalista de ecos platónicos, donde la discusión sobre las características de *lo sensible* quedaría subordinada a la investigación de la *cosa pensante*, aquel aspecto que distinguiría a los humanos de entre el resto de los seres vivos.

Al igual que la metáfora de Platón, en la cual la razón sería una suerte de auriga que guía los desbocados corceles de la emoción, la herencia de Descartes fortaleció una concepción en la que habría una parte racional totalmente emancipada de la emocionalidad, la cual podría regir la supuesta naturaleza inestable de esta última. Al mismo tiempo, el dualismo cartesiano, con la escisión entre *res cogitans* y *res extensa*, dejaba fuera todo aspecto corporal de la discusión sobre la naturaleza del aspecto racional humano (Damasio, 1996, 276).

Diferente de la tajante división cartesiana, el neurocientífico argumenta que las características de la emoción y la razón están vinculadas a las dos grandes áreas neuronales intervinientes en su funcionamiento: los *estados somáticos automatizados* por un lado, relacionados con las decisiones impulsivas, y la *memoria operativa* y la *atención* por otro, relacionadas con las decisiones premeditadas (Damasio, 1994, 225). Con esta distinción el autor no defiende un nuevo dualismo de tipo cartesiano, sino que a fines explicativos divide entre aquellas estructuras neuronales más ligadas a las acciones intuitivas, emocionales, y aquellas relacionadas a la planificación y la estrategia racional³.

³Si bien no es preciso hablar en términos de *causas*, las características neuronales de los procesos cognitivos que menciona el neurocientífico portugués, ofrecen un conjunto de *correlaciones* que ponen en evidencia que la razón no se encontraría en una dimensión ajena a las características anatómicas humanas, sino que estaría vinculada a ellas, y, a través de este vínculo, al trayecto evolutivo compartido con otros animales.

Para precisar esto, resulta útil introducir la *hipótesis del marcador somático*. Según éste, Damasio comprende que las emociones funcionarían como señales orientadoras de las decisiones racionales, es decir, como marcadores que guiarían a la *razón* en situaciones del tiempo presente según experiencias similares ocurridas en el pasado. En su libro *En busca de Espinoza*, el autor describe el fenómeno del siguiente modo:

(...) la señal marca opciones y resultados con una señal positiva o negativa que reduce el espacio de toma de decisiones y aumenta la probabilidad de que la acción se acomode a la experiencia pretérita. (...) La señal emocional no es sustituta del razonamiento adecuado. Posee un papel auxiliar, que aumenta la eficiencia del proceso de razonamiento y lo acelera. En ocasiones puede hacer que dicho proceso sea casi superfluo, como cuando rechazamos de inmediato una opción que conduciría a un desastre seguro o, por el contrario, nos lanzamos a una buena oportunidad que cuenta con una elevada probabilidad de éxito (Damasio, 1994, 65).

Como en la cita se indica, la influencia del aspecto emocional en el racional no es determinista, sino que se trata de un condicionamiento relacionado a herencias evolutivas, el cual se mantuvo en la especie humana debido al hecho que favorecía un punto básico: la conservación de la vida. La velocidad propia de la reacción emocional resulta un complemento fundamental en el procesamiento más lento del aspecto racional.

Desde un punto de vista evolutivo esto indicaría que la racionalidad humana no apareció emancipada de la emocionalidad, sino que, tal como indica su correlato anatómico, surgió teniendo de base ese aspecto intuitivo compartido con otros mamíferos. Por lo que, siguiendo la hipótesis de este autor, ninguna decisión sería puramente racional, sino que cada una de ellas estaría articulada con herencias primitivas anteriores al surgimiento de la razón.

Así, si bien las áreas ligadas a las actividades cognitivas correlacionadas a actividades más complejas son aquellas que podrían denominarse *propiamente* humanas, no se trata de discontinuidades absolutas sino, más bien, relativas. Es decir, al estar este aspecto anatómico en parte presente en *parientes* cercanos en términos evolutivos (los grandes simios), podría argumentarse sobre una discontinuidad que está basada en una diferencia de grado. De esta manera, el estrecho vínculo entre emoción y razón estaría correlacionado al desarrollo gradual propio de la evolución.

De modo que, volviendo al esquema hobbesiano, si bien serían las pasiones las que motivan el pacto de soberanía, es la razón la que finalmente, cual auriga platónico, toma las riendas y permite a los hombres instaurar una norma que les posibilita salir del estado de naturaleza. En palabras del filósofo inglés:

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso (Hobbes, 1994, 133).

Entonces, diferente de la teoría contemporánea del neurocientífico portugués en la que la frontera que divide la razón de la emoción es muy difusa, en la situación representada por Hobbes la razón tendría la capacidad de actuar por sí sola, es decir, pareciera tener la posibilidad de dejar a un lado las emociones para poder generar el consenso entre los hombres y, en consecuencia, dar fin a la lucha de todos contra todos.

Frans de Waal: la crítica a la teoría de la capa

Al igual que Singer y Damasio, según el primatólogo Frans de Waal, los estudios recientes basados en la teoría de la evolución ponen en crisis la tendencia a concebir la *razón* como la responsable de las acciones correctas en sentido moral y las emociones como las culpables de las conductas atroces. Dicha estigmatización de la emocionalidad conllevaba también un desprecio de la animalidad, es decir, de aquellos aspectos que los humanos comparten con otros animales. Esta concepción enaltecida de la racionalidad supone, como se ha desarrollado en relación a Singer, que habría una suerte de salto evolutivo a partir del cual los humanos habrían quedado dispensados de la coacción de herencias animales como la emocionalidad. Según de Waal:

Se ha avivado un debate paralelo que enfrenta la razón y la emoción con respecto al origen de la moralidad, un rasgo distintivo de la sociedad humana. Una corriente de pensamiento considera que la moralidad es una innovación cultural conseguida únicamente por nuestra especie. Esta corriente no considera las tendencias morales como algo perteneciente a la naturaleza humana. Sostiene que nuestros ancestros se volvieron morales por elección. La segunda corriente, por el contrario, considera que la moralidad es prolongación directa de los instintos sociales que compartimos con otros animales. Según esta última, ni la moralidad nos pertenece en exclusiva, ni es una decisión consciente adoptada en un momento temporal concreto: es el producto de la evolución social (de Waal, 2007, 30).

La primera concepción mencionada por de Waal es denominada por él como la *teoría de la capa*, la cual supone que la moral humana sólo habría sido posible restringiendo la influencia de las emociones en las acciones. Es decir, el humano habría logrado instituir un orden moral gracias al hecho que pudo, mediante la razón, derrotar su parte más ligada a lo animal. Desde esto habría un corte radical, una discontinuidad absoluta entre lo que sería la parte natural y la parte cultural de la naturaleza humana, donde la moral no sería sino un producto exclusivo de la segunda. La capa natural, más ligada al aspecto emocional y animal, reuniría todos los aspectos moralmente negativos, y la capa cultural, mayormente ligada a lo racional, sería el reservorio de las virtudes morales humanas.

La crítica de de Waal a la teoría de la capa podría aplicarse también al concepto de estado de naturaleza hobessiano. De hecho, podría definirse a este autor como el representante por antonomasia de dicha teoría. Según el escenario filosófico planteado por el filósofo inglés no es sino hasta que los hombres deciden pactar que surge la moralidad y la posibilidad de formar un Estado. Hasta entonces se convivía en un estado de violencia constante, en la famosa lucha de todos contra todos, donde lo que primaba era la supervivencia propia.

Resulta claro que Hobbes, al no tener acceso a la comprensión actual de la teoría de la evolución, concebiría al resto de los primates como criaturas de un orden inferior, ajenos a los dilemas de los hombres. Hoy se comprende, tal como se desarrolló en los segmentos anteriores, que existe una continuidad evolutiva insoslayable, es decir, una gran cercanía entre humanos y otros primates tanto en el orden de las capacidades cognitivas como en el orden de la moral, la cual pondría en duda todo el esquema del filósofo, dado que ¿cuál habría sido el momento preciso del trayecto evolutivo humano en el que se llevo a cabo el pacto?, ¿cuándo éstos eran *Homo habilis*, *Homo erectus* u *Homo sapiens*?, ¿los neandertales habrían sido parte del pacto?, ¿cómo es posible que los chimpancés, por ejemplo, no sigan en la lucha de todos contra todos propia del estado de naturaleza?, ¿podría afirmarse que ya realizaron su propio pacto de unión en algún momento de su evolución? Desde la perspectiva de la continuidad evolutiva, la concepción de estado de naturaleza hobbesiano deja sin responder estas y muchas otras preguntas similares.

En relación a este tipo de aporías, de Waal realiza una crítica explícita a la perspectiva política hobessiana poniéndola en relación con el punto de vista aristotélico:

La teoría del contrato social, y con ella la civilización occidental, parece imbuida de la suposición de que somos criaturas asociales, incluso malvadas, en lugar del *zoon politikon* que Aristóteles vio en nosotros. Hobbes rechazó explícitamente la idea aristotélica cuando propuso que al principio nuestros antepasados eran autónomos y combativos y establecieron la vida comunitaria sólo cuando el coste de los conflictos se volvió insoportable. Según Hobbes, la vida social nunca llegó a nosotros de forma natural. La consideraba un paso que dimos a regañadientes y «sólo mediante un pacto, lo cual es artificial» (de Waal, 2007, 27).

Diferente de Wolin, para de Waal habría un retroceso en la perspectiva de Hobbes a la hora de pensar el fenómeno humano, dado que en su esquema antropológico no quedaría ningún rastro de animalidad: la razón se presenta como una característica *sui generis* en su descripción antropogenética. En Aristóteles, en cambio, había una suerte de acumulación de las partes del alma, donde la parte nutritiva y apetitiva seguirían presentes en la constitución del *ἄνθρωπος* por más que exista una parte superior.

A partir de esto, si bien se haría muy extenso exponer cada uno de los experimentos realizados por el primatólogo, para fundamentar su crítica a Hobbes, de Waal resalta el hecho de que existen cuantiosas pruebas de conductas morales, como la empatía, la reciprocidad, la retribución, la resolución de conflictos y el sentido de la justicia, en otras especies de primates no humanos (De Waal, 2007, 208). Desde la perspectiva evolutiva contemporánea planteada por el primatólogo, la antigua concepción de la razón como la responsable de la capacidad moral, es ante todo una herencia cultural que está siendo puesta en crisis por nuevas investigaciones:

La tendencia occidental a ver las emociones como signo de debilidad y los vínculos sociales como algo caótico ha hecho que los teóricos recurran a la cognición como la guía predilecta del comportamiento humano. Celebramos la racionalidad. Y lo hacemos pese a que las investigaciones psicológicas sugieren la primada del afecto: es decir, que el comportamiento humano deriva ante todo de juicios emocionales rápidos y automatizados, y solo secundariamente de procesos conscientes más lentos (de Waal, 2007, 30).

Por lo que, en sintonía con los trabajos de Singer y Damasio, de Waal argumenta sobre la relevancia de la teoría de la evolución a la hora de comprender el fenómeno humano en general, y la moral en particular. De esta manera, el primatólogo propone una argumentación basada en la continuidad evolutiva

que pone en evidencia la importancia del aspecto *animal*, emocional, en la cualidad moral humana.

Conclusión

Los desarrollos expuestos de estos tres autores evidencian el hecho que la concepción de *estado de naturaleza* desde el cual Hobbes realiza su planteo antropogénico, dista mucho de lo que hoy se comprende desde la teoría de la evolución. Singer, mediante su crítica a la supuesta brecha ontológica entre humanos y animales no humanos, deja en evidencia las incongruencias ético-epistemológicas de dicha perspectiva. Damasio realiza un aporte en relación al estrecho vínculo entre emoción y razón, lo cual pone en crisis el supuesto hobessiano de la razón actuando por sí sola. Finalmente de Waal, a partir de su crítica a la teoría de la capa, demuestra que concebir a la cultura como un fenómeno que deja atrás todo el *pasado animal*, supuesto como un recinto de la violencia y la agresividad desmedida, resulta una inconsistencia a la luz de investigaciones actuales.

Según lo desarrollado, si bien existe cierta ambigüedad respecto de si Hobbes pretendió hipotetizar sobre un posible estadio primitivo del hombre o si tan sólo elucubró el estado de naturaleza como una ficción o un experimento mental para avanzar sobre su teoría política, es posible afirmar que esta segunda postura, la tradicionalmente aceptada, no sólo es una opción dudosa a la luz del texto mismo del filósofo inglés, sino que el considerarla como un supuesto aporético corre el riesgo de reproducir una concepción pre-darwiniana de los orígenes de la humanidad. Entonces, si bien la relevancia del autor inglés en tanto filósofo político no es puesta en duda, los desarrollos expuestos en este artículo dejan en evidencia que la utilización anacrónica de conceptos como el de *estado de naturaleza* implica conservar una visión arcaica de la antropogénesis.

Finalmente, luego de haber realizado esta crítica a la concepción de *razón* que supone Hobbes e, incluso, que estaría presente en gran parte de la tradición contractualista heredera de su teoría, cabe preguntarse cómo influirían los conocimientos evolutivos actuales del vínculo emoción-razón en la filosofía política. Esta incógnita quedará pendiente para ser desarrollada en un próximo artículo.

Bibliografía

Anzoátegui, M. (2015). *El problema de la condición de persona aplicada a los animales no humanos: antropocentrismo especista, subjetividad y derecho* (Tesis de grado). UNLP, La Plata.

Caponi, Gustavo. (2012). "Tipología y filogenia de lo humano", en *Ludus Vitalis*, 37, México, p. 175-91.

Daguerre, Martín, & Elgarte, Julieta. (2016). "Emociones encontradas. Descubriendo la mano emocional detrás de las acciones de la razón, y el papel de la razón frente a emociones en conflicto". En: Sánchez García, Victoria Paz; López, Federico E.; Busdygan, Daniel, (comp.), *Conocimiento, arte y valoración: Perspectivas filosóficas actuales*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Damasio, A. (1994). *En busca de Espinoza*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

_____ (1996). *El Error de Descartes*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

De Waal, F. (2007). *Primates y Filósofos – La evolución de la Moral, del Simio al Hombre*. Barcelona: Paidós.

Diéguez, A. (2012). *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología*. Barcelona: Biblioteca Buridán.

Dupré, J. (2007). *El legado de Darwin. Qué significa hoy la evolución*. Madrid: Katz Editores.

Hobbes, Thomas. (1994). *Leviatán*. México: Guernika, S.A.

_____ (1996). *Leviathan*. Nueva York: Oxford University Press.

Singer, P. (1990). *Liberación Animal*. Madrid: Trotta, S.A.

Singer, P. & Cavalieri, P. (1998). *El proyecto Gran Simio, la igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Trotta.

Suárez, Ernesto Joaquín. (2017). *Filosofía post-darwiniana: Sobre la relevancia de la continuidad evolutiva en la comprensión de la moral* (Tesis de grado). UNLP, La Plata.

Suárez, Ernesto Joaquín; Carrera, Luciana & Anzoátegui, Micaela. (2018). “Adiós a la torre de marfil o sobre cómo abandonar la tesis de la excepción humana en la filosofía”. En *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año V, vol. I.

Waksman, Vera. (2016). *El laberinto de la libertad: Política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Williams, R. (2000). *Marxismo y Literatura*. Madrid: Península..

Wolin, S. (1984). *Política y visión*. Buenos Aires: Amorrortu.

TRAZA PRIMERA EN TORNO A LAS NOCIONES DE VERDAD E IDEOLOGÍA EN LA OBRA MARXIANA

Alfredo Carrera Arenas ■

Resumen: El presente trabajo no tiene como objetivo difundir *contenidos de verdad* rastreados en la obra marxiana, sino que se aboca a escudriñar en las nociones de *verdad e ideología* presentes en la desperdigada y, hasta cierto punto, caótica producción marxiana. La primera parte alude a los significados de *verdad*. La segunda y tercera, siguiendo parcialmente los planteamientos de Néstor Kohan, menciona algunas vías de abordaje de la verdad propuestas por autores relevantes y explicita las nociones de *verdad* presentes en la obra marxiana, respectivamente. La cuarta parte expone las concepciones de *ideología* recogidas por la tradición marxista y, en este punto, admito que no he llegado a una conclusión, pero tiendo a creer que si apreciamos globalmente la obra marxiana, la ideología, en rigor, es falsa conciencia, ocultamiento de las contradicciones sociales derivadas del capitalismo, y tiene su contraparte en la conciencia de clase, en el des-ocultamiento de las contradicciones.

Palabras clave: MARX – VERDAD – CONCIENCIA INVERTIDA – IDEOLOGÍA

■ Facultad de Humanidades,
Universidad de Valparaíso.

Contacto:
alfredo777777@gmail.com

El presente trabajo no tiene como objetivo difundir *contenidos de verdad* expuestos en la obra marxiana. Veamos, a modo de ejemplo, las siguientes aseveraciones:

- a) En el modo capitalista de producción existe una tendencia a la concentración de la riqueza.
- a) El Producto Interno Bruto (PIB) es una ficción económica.
- b) La conciencia de clase no es la suma de las conciencias individuales ni la conciencia promedio de una clase.

A esto, justamente, no se aboca esta reflexión, pues el propósito no es escarbar en los *contenidos de verdad*. En esta exposición sí se intentará escudriñar en las nociones de *verdad* e *ideología* presentes en la desperdigada obra marxiana, para lo que deberemos desbrozar el camino y releer a Marx.

El texto tiene una estructura cuatripartita. En primer lugar, a modo introductorio, escudriñaremos brevemente, pero con actitud filosófica, en el vocablo *verdad*. En segundo lugar, examinaremos distintas vías de abordaje de dicho concepto. En tercer lugar, nos aproximaremos a la noción de *verdad* utilizada preferentemente por el padre del materialismo histórico. Finalmente, contrastaremos las disímiles concepciones de *ideología* que han convivido dificultosamente dentro de la tradición marxista, una tarea necesaria si entendemos a la ideología, en principio, como una forma objetable de ignorancia, una falsa opinión, un punto de vista inconsistente o una falsa conciencia.

Hurgando en la verdad

Si nuestro afán es comprender, depurar y articular una tesis gnoseológica, es menester dar cuenta de la naturaleza de la verdad. Para empezar nuestra disquisición, debemos distinguir entre *verdad* y *veracidad*. ¿Qué es la verdad? ¿Qué es la veracidad? Usualmente se dice que la primera es la realidad de la cosa, o la correspondencia de la cosa con el espíritu o intelecto, o la cualidad de una proposición que concuerda con la realidad; la segunda, en cambio, sería la correspondencia de lo enunciado con quien enuncia. Lo opuesto a la verdad es el error; la contraparte de la veracidad es el engaño. Dejemos de lado, entonces, la veracidad, que podría ser tema exclusivo de otro trabajo, para enfocarnos en la verdad.

El vocablo *verdad* se utiliza en dos sentidos que no siempre se logran

diferenciar con suficiente claridad: es una proposición (por tanto, puede ser verdadera o falsa) y es una realidad (por tanto, puede ser verdadera o aparente). En los presocráticos, al inquirir por el *arjé*, prevaleció el segundo sentido, la verdad como realidad expresada en el binomio verdad/apariencia, porque lo verdadero era real y lo real era permanente. La verdad, entonces, es el descubrimiento de la esencia. Así, Heráclito, el filósofo del devenir, afirma que todo fluye y que el origen de este eterno movimiento radica en la lucha de los contrarios, simbolizada por el fuego eterno, principio elemental de la naturaleza. La idea de los contrarios, que es interpretada por Heráclito como una ley oculta de la naturaleza, consiste en que todas las cosas viven en pugna o en oposición. *Logos* es una ley universal que regula todo el movimiento y permite la armonía y la unificación de los elementos opuestos.

El sentido del vocablo evoluciona hacia la consideración de las propiedades de los enunciados. Aristóteles sostiene que decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es lo falso, y decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es, es lo verdadero (Aristóteles, 1994, 198). No podemos olvidar las aportaciones escolásticas, modernas y contemporáneas, unas más complejas que otras.

Ya estamos en condiciones de examinar las vías de abordaje. Nos basaremos en una clasificación propuesta por Néstor Kohan pero que he modificado en varios aspectos.

Vías de abordaje

La primera vía de abordaje, expresada por Aristóteles, apunta a la concepción semántica de la verdad, que contiene al enunciado y a la cosa, por lo que se denomina *verdad por correspondencia*. En una revisión de la vía clásica, Alfred Tarski sostiene que los objetos satisfacen funciones proposicionales. Las definiciones de verdad tienen que ser dadas en un metalenguaje.

La segunda vía, expresada por Hegel, incumbe a la lógica dialéctica y puede denominarse *verdad como relación*. Los significados de los términos se definen por sus enlaces con otros términos. La verdad es entendida como la relación misma.

La tercera vía, que remite al mismo autor, puede denominarse *verdad como totalidad*. Hay unidad de sujeto y objeto, síntesis de lo formal y lo concreto, máxima realización, unidad absoluta entre engendrador y engendrado.

La cuarta vía es la *verdad por consistencia*, que incumbe a la lógica matemática y se enfoca en la coherencia de los sistemas axiomáticos.

La quinta vía remite a Wittgenstein y se puede denominar *verdad como juego lingüístico*. Esto quiere decir que la verdad estaría definida por las reglas del lenguaje; ergo, no hay verdades, o bien hay muchas.

La sexta vía deriva de la anterior y sostiene que la verdad reside en la utilidad, en el rendimiento.

La séptima, y última, vía recibe influjos de Nietzsche, Wittgenstein y Heidegger, y remite al posmodernismo y puede denominarse *verdad negada*. Se puede resumir en la famosa sentencia de origen nietzscheano: "(...) no hay hechos sino solo interpretaciones" (Vattimo, 1995, 38). Es una renuncia a toda pretensión genuina de verdad. Ésta es pensada como un ejército de metáforas, metonimias y antropomorfismos (Nietzsche, 1996, 25).

Así, pasamos de una verdad *fuerte* (Aristóteles) a una verdad *débil, diluida*, o definitivamente *negada* (posmodernismo).

Nociones de *verdad* utilizadas por Marx

Este apartado es una reflexión en torno a las nociones marxianas de la verdad planteadas en *Nuestro Marx* por Néstor Kohan. Los fragmentos extraídos de los textos *Tesis sobre Feuerbach*, *La ideología alemana* y *Contribución a la crítica de la economía política* forman parte de las obras escogidas publicadas por Editorial Progreso de Moscú. Los fragmentos de *El capital* y *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* corresponden a la versión de Editorial Siglo XXI.

Luego de una lectura más o menos superficial de parte de la obra marxiana parece evidente que se recurre a la *verdad por correspondencia*. En *El capital*, por ejemplo, el discurso de los economistas burgueses choca con un hecho indesmentible: la explotación del obrero, ausente en la teoría económica. Por eso dicha teoría es ideológica en su dimensión de *falsa conciencia*. Más adelante ahondaremos en el problema de la ideología. Pero no es la única noción de *verdad* presente en la obra marxiana. Si solamente se recurriera a la verdad por correspondencia, entonces Marx debería rotularse como un realista ingenuo, al modo de Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*. En este punto, en mi opinión, Kohan no recalca con suficiente fuerza que Marx es un crítico de esta noción cuando se vuelve exclusiva y excluyente. De todos modos, mi

reparo es de índole formal. En un fragmento de la primera nota de las *Tesis sobre Feuerbach* se afirma:

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que solo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero solo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad *objetiva* (...) (Marx, 1980, 2).

La verdad, por tanto, no es preexistente al sujeto. Profundicemos en el nivel de lectura.

No tan obvia es la manifestación de una *verdad como relación*. En una nota del capítulo XXV de *El capital*, se señala:

Un negro es un negro, solo bajo determinadas condiciones se convierte en esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina de hilar algodón. Solo bajo determinadas condiciones se convierte en capital (...). El capital es una relación social de producción. Es una relación histórica de producción (Marx, 1988, 957).

En las *Tesis sobre Feuerbach* ubicamos este otro fragmento (parte de la segunda tesis):

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente *escolástico* (Marx, 1980, 2).

La verdad, entonces, se inserta en relaciones prácticas. Si no se considera la praxis, aparece la fosilización del pensamiento.

Quizás más difícil es el descubrimiento inmediato de una tercera noción, la

verdad como totalidad. En *El capital*, tomo I, capítulo XXIV, titulado *La llamada acumulación originaria* (en mi opinión, un apartado clave para intentar asimilar el pensamiento marxiano) se explica que el capitalismo permite comprender los modos de producción anteriores. Una síntesis metafórica de lo anterior se encuentra en la introducción a *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, texto más conocido como *Grundrisse*, cuando se señala que “la anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono” (Marx, 2007, 26) (Fragmento que, creo, Kohan cita erróneamente como parte del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*). Esta noción es difícil de descubrir justamente porque impregna todo *El capital*, adquiriendo sentido en el mismo método de exposición.

A partir de la lectura de las obras más importantes de Marx, y coincidiendo parcialmente con Kohan (pues éste, a pesar de detectar acertadamente las nociones de verdad utilizadas por Marx, no recalca con suficiente fuerza que el treviriano es un crítico de la noción de verdad por correspondencia cuando deviene en convicción exclusiva y excluyente, tal como se aprecia en un fragmento de la primera nota de las *Tesis sobre Feuerbach*), estamos en condiciones de afirmar que el padre del materialismo histórico utiliza principalmente una verdad como relación, ya que remite a la dimensión praxiológica, sin perjuicio del uso frecuente de la verdad por correspondencia (incorporando la crítica de Marx) y de la verdad como totalidad. Se trata de una verdad histórica y objetiva que se despliega a medida que el hombre construye intersubjetivamente el mundo social. La asunción de una gnoseología marxista conlleva consecuencias metodológicas importantes.

Concepciones de ‘ideología’ que han polemizado en la tradición marxista

Marx no era infalible. Comprometerse con una visión científica del marxismo supone examinarlo críticamente. El uso ambiguo de ciertos conceptos por parte del filósofo de la praxis ha llevado a desavenencias y malentendidos (por ejemplo, podemos constatar la confusión althusseriana respecto a la *ideología*). En *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, basándose siempre en Louis Althusser, se señala: “Las ideologías contienen elementos de conocimiento de la realidad, pero éstos se encuentran siempre integrados por un sistema global de representaciones que, por principio, es un sistema deformado y falseado de la realidad” (Harnecker, 1984, 80). La sorpresa es

mayúscula porque más adelante se afirma:

(...) aun en las sociedades sin clases, seguirá existiendo la ideología. Las formas particulares de la ideología pueden variar mucho, desde los mitos de las sociedades primitivas hasta las distintas formas de ideología de la sociedad moderna (ideología moral, religiosa, estética, jurídica, política, etc.), pero en toda sociedad, existan o no clases, la ideología subsiste como un conocimiento necesariamente deformado y falseado. Este efecto de deformación puede ser más o menos grande, y subsiste inevitablemente mientras exista su causa: la naturaleza estructural, opaca, de la sociedad que produce la ideología como uno de sus efectos orgánicos (Harnecker, 1984, 82).

¿Qué significa esto? En esa nueva sociedad no desaparecería la explotación del hombre por el hombre. ¿Qué sentido tiene, entonces, el proyecto marxista? Es una gran contradicción. Hay que reconocer, eso sí, que Althusser es consecuente con su estructuralismo: disuelve ontológicamente al sujeto para reemplazarlo por la estructura.

¿Qué dice Marx respecto a la ideología? Fijémonos en las fechas. En *La ideología alemana*, que data de 1846, se señala:

Y si en toda la ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina proviene de su proceso de vida directamente físico (Marx y Engels, 1980, 9).

La ideología aparece, pues, como opacidad, falsa conciencia. Veintisiete años después, en el postfacio a la segunda edición de *El capital*, tomo I, que data de 1873, puede rastrearse el mismo significado. Sin embargo, en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, que data de 1859, se sostiene:

Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo (Marx, 1980, 270).

Estos párrafos plantean un problema muy serio y que sobrepasa una disputa puramente semántica, pues apunta a un concepto nuclear en el marxismo. Al parecer, Marx en este último caso le asigna otro significado al vocablo *ideología*. ¿Cuál prevalece? ¿Falsa conciencia o concepción del mundo? En este punto difiero completamente de Kohan, que utiliza ambos sentidos, sin jerarquizar. ¿Se equivocó el artífice del primer Estado proletario al afirmar: “(...) el problema se plantea solamente así: ideología burguesa o ideología socialista”? (Lenin, 2010, 63) Admito que no he llegado a una conclusión madura, pero tiendo a creer que si apreciamos globalmente la obra marxiana, la ideología, en rigor, es falsa conciencia, conciencia invertida, ocultamiento de las contradicciones sociales derivadas del capitalismo, y tiene su contraparte en la conciencia de clase, en el des-ocultamiento de las contradicciones, por lo que en este punto específico estoy en desacuerdo con las concepciones de ‘ideología’ planteadas por Lenin (en quien conviven aciertos políticos y desaciertos filosóficos), Althusser, Harnecker, Kohan y muchos otros autores. El caso de Kohan en *Nuestro Marx* es curioso, porque si bien es capaz de detectar acertadamente las nociones marxianas de la verdad (con el reparo formal que expuse en la sección anterior), al mismo tiempo no aquilata en toda su magnitud el corpus teórico de la alienación y la ideología, subordinándolo a la teoría del fetichismo (en este caso, mi discrepancia con el autor trasandino es radical).

La tradición marxista ha incorporado ambos sentidos (*concepción del mundo* y *falsa conciencia*); es un hecho, pero considero que es menester rescatar el esfuerzo teórico marxiano y reconocer el significado genuino de la ideología, que es predominantemente crítico: la realidad subterránea, que corresponde al plano de la producción, está torcida, invertida; la realidad superficial, que corresponde al plano de la circulación, en consecuencia, también está torcida, invertida, presentándose como una apariencia invertida, que a su vez es ocultada por la ideología.

A modo de reflexión final. Es indesmentible que el devenir del marxismo se ha caracterizado por ciclos de auges y crisis (de la Garza, 2012, 236). ¿Por qué retornar a ese surtidor de pensamiento y acción? La respuesta, justamente, radica en la pregunta. El marxismo tiene vocación científica y provee un método de construcción de teoría, otro hecho reconocido por el autor recién aludido. No se trata de una razón especulativa que discurre acerca del éter. El marxismo es, sobre todo, despliegue de una praxis o actividad consciente, real, ideal, objetiva y subjetiva, que transforma al mundo, humanizándolo. En este sentido,

y otros varios, contrasta con el pensamiento posmoderno o débil, cuyo discurso es hueco y diluye la verdad; así se constata, por ejemplo, en Vattimo, quien reconoce la vocación nihilista de la hermenéutica. Un crítico y teórico literario estadounidense, lúcidamente, advierte:

Toda esta cultura posmoderna, que podríamos llamar estadounidense, es la expresión interna y superestructural de toda una nueva ola de dominación militar y económica norteamericana de dimensiones mundiales: en este sentido, como en toda la historia de las clases sociales, el trasfondo de la cultura lo constituyen la sangre, la tortura, la muerte y el horror (Jameson, 1995, 18-19).

El posmodernismo es, en última instancia, una expresión cultural del capitalismo avanzado; no es rebeldía, sino un puntal de la lógica cultural de la clase dominante. Marx, en cambio, ofreció una teoría crítica que, ajustándose al movimiento de lo real, por lo menos aspira a la verdad. De esta forma, el sujeto social puede (¡y debe!) cambiar la realidad explosivamente injusta y contradictoria. El marxismo es conciencia revolucionaria y filosofía militante que promueve una práctica de resistencia y emancipación, que rompe con violencia las cadenas mercantiles que cosifican las relaciones sociales e impiden el desarrollo de las potencialidades creadoras del ser humano.

Bibliografía

Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

De la Garza, E. & Leyva, G. (2012). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Harnecker, M. (1984). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. México: Siglo XXI.

Jameson, F. (1995). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.

Kohan, N. (2011). *Nuestro Marx*. España: La oveja roja.

Lenin, V. (2010). *¿Qué hacer?* Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información.

Marx, K. (1988). *El capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.

Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.

Marx, K. y Engels, F. (1980). *Obras escogidas*. Moscú: Progreso.

Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

Vattimo, G. (1995). *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

DISCURSOS DEL PODER, FICCIÓN Y HEGEMONÍA.

MEDIACIONES FILOSÓFICO- LITERARIAS EN RICARDO PIGLIA¹

Ignacio Davies ■

Resumen: Los vínculos entre *discursos del poder, ficción y hegemonía* constituyen algunos de los ejes en torno a los cuales Ricardo Piglia ha articulado problematizaciones diversas en los múltiples registros: teórico-crítico y ficcional. Retomamos el instrumental de los Estudios Culturales neo-marxistas a fines de dar cuenta de la especificidad interdisciplinaria de los desarrollos piglianos. A partir del estudio de la escritura como acto socialmente simbólico, y la vinculación entre producción literaria y mediación histórico-social, aspiramos a comprender algunas hipótesis de lectura y estrategias de apropiación filosófica en Piglia, relativas a las cuestiones del poder y el discurso social en el texto literario.

Palabras clave: FICCIÓN - MEDIACIONES - HEGEMONÍA

¹Ponencia presentada en las XI Jornadas Interdisciplinarias de Ciencias Sociales y Humanas "Preguntas en torno a lo social y lo humano" en el Centro de investigaciones María Saleme de Burnichon de la Facultad de Filosofía y Humanidades -Universidad Nacional de Córdoba, el 9 de noviembre de 2017.

En el siguiente escrito me propongo abordar algunas relaciones entre los conceptos de *ficción*, *discursos del poder* y *hegemonía*, en su aparición y función al interior de la ficción literaria de Ricardo Piglia. Estado y literatura, “narraciones del poder” y construcción ficcional de la hegemonía, son solo algunos de los ejes que articulan de manera permanente el entramado escritural del crítico argentino. A su vez, estas cuestiones se ligan en nuestro autor, a otra serie de problemáticas que se desprenden del vínculo entre historia, literatura y anticipación, desde *Respiración Artificial* (1980) y *La ciudad ausente* (1992), en adelante.

A fines de dar cuenta de la singular propuesta estético-política de Piglia en torno a las problemáticas mencionadas, considero fundamental el soporte que proporciona el instrumental teórico de los Estudios Culturales neo-marxistas: orientados al abordaje de textos literarios en relación a sus condiciones de producción y estrategias de re-apropiaciones de registros filosóficos/teórico-políticos. Entendemos a los Estudios Culturales aquí, como una formación discursiva pos-disciplinar, inscripta en el giro lingüístico de los años '60, configurada por un marcado interés en las “...*mutuas e indispensables prestaciones entre el campo de reflexión histórico-político y la esfera literaria, sus influencias, tensiones implícitas y desarrollos ideológicos.*” (Castro Gómez, 1998, 74).

En esta misma dirección, resulta clave la apuesta de Jameson (1989) por el modelo marxista en tanto herramienta analítica y horizonte de inteligibilidad histórica del texto. Destacamos la asimilación de los aportes del giro lingüístico al programa de investigación marxista, para evitar las aporías a las que conduce en sus versiones clásicas: identificables por el “reduccionismo”, “economicismo” y el “realismo social” en cuanto medida del carácter revolucionario de la escritura². A diferencia de la acepción tradicional-marxista, en Jameson el texto no es considerado mero reflejo de estructuras económicas elementales (fuerzas productivas, relaciones de producción): en cambio, es estudiado como *acto socialmente simbólico*, inscripto en diversas temporalidades. En una línea complementaria a los desarrollos jamesonianos, los filósofos de la historia Hyden White (2007) y Ankersmit (2011), han replanteado las relaciones efectivas entre giro lingüístico y teoría literaria. En la versión de estos autores, filósofos del lenguaje y teóricos literarios (a partir de los debates intelectuales de los años '50-'60), coinciden en que el lenguaje no puede concebirse -según la metáfora “correspondentista”- como «espejo de lo real»: por el contrario, toda “representación significativa” del mundo social no puede sino llevar las marcas

²Realismo social o “socialista”, poética revolucionaria oficial según la conducción del Partido Comunista durante el período URSS. Ver: “El compromiso crítico” (2004), Avaro, Capdevilla, en *Denuncialistas: literatura y polémica en los '50*, Buenos Aires: Arcos, pp. 289-333.

del medium lingüístico en el que ha sido formulada. Tanto Jameson (desde los Estudios Culturales) como los “narrativistas” (desde la Nueva filosofía de la historia), han puesto énfasis en las mutuas e indispensables prestaciones entre el campo de reflexión histórico-político y la esfera literaria. En este sentido, la noción de mediación posibilita volver sobre el vínculo entre la obra de arte y su esfera histórico-social de surgimiento:

El concepto de mediación ha sido tradicionalmente la manera en que la filosofía dialéctica y el marxismo mismo han formulado su vocación de romper los compartimientos especializados de las disciplinas (burguesas), y establecido conexiones entre fenómenos aparentemente dispares de la vida social en general (Jameson, 1989, 12).

Asumimos así las posibles contradicciones entre estos niveles y fenómenos, cuyo sentido puede construirse en el cruce de las disciplinas sin detrimento de su relativa autonomía. Se trata de destacar la movilidad histórica que penetra las producciones literarias y dar cuenta de las tensiones y contradicciones sociales que emergen en escrituras como la pigliana, resultado del cruce de múltiples registros y temporalidades.

Hegemonía y utopía - ficción y política

En primer lugar, destacamos en la obra de Piglia la postulación de una permanente tensión entre “discursos del poder” y narraciones sociales “alternativas”. Piglia menciona, en diversas ocasiones, toda una serie de cruces, relaciones de apropiación y disputa posibles entre ciertos discursos estatales y narrativas institucionalizadas, frente a otro tipo de relato social considerado “alternativo”, que llega a ser invisibilizado, resulta antagónico a los discursos oficiales y puede llegar a constituir una forma de “contra-poder”. En este punto resulta clave la idea de “Estado como narrador”³, constructor de ficciones y narrativas sobre lo social, fundamentales en la dirección cultural-política (intelectual y moral) de la sociedad civil, que el propio Piglia en *Una trama de relatos* (entrevista por Clarín (1984) explicita:

³...Gramsci lo ha señalado, que no se puede gobernar con la pura coerción, que es necesario gobernar con la creencia, que una de las funciones básicas del Estado es hacer creer y que las estrategias del hacer creer tienen mucho que ver con la construcción de ficciones..” (Piglia, 1986, 184).

Valery decía, la era del orden es el imperio de las ficciones, pues no hay poder capaz de fundar el orden con la sola represión de los cuerpos con los cuerpos, se necesitan fuerzas ficticias. ¿Qué estructura tienen esas fuerzas ficticias? Quizá ese sea el centro de la reflexión política de un escritor. (...) A estos relatos del Estado se le contraponen otros relatos que circulan en la sociedad, ficciones anónimas, micro-relatos, testimonios que se intercambian y circulan. A menudo he pensado que esos relatos sociales son el contexto mayor de la literatura. La novela fija esas pequeñas tramas, las reproduce y las transforma. En este sentido, (...) hay una tensión entre la novela argentina (...) que construye historias antagónicas, y contradictorias, en tensión, con ese sistema de construcción de historias generado desde el Estado. Quizás la literatura nos dé los instrumentos y los modos de captar la forma en que se construyen y actúan las narraciones que vienen del poder (Piglia, 1986, 34).

En contra de las poéticas o perspectivas ligadas al realismo social narrativo, Piglia aclara que “No se trata solamente del contenido de esas ficciones..., no se trata ...del material que elabora, sino de la forma que tienen esos relatos del Estado” (Piglia, 1986, 118)⁴. En esta dirección, habría que entender la dinámica de disputas y apropiaciones entre los “discursos del poder” y aquellos relatos que provienen de sectores invisibilizados, “derrotados” por el relato oficial, como un cierto trabajo/ experimentación con la *forma* del material escritural.

Para poner un solo ejemplo de estos relatos anónimos, quisiera recordar una de estas ficciones anti-estatales, digamos, que circuló en la época de la dictadura militar, hacia 1978-79 (...) En ese momento, cuando toda la experiencia de la represión estaba presente y al mismo tiempo estaba esta idea de ir a buscar al sur un conflicto para provocar una guerra, en la ciudad empezó a circular una historia, un relato anónimo, popular, que se contaba y del que había versiones múltiples. Se decía que alguien conocía a alguien que en una estación de tren del suburbio, desierta, a la madrugada, había visto pasar un tren con féretros que iba hacia el sur. En esa pequeña historia perdida se sintetiza con claridad el modo en que se generan relatos alternativos, versiones anónimas que condensan de un modo extraordinario un sentido múltiple. El relato condensa, sugiere y fija en una imagen un sentido múltiple y abierto (Piglia, 2000, 82).

⁴Piglia se ha situado muchas veces en una posición contraria de lo que denomina como “Realismo superficial y fotográfico, a medio camino entre el folklore y el panfleto social” (Piglia, 1967, 9). En este sentido, para el autor la escritura revolucionaria no se encuentra tanto en las producciones relacionadas con un contenido semántico denunciante, temáticas historizables y situadas políticamente, como en aquellas que (en estrecho vínculo con cierta idea de vanguardia) transgreden los materiales ya codificados y los usos convenidos de un sistema literario o campo cultural específico.

En otra parte, ya había señalado al respecto:

En la época de la dictadura circulaba un tipo de relato médico: el país estaba enfermo, un virus lo había corrompido, era necesario realizar una intervención drástica. El Estado militar se autodefinía como único cirujano capaz de operar, sin postergaciones y sin demagogia (Piglia, 1986, 101).

Observamos a partir de estas menciones sobre momentos históricos precisos, como los discursos del poder suponen la expresión de una forma de hegemonía en el sentido gramsciano, o en el sentido en que ha sido formulado también por Raymond Williams (1977), como un “proceso social total” que da como resultado un sentido de realidad para las grandes mayorías. “...Cierta proceso de construcción de lo “real” mediante operaciones con los recursos de la ficción y cierta forma de narración social instrumentada para fines específicos” (Williams, 1977, 131). Tal como afirma el pensador británico, el concepto de hegemonía posee un alcance mayor que el concepto de cultura según fue definido “por su insistencia en relación al proceso social total con las distribuciones específicas del poder y la influencia” (Williams, 1977, 132). En este sentido, cabe diferenciar “hegemonía”, del uso que hacemos de la noción de “discursos del poder”: expresiones discursivas de la dominación hegemónica. El propio Piglia ha explicitado algunas contradicciones inherentes a la construcción discursiva de la hegemonía:

La sociedad capitalista no es lo que ella dice que es. Cuando denuncia lo que se supone que funciona mal (la corrupción, el fraude, el delito político) está reforzando la idea de que se trata solo de anomalías en una lógica que tiene la garantía de su propia autorregulación y de su visibilidad (Piglia, 2001, 14).

En este punto, el autor de *Respiración artificial* menciona (entre otros escritores relevantes) a Rodolfo Walsh como un claro exponente de las experimentaciones narrativas que elaboran estos “discursos del poder” o expresiones de cierta hegemonía. En su etapa escritural de “no-ficción” configurada, entre sus elementos centrales, por la persistente figura del “testigo”, como aquel “...que ve pasar la historia y es negado por el aparato estatal y mediático” (Piglia, 2000, 87), Walsh contrapone al discurso del poder hegemónico la contra versión que

desmiente la ficción oficial del Estado. Se trata, a su vez, del “doble movimiento” característico de *Operación Masacre* (1957), que consiste en “...mostrar cómo el relato estatal oculta, manipula, falsifica, haciendo jugar la verdad en la versión del testigo que ha visto y ha sobrevivido” (Piglia, 2000, 87). En segundo lugar, habría que destacar que Piglia inscribe a Walsh en una misma tradición literaria que se abriría en nuestro país con la escritura de Macedonio Fernández (a quien seguirán Arlt, Marechal, Borges, entre sus principales), precursor de cierta narrativa que llega a caracterizar (no tan cerca de su acepción usual) como *utopista*. Respecto de esta tradición narrativa, Piglia pretende, no solo fijar una hipótesis de lectura, sino además inscribir en su interior su propia escritura. Como fundador de esta corriente vanguardista en nuestro país, Macedonio Fernández

Invierte los presupuestos que definen la narrativa argentina desde su origen. Une política y ficción, y (a diferencia de las tradiciones previas) no las enfrenta como dos prácticas irreductibles. (...) “la novela mantiene relaciones cifradas con las maquinaciones del poder, las reproduce, usa sus formas, construye su contrafigura utópica. (...) La utopía del Estado futuro se funda ahora en la ficción y no contra ella (Piglia, 1986, 117).

Piglia menciona a *El Facundo* (1845) y *Amalia* (1851), como textos paradigmáticos que trabajan la lengua de la “real-politik”, escindiendo ambos planos, el ficcional y el político, marcando una disyuntiva y optando por posiciones políticas/“realistas”. Si bien Sarmiento escribe *El Facundo*, porque “la ficción condensa la poética (seductora) de la barbarie”, él mismo “...Expresa mejor que nadie la concepción de una escritura verdadera que sujeta la ficción a las necesidades de la política práctica.” (Piglia, 1986, 116). En Macedonio, en cambio,

La teoría de la novela forma parte de la teoría del Estado, fueron elaboradas simultáneamente, son intercambiables. (...) Muchos de nosotros vemos ahí nuestra verdadera tradición. Pensamos también que en esos textos se abre una manera distinta de ver las relaciones entre política y literatura. (...) Si la política es el arte de lo posible, el arte del punto final, la literatura es su antítesis. Nada de pactos ni transacciones, la única verdad no es la realidad (Piglia, 1986, 117).

La hipótesis pigliana, entonces, sobre la existencia de una tradición narrativa “*utopista*”, “anti-realista”, no parte de rastrear en la escritura “cómo la realidad aparece en la ficción” (como la sociedad es representada), sino más bien, “...*Cómo la ficción opera en la construcción de esa realidad*” (Piglia, 1986, 116). Existe entonces una tensión permanente entre *hegemonía* y *utopía*, según la tematización de ambos conceptos en la lectura de Piglia. La problematización en torno a las dos líneas centrales de la escritura argentina mencionadas, recae finalmente, en el complejo, enrevesado y no pocas veces ambiguo vínculo entre política y ficción, o ficción y política.

La novela mantiene relaciones cifradas con las maquinaciones del poder, las reproduce, usa sus formas, construye su contrafigura utópica. (...) La utopía del Estado futuro se funda ahora en la ficción y no contra ella. Muchos de nosotros vemos ahí nuestra verdadera tradición. Pensamos también que en esos textos se abre una manera distinta de ver las relaciones entre política y literatura (Piglia, 1986, 118).

Veremos ahora, como la propuesta de lectura y reconstrucción de la línea narrativa *utopista*, se articularía a su vez, posteriormente en Piglia, con su tesis sobre la persistencia de un “relato conspirativo” en la literatura nacional: aquel que trabaja la política y la historia política como “complot”, resultado de cierta “práctica conspirativa”, efecto de ciertos grupos aislados de la esfera pública y la visibilidad social, en contra de la concepción político-liberal clásica, sostenida en las nociones de consenso democrático, de “... una visibilidad extrema de la cosa pública y toda una serie de reglamentos y regímenes de representatividad” (Piglia, 2001, 8).

Retomando alguna de las ficciones piglianas, podríamos mencionar cómo en *La ciudad ausente* (1992), se compara el mundo de la redacción del periódico con la cárcel. La comparación implica que sea uno de los prisioneros (Junior) quien haga la investigación de la máquina, y que sea la cárcel (el periódico) la que provea de relatos al gran público. Más adelante, en el monólogo final de la máquina, se dice que “la narración (...) es un arte de vigilantes” puesto que ellos incitan a la gente a contar sus secretos, a que hable de los otros, “la policía y la denominada justicia...” insiste con ironía, “... han hecho más por el avance del arte del relato que todos los escritores a lo largo de la historia”. Luego, invirtiendo los términos, sentencia que “todo relato es policial (...) Solo los asesinos

tienen algo que contar, la historia personal es siempre la historia de un crimen” (Piglia, 1992, 137).

Ficción paranoica y relato del complot

Como lo ha destacado Fonet (2005), hay un elemento propio de la poética y del pensamiento de Piglia que se reitera en sus escritos, al menos desde *Respiración Artificial* (1980), como un germen de su escritura durante el proceso militar. Este elemento se desarrollara más tarde con el nombre de *ficción paranoica*, vinculado, a su vez, a una nueva lectura de las derivas y el estado actual del género policial. “La abolición del azar, la idea de que todo lo ocurrido ya había sido previsto por alguien.” (Fonet, 2005, 41) señala que existe una conciencia paranoica, definida por *el delirio interpretativo* (actitud característica del censor Arocena que interviene la correspondencia en *Respiración Artificial*), cierta interpretación que trata de *borrar el azar*, postulando que “...Todo obedece a una causa que puede estar oculta, que hay una suerte de mensaje cifrado que “me está dirigido” (Piglia, 1991, 12). Al mismo tiempo, esta noción paranoica de la conciencia de un sujeto que borra las huellas del azar y percibe cierto mecanismo oculto del control social, remitiría a una relación particular entre sujeto y sociedad civil en nuestra época: “...La manera en que la literatura nos dice como el sujeto privado lee lo político y lo social” (Piglia, 1991, 13).

Esta lectura de la conciencia paranoica de ciertos personajes característicos de la ficción pigliana está ligada al tema del complot, en el sentido de...

¿Cómo ve la sociedad al sujeto privado? Yo digo que bajo la forma de un complot destinado a destruirlo.(...) El complot entonces ha sustituido a la noción trágica de destino.(...) Me parece que los dioses han sido reemplazados por el complot, es decir, hay una organización invisible que manipula la sociedad y produce efectos que el sujeto también trata de descifrar (Piglia, 1991, 15).

En este sentido, en *Respiración Artificial* (1980) se hace patente, (de modo alusivo y cifrado sin embargo) la íntima relación que existe entre paranoia y persecución, delirio interpretativo y control social. “Debo pedirte, por otro lado, la máxima discreción respecto a mi situación actual. Discreción máxima. Tengo mis sospechas: en eso soy como todo el mundo” (Piglia, 1980, 14) advierte el

profesor Marcelo Maggi, desde su exilio interior en Concordia, Entre Ríos, a su sobrino.

Historia, sentido histórico y anticipación

En *Respiración Artificial* (1980), la investigación interminable de Marcelo Maggi sobre el viejo Ossorio (aquel secretario y traidor de Rosas, homólogo de Alberdi y representante olvidado del S. XIX argentino), anhela esclarecer el “sentido profundo” de la historia nacional. El viejo Enrique Ossorio, “se fue empecinando cada vez más en una obsesión suicida que encerraba, sin embargo, toda la verdad de su época” (...) “lo supo desde el principio y hasta el final como si hubiera comprendido que ese era su destino, su modo de luchar por el país” (Piglia, 1980, 19). Dicho “sentido de la historia nacional” aparece en primera instancia encarnado en un traidor exiliado (imagen muy vinculada al contexto de la última dictadura), y unas páginas más adelante ligado al contrabando, como práctica habitual durante la fundación del Estado Argentino: “...Al fin y al cabo este país le debe la independencia al contrabando. Todos se dedican a eso por aquí, cosa de nada” (Piglia, 1980, 14). En este punto nuestro autor, como en otras ocasiones (véase *Nombre Falso*: 1975), expone la falsificación como procedimiento y clave de lectura del relato: en este caso se trata del oficial-hegemónico que versa en torno a la independencia argentina como acontecimiento político-emancipatorio, no puede sino ser descubierto en su carácter encubridor y parodiado. “Esos grandes conglomerados de ideas, como civilización y barbarie, son las fuerzas ficticias para decirlo con Valery, que constituyen el mapa de la realidad y a menudo programan y deciden el sentido de la historia” (Piglia, 1986, 86).

Existe, al mismo tiempo, cierta connotación benjaminiana en varios puntos de *Respiración Artificial* al respecto de lo que podríamos considerar siguiendo a los personajes piglianos, el “sentido histórico” de una época y su conexión con cierta aspiración anticipatoria: juego predictivo al que se someten sus protagonistas, ganando un aire de pesimismo nietzscheano sobre el devenir del mundo moderno [constante que ya encontramos en el presidiario Reyes (*Prisión perpetua*, 1988) y llegaría hasta Thomas Munk (*El camino de Ida*, 2014)]. El porvenir, el “progreso” en un mismo sentido, como en la conocida imagen de Klee -según la interpretación benjaminiana- no es sino un ángel que observa hacia el pasado. “Nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. Por cierto, que sólo a la humanidad redimida le cabe por completo

en suerte su pasado” (Benjamín, 1940, 35): Toda época venidera resulta “soñada” por una época anterior (la forma de la sucesión histórica responde a una estructura espiralada), y es en las fisuras, en las digresiones y quiebres de todo determinismo, piensa Benjamín, donde se anuncia el futuro del mundo capitalista. Los visionarios, también en Piglia, creen o aspiran a descubrir las marcas, signos perdidos de la historia venidera en los cruces, ruinas (acumulativas) y fracturas del pasado: “La desintegración, sin embargo, dijo el senador, es una de las formas persistentes de la verdad” (...) “Explicar eso que viene desde el fondo mismo de la historia de la patria, a la vez único y múltiple. ¿Pero cómo podría hacer yo para explicarlo?” (Piglia, 1980, 48).

Finalizando, en relación al carácter anticipatorio de los discursos de Luciano Ossorio, se presentan puntos de contacto diversos en relación al problema de la “función” o el “potencial” predictivo de ciertas narrativas, como las de Roberto Arlt [(*Los siete Locos* (1929) y *Los lanzallamas* (1931)], que Piglia en su etapa de madurez insiste en categorizar como relatos capaces de capturar cierto “núcleo paranoico” de lo social, “elementos claves a desarrollarse” en la sociedad futura. En este sentido Piglia ha planteado en repetida ocasiones la cuestión del vínculo entre literatura y anticipación, apuntando al reconocimiento por parte de cierta práctica literaria, de elementos propios de la ficción en la construcción del discurso y la “realidad” social:

(La literatura) capta ciertos elementos que se van a desarrollar, gérmenes de elementos que en el presente no se perciben como fundamentales pero gradualmente empiezan a tener un peso fuerte. Esto parte de la hipótesis de que el arte no reflejaría la realidad (...) Más bien me parece que lo que sucede es que existen cierto tipo de formas que no son visibles con las cuales el arte está conectado pero no como un sistema de reproducción. Yo siempre digo que no se trata tanto de ver el modo como la realidad aparece en la ficción sino ver el modo como la ficción está en la realidad. Ya ahí hay un elemento de anticipación. (...) El delirio funciona como la captación de un pequeño núcleo de la realidad a partir del cual se construye una contra realidad, 1984 podría ser un ejemplo. Se construye una suerte de realidad negativa, yo no diría falsa, más bien una contra realidad (Piglia, 1995).

En este mismo sentido, ya había comentado en *Crítica y ficción* (1986) que “El potencial de la ficción arltiana, (la política como falsificación, como práctica

criminal, ligada a la lógica del complot y la conspiración) va a durar lo que dure el Estado argentino” (Piglia, 1986, 34). Nuevamente se trataría de la captación de cierto núcleo (que no es tanto un contenido como una forma) constitutivo del modo de funcionamiento y construcción del poder político contemporáneo. Esta tesis se liga directamente a su idea de una literatura de la *utopía*: es precisamente la ficción que aparece en la configuración de lo real (y no al revés), aquello que capta el texto literario, anticipa un porvenir probable y sus elementos prefigurados y potenciales.

Podemos imaginar que si conociéramos el conjunto de narraciones que circulan en la ciudad de Buenos Aires en un día, conoceríamos un tipo particular de funcionamiento de esta ciudad con bastante precisión. (...) Si tuviéramos la posibilidad, fantástica, de disponer de todas esas narraciones, podríamos detectar las grandes formas, los grandes núcleos formales a partir de los cuales se constituyen los relatos sociales. Y notaríamos con claridad que estamos determinados por ciertos modos de narrar. Del mismo modo que ciertas estructuras de la lengua nos ayudan a hablar, hay estructuras narrativas dadas que usamos sin pensar y funcionan como elementos en el interior de los cuales los sujetos construimos nuestras pasiones y estilos personales. La narración se constituye a partir de esos modos de narrar que circulan socialmente de distinta manera: desde las historias que se cuentan los amantes -con su particular registro de la biografía- hasta las grandes narraciones sociales en las que funciona un tipo de relato colectivo cristalizado: la narración pública (Piglia, 2016, 13).

Bibliografía

- Ankersmit, F. (2011). *Giro lingüístico, teoría literaria y teoría histórica*. CABA: Prome-
teo.
- Benjamín, W. (1934). *El autor como productor*. Madrid: Abada, Libro II, Vol. 2.
- Benjamín, W. (1940). *Tesis de Filosofía de la historia*, Abada, Libro II, Vol. 2.
- Castro-Gómez, S. (1998). *Teorías sin disciplina, Latinoamericanismo, poscoloniali-
dad y globalización en debate*. México, Porrúa. Eds: Castro-Gómez S. y Mendieta E.
- Fornet, J. (2006). *Ricardo Piglia: la escritura y el arte nuevo de la sospecha*. España:
Colección Americana, Escritores del Cono Sur, Vol. 2.
- Fornet, J. (2007). *El escritor y la tradición - Ricardo Piglia y la literatura argentina*.
Bs. As: Fondo de Cultura Económica.
- Hayden, W. (2007) *La ficción de la narrativa: ensayos sobre historia, literatura y
teoría*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Jameson, F. (1989). *Documentos de cultura, Documentos de barbarie*. D.F México:
Antonio Machado.
- Piglia, R. (1967). *América Latina: de la traición a la conquista*, Prólogo, Crónicas de
Latinoamérica. Buenos Aires: Jorge Álvarez.
- Piglia, R. (1980). *Respiración Artificial*. Buenos Aires: Biblioteca La Nación.
- Piglia, R. (1986). *Crítica y ficción*. Buenos Aires: Anagrama.
- Piglia, R. (1991). *La ficción paranoica*. Buenos Aires: Clarín (10/10/1991).
- Piglia, R. (2000). *Tres propuestas para el próximo milenio (y cinco dificultades)*. La
Habana: Revista Casa de las Américas.
- Piglia, R. (2001). *Teoría del Complot*. Buenos Aires: Revista Placidos domingos, pp.
4-15.

Piglia, R. (2005) *El último lector*, Cap. 1 y 3. Buenos Aires: Anagrama.

Piglia, R. (2016). *El gran narrador, el Estado como constructor de ficciones*, reportaje en Buenos Aires: La Nación.

Williams, R. (1977). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península, pp. 122-135.

Piglia, R. (1995) Incidentes, Canal 7. Recuperado de:

<https://www.youtube.com/watch?v=N0Qop7EXFTw>

LA REVELACIÓN DE LA VERDAD POR MEDIO DE LA DIALECTICA ENTRE FE Y RAZÓN. UN ANÁLISIS DE LA PROPUESTA INTELECTIVA DE SAN AGUSTÍN¹

David Ricardo Lozano Romero ■

Resumen: El propósito del presente escrito es indagar en la *propuesta intelectual* de San Agustín y el papel que desempeña en la totalidad del proceso cognoscitivo, es decir, de su teoría de la iluminación. Para desarrollar este objetivo es necesario hacer alusión a ciertos pasajes de la *Biblia* e identificar determinados ideales del cristianismo, puesto que por medio de esta doctrina el autor lleva a cabo un ejercicio filosófico con base en una fundamentación teológica, que a su vez se ve influenciada por corrientes o líneas del pensamiento preliminares dentro de las cuales se encuentra el neo-platonismo. En ese orden de ideas, se pretende dilucidar el proceso de entendimiento y revelación de la Verdad, que está mediado por Dios, perspectiva que se analizará con ayuda de literatura crítica posterior que explica las implicaciones de su pensamiento; para ello se tendrá en cuenta el contexto histórico concurrido entre el helenismo y Medioevo.

Palabras clave: TEORÍA DE LA ILUMINACIÓN – ENTENDIMIENTO – DIOS

¹Ponencia presentada en el X Foro Nacional de Profesores de filosofía – Simposio de Filosofía Medieval. Llevado a cabo en Armenia, Quindío –Colombia-, los días 8, 9 y 10 mayo de 2018.

Introducción

Un posible punto de partida para entender el proceso cognoscitivo expuesto por San Agustín es analizar la fórmula que propone para el entendimiento (iluminación): “entiende para creer, cree para entender”² (Sermón XLIII, 7, 9). Teniendo en cuenta que ésta evidencia una relación dialéctica entre dos elementos fundamentales de su obra: la *fe* y la *razón*, los cuales, según él, caracterizan al hombre y lo hacen superior a otros seres creados por Dios³, siendo esta díada la que hace posible reformar su *verbum*⁴, el cual es referenciado por Gilson (1976) cuando establece una relación de equiparación entre éste y el *lôgos*⁵ griego junto con referencias a la *Biblia* principalmente al evangelio de Juan, resaltando su alto contenido de nociones filosóficas. Pues en el cristianismo existe una gran influencia griega heredada desde la época del helenismo (323 a. C. – 30 d.C.); además, el evangelista nacido en Betsaida, Galilea, durante su estadía en Éfeso y la Isla de Patmos en el mar Egeo, tuvo que recurrir al griego para escribir su obra.

Para San Agustín, el hombre debe procurar cultivar los *dones*⁶ que Dios le proporcionó para acercarse a Él, principalmente aquellos que solo por medio de Él se pueden reformar⁷. En el *Sermón XLIII* resalta las cualidades otorgadas al género humano cuando explica que éste posee tres elementos que comparte con lo Divino (Dios y los ángeles): la *mente*, la *razón* y el *discernimiento*, a la vez que establece como requisito para conocer el *entendimiento*, el cual, esta precedido de la razón y es indispensable para el ejercicio cognoscitivo. De esta forma, considera al hombre como una especie de animal racional, similar al concebido por Aristóteles, puesto que en su naturaleza está la capacidad de comprender el mundo y teorizar a partir de sus abstracciones, en contraste con el resto de la creación, en la que, según el filósofo, se encuentran algunos seres que solo poseen sensación sin capacidad de reflexión (animales), otros que tienen vida pero no sensación (plantas) y por último los que sólo poseen existencia (piedras). Además, San Agustín considera que el don más importante que Dios le otorgó al hombre es la fe, porque es indispensable para conocerle, y ésta “consiste en creer lo que aún no ves, y su recompensa es ver lo que ahora crees” (Sermón XLIII, 1, 1). Esto la convierte en el primer paso del proceso ascensional por medio del cual se llega al conocimiento de la palabra de Dios

²Del latín: “Ergo intellege, ut credas: crede, ut intellegas”. Proposición que resume el proceso cognoscitivo en la obra agustiniana. Puede leerse: *The Christian Philosophy Of Saint Augustine* (Gilson, 1967, 12); *Historia de la pedagogía* (Abbagnano, 1964, 147).

³Gen 1,26. Donde se hace referencia a la creación del hombre a imagen y semejanza de la Divinidad, y su dominio sobre el resto de la creación.

⁴Se traduce del latín como verbo (palabra).

⁵Término griego para referirse a la palabra, el discurso o la razón.

⁶Dones: Son regalos espirituales que Dios le otorga al hombre (1Pe 4, 10), y se dividen en tres grupos: los dones de manifestación o sabiduría (1Co 12, 1-12), los dones ministeriales (Ef 4, 7-13) y los dones motivacionales (Ro 12, 3-8). Explicación no canónica, tomada de <http://dones.indubiblia.org/las-tres-categorias-de-done>.

⁷Hace referencia a los dones de manifestación o sabiduría.

(iluminación), el siguiente paso será el entendimiento de la fe, ejercicio que corresponde a la razón.

De otra parte, el entendimiento es un requisito fundamental para conocer, que debe enfocarse en la revelación de la Verdad contenida en la palabra de Dios (*Verbum Dei*). Así, para llevar a cabo dicho proceso es indispensable la fe, aquel don que permite tener el “presentimiento de la presencia de Dios”, para empezar a creer en Él, siendo éste el primer paso del camino hacia la Verdad; sin embargo, para completar dicho proceso cognoscitivo, es necesario tener en cuenta características complementarias como la memoria, que guarda los recuerdos y alberga una serie de conocimientos o “intuiciones de los mismos”, como si estuvieran allí antes de adquirir o experimentar algo, al igual que lo están los dones en el alma. Del mismo modo, siempre que se indague acerca de la Verdad, se debe buscar en la interioridad, tal como expresa San Agustín:

No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende (De la verdadera religión, 39, 72).

De tal manera que es posible, por medio de la introspección, concebir una serie de elementos (ideas, conocimientos, dones...) que tendrán su constatación y sustento de verdad en Dios, puesto que en el alma está la marca del Creador.

Desarrollo

Para profundizar en la explicación del proceso de intelección de la Palabra de Dios, se propone en el *Sermón XLIII*, un dilema basado en la Biblia donde un hombre dijera: “entienda yo y creeré”⁸, y San Agustín respondiera: “más bien cree para entender” (Sermón XLIII, 6, 7). En torno a este escenario desarrolla una serie de situaciones: En un primer momento expone un contexto en el que se tenga que establecer quién posee la razón. Entonces, determina que el juez adecuado debe ser el profeta (por medio del cual habla la Divinidad) que emitió las palabras: “si no crees, no entenderás”⁹; ya que las verdades se encuentran en Dios, y sin este primer acercamiento no se llevaría a cabo el

⁸Mc 9, 22-23. Allí se ilustra el caso de un hombre que pide ayuda a Jesús para sanar a su hijo, pero antes de realizar el milagro, Jesús le dice que con fe todo es posible, entonces el hombre clamó y le pidió que ayudara a su incredulidad.

⁹Is 7, 9: “Nisi crederitis, non intellegitis

proceso de la revelación por medio del entendimiento; a lo sumo, se lograría la comprensión de pequeños fragmentos de la realidad cambiante a la que pertenecen los mortales, que proporciona un conocimiento efímero y banal en contraposición a la sabiduría que otorga el Intelecto Divino.

Después, el filósofo agrega que ambos momentos son indispensables, pero el orden depende en parte del individuo. Esto, dado que encuentra en la afirmación del apóstol Pedro un elemento significativo cuando dice “que estando en compañía de Santiago y Juan, escucharon cuando Dios se manifestó, y afirmó que Jesús era su hijo, acto seguido Pedro se pronunció diciendo: Pero tenemos un testimonio más firme, el de los profetas.¹⁰”. Para San Agustín allí se evidencia una dificultad en los hombres para cultivar su fe, por lo que es necesario, en algunos casos, que primero reciban el mensaje, inspirado por Dios y manifestado por el profeta o sacerdote, para que entiendan las palabras del que predica y por medio de estas guíen su fe.

Posteriormente San Agustín hace referencia a las palabras de Pablo “donde expresa que él siembra y Apolos riega las plantas (en analogía con la fe en los hombres), pero el crecimiento de éstas es obra de Dios¹¹”. Con esto, explica que el hombre le pertenece a Él y que sin su acción sobre éste no se lograría el proceso explicado anteriormente como lo refiere Vanzago cuando afirma: “Dios es la causa última que hace posibles todas las operaciones del alma” (2011, 68). Igualmente incluye en su aserción que cualquier persona que tenga la voluntad para creer, podrá hacerlo no importando su condición socio-económica, dado que, Dios exalta su poder en los sujetos más humildes y menos preparados, llegando a confiarles la misión de dar el mensaje, pues estos personajes sólo pueden gloriarse en Él (Dios), mientras que un hombre con poder o dinero puede vanagloriarse en sí mismo. Este suceso es producto del fenómeno del cosmopolitismo, en consecuencia de la caída de la *polis*¹² griega, que tuvo lugar tras el ocaso del imperio de Alejandro Magno, y la adopción del cristianismo por parte del creciente Imperio Romano.

Para esclarecer la relación entre fe y razón también se puede remitir a la *Carta 120* escrita por San Agustín y dirigida a un colega llamado Consencio, donde se presenta una postura un tanto crítica frente al uso de la fe cuando no es guiada por el entendimiento. En la Carta hace mención de su obra *Tratado sobre la Trinidad*¹³, aún en construcción, que recibió críticas por parte de su

¹⁰2 Pe 1, 18-19.

¹¹1 Cor 3,6-7.

¹²Eran las comunidades políticas griegas independientes que poseían un núcleo cultural en común (ciudades-estado).

¹³*De Trinitate*, una obra desarrollada por San Agustín desde el 400 al 420 d.C., donde buscaba esclarecer los misterios sobre ésta dinámica de Dios según el cristianismo.

amigo, al no considerarla prudente respecto a la temática y su público. A pesar de esto, él responde que todos podrían entender su propuesta, dirigida por Dios, si tuvieran una fe guiada por el entendimiento, con lo cual, intenta motivarlo a mejorar su capacidad de análisis y convicción expresando: “No es que vayas a rechazar la fe, sino que vas a contemplar también con la luz de la razón lo que ya con la firmeza de la fe admitías” (Carta 120, 1, 3). De esta manera se busca dar importancia a la razón como una guía de la fe, para evitar que se extravíe causando la ignorancia o generando falsas creencias, a la vez que invita al constante uso prudente de ambas cualidades una vez se quiere aumentar el conocimiento.

Teniendo en cuenta el método expuesto, es importante retomar la intención principal de San Agustín: conocer el *Verbum Dei*. Como se había anunciado anteriormente el *verbo* hace referencia a la palabra, esto se indica en el *Sermón CXX* dedicado al Evangelio de Juan; el *Verbum Dei*, es decir la palabra de Dios, es eterna e inmanente. Asimismo, para el hombre es muy complejo, si no imposible, aprenderla en su totalidad por las cualidades que le otorga San Agustín de “brillantez¹⁴, inmutabilidad e infinitud” en contraposición al *verbum* limitado y cambiante que posee el hombre. A pesar de todo, éste es un don que Dios le otorgó para entender, proceso que, según el autor, permite una interpretación de la palabra de Dios, donde se encuentran las pautas de la “vida bienaventurada”, que es similar al modelo del “hombre virtuoso” griego, considerado como el arquetipo idóneo de conducta en su comunidad, con veras a una recompensa, que puede ir más allá de lo físico (recompensas espirituales o ultraterrenas).

Otro aspecto importante para el proceso cognoscitivo en la obra agustiniana tiene que ver con la *memoria*, que representa un “*aula inmensa*” en la que se almacenan las imágenes de todas las experiencias sensibles y los pensamientos mismos, como lo refiere en el siguiente apartado:

Más heme ante los campos y anchos senos de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos, y todo cuanto se le ha encomendado y se halla allí depositado y no ha sido aún absorbido y sepultado por el olvido (Confesiones X, 8, 12).

¹⁴Esta es una clara muestra de la influencia platónica donde es posible comparar el *Verbum Dei* con el Sol de la alegoría de la caverna, que Platón describió en el diálogo *República*.

Con lo anterior se puede determinar la importancia de la memoria en la construcción de su teoría, puesto que allí se encuentra alojado el conocimiento en general, lo que permite acceder a él y contrastarlo en la interioridad, con Dios como testigo y guía del proceso. A pesar de esto existe un elemento negativo: la privación, que en este caso se traduce como el olvido, y es similar a la relación entre el bien, como presencia de Dios, y el mal, como privación de esta. Distinto al dualismo maniqueo con el que había tenido contacto el filósofo.

Además, la memoria tiene otra función indispensable: albergar ciertas ideas o conocimientos preconcebidos, tal como lo expresa San Agustín cuando afirma: “Aquí están como en un lugar interior remoto, que no es lugar, todas aquellas nociones aprendidas de las artes liberales¹⁵, que todavía no se han olvidado. Más aquí no son ya las imágenes de ellas las que llevo, sino las cosas mismas” (Confesiones X, 9, 16). En esta ocasión, se evidencia una función complementaria, que permite guardar los saberes teóricos, permitiendo recordarlos¹⁶ para su aplicación; asimismo, es necesario resaltar que parte de estos saberes, así como intuiciones de ideas abstractas, ya habitan en el alma, por lo que es necesaria su ejercitación y diálogo para edificar o mejorar el *verbum*, esto con veras a aumentar el entendimiento en general.

Conclusión

En suma, para San Agustín, la *dialéctica entre fe y razón*, es el requisito fundamental para conocer, especialmente las verdades fundadas en el *Verbum Dei*, al que es posible llegar en alguna medida trascendiéndose a sí mismo. En consecuencia, la filosofía agustiniana es, como destaca Abbagnano, “una teoría de la iluminación, por la cual el conocimiento de toda verdad nueva no sólo implica determinados signos o palabras que la ocasionan, sino también una efectiva y directa intervención divina que se realiza en nosotros como iluminación íntima” (1964, 148). Es decir, que Dios no sólo es el sustento de verdad, también actúa en el proceso de revelación de la misma y brinda los dones con los que se posibilita el conocimiento, de tal manera que sólo la voluntad del hombre hace falta para emprender el proceso de intelección. En ese orden de ideas, siguiendo con la analogía que establece Gilson (1967) entre

¹⁵En la época que vivió San Agustín eran consideradas las disciplinas u oficios que practicaban las personas libres, divididas en dos: - el trívium, que se enfocaban en el uso de la escritura y el discurso: gramática, dialéctica y retórica. - el cuadrivium, que tenía por objeto de estudio las artes relacionadas con las matemáticas: la aritmética, geometría, astronomía y música.

¹⁶Del latín: *recordari*, formado de *re* (de nuevo) y *cordis* (corazón). Este concepto manifiesta la estrecha relación entre la memoria y el corazón, que para los antiguos griegos y romanos tenía que ver con la ubicación de la mente.

el trabajador con su herramienta o el artista y su instrumento, en esta realidad terrena a la que están sujetas las cosas perecederas, en relación de sincronía con el cuerpo el alma puede: adquirir sensaciones para engendrar un conocimiento del mundo, hacer uso de los conocimientos o habilidades pre-adquiridas como la axiomática de la matemática, interpretar y aplicar la vida bienaventurada para obtener la recompensa espiritual en el reino Divino, y más importante aún, puede rectificar todo lo anterior con el Maestro interior; Dios mismo guiando el proceso cognoscitivo a partir de las intuiciones producto de la voluntad y percepción del individuo, conocimiento que es almacenado en la memoria, permitiendo que sea recordado y dispuesto cuando se requiera.

Con base en lo anterior, es posible identificar una clara influencia platónica en San Agustín, con la excepción de que este último busca fundamentar las verdades en un Ser Supremo. En consecuencia, su teoría puede acarrear implicaciones como las que refiere Hessen cuando distingue las soluciones pre-metafísicas para la adquisición del conocimiento:

Un tránsito del objetivismo, al subjetivismo, en el sentido descrito, tuvo lugar cuando San Agustín, siguiendo el precedente de Plotino, colocó el mundo flotante de las Ideas platónicas en el Espíritu Divino, haciendo de las esencias ideales, existentes por sí, contenidos lógicos de la razón divina, pensamiento de Dios. Desde entonces la verdad ya no está fundada en un reino de realidades suprasensibles, en un mundo espiritual objetivo, sino en una conciencia, en un sujeto (Hessen, 1973, 71).

Esto complica el asunto del conocimiento y su validez, puesto que se debe pretender interpretar la voluntad de un Ser que no se manifiesta, por lo menos clara y objetivamente, ya que en Él está fundamentada la totalidad del conocimiento, factor que nos deja en cierta incertidumbre sobre qué, pueda o no, ser verdadero o por lo menos estable, y genera la dificultad para conciliar las interpretaciones que puedan ser dadas a determinado fenómeno; aparte del carácter rígido que presenta como institución (el cristianismo), a veces con pretensión explicativa exagerada, no admitiendo modificación significativa, por lo cual queda anulada la posibilidad de rectificar los principios por demostraciones de cualquier índole, a la vez que es propenso a estancarse en

la repetición de los mismos contenidos. Característica que fue empleada por algunos grupos de gobernantes para mantener sus supremacías, como por ejemplo el Imperio Romano al adoptar el dogma cristiano.

Por otra parte, es importante señalar la unidad que logra San Agustín al integrar la filosofía y religión en una única teoría homogénea que explica su metafísica desde la experiencia religiosa. En ese sentido, se encuentra la precisión de Gilson (1943) acerca de la manera en que debe ser tratada la teoría agustiniana, dado que al despojar su filosofía de su testimonio religioso, se obtiene una visión sesgada que impide la comprensión de la misma, por ende, se hace complicado distinguir entre elementos como: la prueba de la existencia de Dios y una teoría del conocimiento; las verdades de la ciencia y las de la moral, entre otros. Esto “Porque Agustín no solamente busca una teoría, sino una práctica. La Sabiduría que él busca es una regla de vida, adherirse a ella, es practicarla”¹⁷ (Gilson, 1943, 306). Asimismo, es notable la manera en que sintetiza la cosmología platónica con la judeocristiana, dando la sensación de que va y viene de una a otra, “con el sentimiento de su profunda unidad”, dejando como consecuencia una teoría que pretende una iluminación “indisolublemente filosófica y religiosa”, donde se haya la autoridad de la fe, que no sólo le es provechosa al ignorante, sino que le sirve de apoyo y descanso al sabio, es decir, hay buenas razones para creer antes que entender (como comúnmente lo hacemos), así como es válido poner la fe en los testigos en quienes se confía, como es el caso de los testimonios de las Escrituras.

Para finalizar, cabe destacar que a pesar de los problemas cognoscitivos que puedan surgir en la postura agustiniana, ésta posee elementos que sin duda han influenciado el pensamiento a través de la historia. Principalmente intentando responder a la problemática de cómo alcanzar la felicidad, la cual fue heredada del periodo helenístico, donde surgieron diversas doctrinas que a través de una propuesta ética buscaban llegar a dicho fin último por medio del actuar correctamente, concepto que en el cristianismo reside principalmente en las escrituras (*Biblia*), donde se estipulan las pautas de la vida bienaventurada, que conforme a una doctrina que buscaba un camino de rectitud fundamentada en valores, con soporte en una gran herencia, logra convertirse posteriormente en la fundamentación de la religión que mayor influencia ha generado en el mundo, y que sin duda transformó el pensamiento occidental, a tal punto que hoy en día es posible percibir sus rastros.

¹⁷“Car Augustin n'est pas seulement en quête d'une théorie, mais d'une pratique. La Sagesse qu'il cherche est une règle de vie; y adhérer, c'est la pratiquer.” Traducción mía.

Bibliografía

Abbagnano, N. (1964). *Historia de la pedagogía*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.

Agustín de Hipona. (1986). *Cartas* (1. °). Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.

Agustín de Hipona. (1974). *Las Confesiones*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.

Agustín de Hipona. (1948). *Obras Apologéticas*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.

Agustín de Hipona. (1981). *Sermones* (1. °). Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.

Agustín de Hipona. (1983). *Sermones* (3. °). Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.

Gilson, É. (1967). *The Christian Philosophy Of Saint Augustine*. Nueva York, Estados Unidos: RandomHouse.

Gilson, É. (1976). *La Filosofía En La Edad Media*. Madrid, España: Editorial Gredos.

Gilson, É. (1943). *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. París, Francia: Librairie Philosophique J. Vrin.

Hessen, J. (1973). *Teoría del conocimiento*. Madrid, España: Editorial Espasa-Calpe.

Vanzago, L. (2011). *Breve historia del alma*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

OTRAS EPISTEMOLOGÍAS NACIENTES¹

Santiago Pereyra ■

El presente trabajo versa sobre la discusión epistemológica en el contexto latinoamericano en torno a lo que se considera ciencia, intentando responder una pregunta crucial ¿nosotros podemos realizar conocimiento científico, o sólo estamos condenados a ser meros reproductores de pensadores europeos? Acentuando en dos posturas, una es el eurocentrismo y la otra postura busca otras nociones calladas por las dominantes; en otras palabras, una postura que es canónica en nuestras enseñanzas y otra que podríamos denominar no-canónica. Dentro de esta segunda postura se van a encontrar varios autores, como ser: Boaventura de Sousa Santos, Aníbal Quijano, Maximiliano Salatino, Javier Collado Ruano y Walter Mignolo. Esto terminará desembocando en nuevas formas de hacer epistemologías que no estén dominadas estrictamente por el pensamiento canónico..

Elegí este tema ya que me parece una gran problemática epistemológica en la actualidad que hay que tratar. Pues no podemos hacer como si nada pasara, y menos nosotros que hemos sido y seguimos siendo víctimas de *epistemocidios*, esto es, cuando un país o una sociedad toma el control de lo que es ciencia definiendo un modo único de producirla y deslegitimando hasta que caigan al olvido formas de realizarla distinta a esta. Este trabajo lo he realizado siguiendo un interrogante ¿Nosotros podemos realizar conocimiento científico, o sólo estamos condenados a ser meros reproductores de pensadores europeos? Se nos enseñan autores canónicos y la mayoría de ellos son autores europeos occidentales, pero no se nos enseña casi nada de pensadores cercanos a nuestro país. A veces, cuando lo realizan, lo hacen como personas que reflexionaron o explican con otras palabras lo que dijo un autor canónico; es decir, lo muestran en un sentido puramente reproductivista.

¹Trabajo avalado por la Dra. Analía Ponce.

De acuerdo con lo mencionado, presentaré algunas concepciones para entender esta problemática. Estas defienden “las epistemologías silenciadas” (Salatino, 2013, 8), y también hablaré de alternativas propuestas por distintos pensadores tanto teóricas como prácticas. Antes de terminar con esta introducción me gustaría decir que aquí se verán también varias vertientes de las epistemologías calladas por la colonialidad, ya que la única concepción universal aquí es la de la diversidad.

Contexto y bases de una nueva epistemología

En este apartado trabajaré con Boaventura de Sousa Santos. Esto a modo de introducción para después avanzar y profundizar en estos tipos de epistemologías. Al contexto de surgimiento lo divido en dos partes: la primera será el contexto histórico contemporáneo y la segunda un contexto intelectual. Dentro del primero la gran problemática es el pensamiento del poscapitalismo y el planteamiento de posibles alternativas viables. La dificultad de imaginar el futuro poscapitalista, al mismo tiempo que el presente capitalismo se vuelve más salvaje por la desregulación de los capitales financieros creando así mayores desigualdades como discriminación. Para de Sousa Santos, esta crisis es una oportunidad para ciertos países que quieren retomar el poder hegemónico ocupado por EE. UU., pero también se formulan otras oportunidades que se producen dentro del sistema capitalista. Donde, para este autor, “pueden ser oportunidades con vocación poscapitalista (Venezuela, Bolivia, Ecuador), u oportunidades posoccidentales como lo son las del mundo árabe” (de Sousa Santos, 2015, 13).

Con el concepto *poscapitalista* Sousa refiere a construcciones de un Estado donde no hay lugar para ninguna característica de una sociedad capitalista, y posoccidentalista quiere decir plantear un modelo donde no intervenga ninguna cualidad propia de la cultura predominante occidental (Europa, EE. UU.). Esta distinción nace de intentar solucionar el problema capitalista, una lógica consumista que sólo concibe como ciencia aquello que le ayude en la producción más rápida y eficaz de productos materiales. Pero, al encontrar respuesta en el socialismo del siglo XX, crean nuevas alternativas, desde sus propias culturas, para poder solucionar este problema que recae en decisiones políticas y éstas

a su vez, tarde o temprano, recaerán en la noción de ciencia que tendrán esos países. Como se verá en el siguiente apartado, ciencia y política mantienen una relación estrecha.

De este contexto histórico-social específico surgirán las Epistemologías del Sur, reflexionando creativamente sobre esta realidad, para ofrecer un diagnóstico crítico del presente. Por lo que de Sousa Santos formula su contexto intelectual con su elemento constitutivo, dicho elemento será la posibilidad de: “reconstruir, formular y generar alternativas para una sociedad más justa y libre” (de Sousa Santos, 2015, 14). Este contexto emerge de una crisis muy profunda de la teoría crítica eurocéntrica, crisis que se manifiesta de varias maneras.

Al contexto intelectual se lo puede exponer en cuatro grandes áreas de interés: “la primera concierne al hecho de que vivimos en un tiempo de preguntas fuertes y respuestas débiles. Cada vez somos más conscientes de que nuestro horizonte de posibilidad está más limitado, de que quizás es necesario un cambio de civilización” (de Sousa Santos, 2015, 14). Pues cuando planteamos preguntas fuertes sobre cuál es el futuro, cuestionando si este mundo puede seguir tal y como está, notamos que el conocimiento científico no nos reconforta. Entonces lo terminamos viendo algo incompleto, esto nos lleva a cuestionar el limitado saber poseído y a repensar nuevas formas de saberes, los cuales puedan ser complementarios llegando así a un pensamiento más completo del hombre.

La segunda área hace referencia a “las grandes contradicciones que existen en la actualidad” (de Sousa Santos, 2015, 14), una de las máximas contradicciones se da entre la urgencia de los cambios y la transformación civilizatoria que se requiere. Ya que al observar enormes problemas, como la escasez del agua, notamos que debe haber modificaciones lo más rápido posibles, pero nos parece que estos cambios deben ser a largo plazo, pues un problema como este no se va a resolver en un par de años porque no se puede solucionar con cambios de la legislación o la mantención. Sino que debe haber un cambio de los modos en los que nos relacionamos y convivimos con el medio que nos rodea.

El tercer área se refiere al campo del lenguaje, “es tenaz y tiene relación con lo que denomina la pérdida de sustantivos” (de Sousa Santos, 2015, 14). Durante mucho tiempo la teoría crítica tuvo palabras que sólo usaban sus teóricos (por

ejemplo Karl Marx), palabras como: socialismo, comunismo, alienación, lucha de clases. Pero, en los últimos años, la teoría crítica ha ido perdiendo todos los sustantivos hasta quedarse ahora con los adjetivos, por ejemplo: si la teoría convencional habla de derechos humanos, nosotros hablamos de derechos humanos colectivos, interculturales, radicales. Aunque hay que rescatar que los sustantivos no son propiedad del conocimiento y del pensamiento burgués o convencional, al contrario, todo el trabajo de Sousa Santos está basado en la idea que las clases populares pueden utilizar elementos hegemónicos, de una manera contra hegemónica.

La cuarta y última área es “lo que llamo la relación fantasma entre la teoría y la práctica” (de Sousa Santos, 2015, 15). La idea de esta área es que la teoría crítica ha propuesto una serie de alternativas con sujetos históricos conocidos, pero quienes han hecho realmente cambios progresistas han sido precisamente los grupos sociales totalmente invisibles para la teoría crítica eurocéntrica. Por lo tanto, se produce una relación fantasmal entre la teoría y la práctica, ya que la teoría no habla con la práctica y la práctica no habla con la teoría.

Siguiendo a de Sousa Santos podemos sostener que las Epistemologías del Sur:

Son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimientos, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado (de Sousa Santos, 2015, 16).

Por lo que en este sentido son un conjunto de epistemologías que parten de esta premisa, y de un Sur que no es geográfico, sino metafórico; el Sur anti-imperialista.

Ejemplo de una nueva epistemología de Amawtay Wasi

En este apartado trabajaré con Maximiliano Salatino, que va a rescatar importantes pensadores en su ponencia para buscar y analizar nuevos espacios legitimados epistemológicamente. El primer pensador que rescata es Aníbal Quijano. Para Salatino, Quijano “presentó los principales productos de la herida colonial” (Salatino, 2013, 3), que serán tres: el primero es la racialización entre

colonizadores y colonizados, esta división nada tiene que ver con las realidades ancestrales pues es generada para naturalizar las relaciones sociales de dominación producidas por la conquista, dicha naturalización se llevó porque silenciaron y borraron las culturas ancestrales de esas regiones como si nunca hubiesen existido, por lo tanto se enseñó que la división racial siempre existió. El segundo, es la configuración de un nuevo sistema de explotación que articula una única estructura donde estén todas las formas históricas de control de trabajo; este sistema es mundialmente conocido hoy como *capitalismo*. Esta articulación se dio en una conjunción de los modos de explotación laboral para la producción de mercaderías del mercado mundial, en torno a la hegemonía del capital económico. Y el tercero, es el eurocentrismo como el nuevo modo de producción y de control de la subjetividad, y de todo el conocimiento. El eurocentrismo quiere decir: el control de poder en la elaboración intelectual sistemática del modo de producción y de control del conocimiento fuera en la Europa Occidental (Salatino, 2013, 4).

A principios del siglo XXI tras “la depredación neoliberal y por otro lado, con la sustanciación de múltiples proyectos indígenas” (Salatino, 2013, 4), es decir, tras el avance económico capitalista donde unos pocos obtienen beneficios y la mayoría del pueblo queda en la pobreza, empezaron a surgir con más fuerza alternativas de sociedades aborígenes las cuales necesitan una legitimación y apoyo estatal para poder alcanzar en plenitud sus objetivos. Dentro de este contexto dio a luz una publicación fundamental que desató los debates hasta la actualidad. Esa publicación es la *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Eurocentrismo (mundialmente hegemónico desde el siglo XVIII) y la colonialidad del saber serán las bases del patrón de dominación del sistema-mundo, hoy en día, en una buena parte del mundo excolonial (principalmente América y Oceanía), lo blanco y lo europeo han logrado mantener el control local del poder en cada una de sus dimensiones básicas.

Pero, como destaca Catherine Walsh en su libro *Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano*, la arremetida crítica desde la academia latinoamericana se ha situado desde el indigenismo/indianismo, para explicar los desarrollos de la colonialidad del poder y del saber en América Latina. La pensadora ecuatoriana realiza este aporte desde los estudios realizados de la negritud y movimientos afroandinos, que siguen relegados al estudio y análisis de sus mecanismos y prácticas

de resistencia (Salatino, 2013, 5). Salatino interpreta a esta autora de la siguiente manera: “En esa explicación se reivindican nociones ancestrales y lo propio como estructuras de pensamientos, contrapuestas a las ideas de historia eurocéntrica lineal y de sus consecuencias en la conformación de la herida colonial” (Salatino, 2013, 5).

“El ascenso del sur global en la actualidad ha permitido la visibilización de los discursos localistas/regionales de diferentes continentes del sur que comparten una tradición de dominación y colonización” (Salatino, 2013, 6). Dicho ascenso será producido por la Epistemología del Sur, la cual posee un mecanismo que le dé sentido, ya que permite crear inteligibilidades recíprocas entre las experiencias del mundo, tanto disponibles como posibles. Santos plantea que, ahora en el siglo XXI, existe todavía una profunda articulación entre colonialismo y capitalismo global, es una relación de dominación que plantea desafíos en ordenes políticos y epistemológicos, por lo que dice “no habrá justicia social global sin justicia cognitiva global” (Salatino, 2013, 9). La epistemología desde el sur tiene por objetivo combatir el desperdicio de la experiencia social, “el denominado epistemicidio” (Salatino, 2013, 9). Esta epistemología está basada en tres procedimientos metasociológicos:

- I. “La sociología de la ausencia” (Salatino, 2013, 9), que son los conocimientos producidos exactamente para ser invisibles.
- II. “La sociología de las emergencias” (Salatino, 2013, 9), que da voz y amplifica las concepciones a través de las emergencias.
- III. Y “la sociología de los saberes” (Salatino, 2013, 9), que es donde van a estar la diversidad de conocimientos, todo este proceso de la diversidad se va a poder llevar a cabo por el trabajo de traducción intercultural que buscará equivalencias entre una lengua y otra.

Una última cosa importante de rescatar antes de ir al ejemplo es que las manifestaciones de construcción de identidades que dieron lugar a diferentes formas de organizar la vida material de sus habitantes se darán distintamente según estos lugares: costa, selva y sierra (Salatino, 2013, 11). Pues estas son las zonas naturales predominantes de las tribus aborígenes, lo importante es que dependiendo en qué lugar están viviendo va a depender también su modo de

vivir y su conocimiento. Ya que cada contexto va a determinar cuáles prácticas van a predominar más, porque no es lo mismo una persona cazando en el bosque que una persona pescando en la costa.

Ahora, hemos llegado al ejemplo que analiza Salatino: La Universidad Intercultural de las Nacionalidades y pueblos Indígenas Amawtay Wasi de Ecuador; esta ofrece dos tipos de programas de formación: el programa de formación formal, que comprende el pregrado y el posgrado; y el programa de educación informal, que comprende las Comunidades de Aprendizaje. Esta Universidad tiene como sueño la recuperación de un tejido vivo que entretejemos en la interculturalidad cósmica. Su *minka* (misión) es:

Contribuir en la formación de talentos humanos que prioricen una relación armónica entre la Madre Naturaleza y el Ser Humano sustentándose en el bien vivir comunitario como fundamento de la construcción del Estado Plurinacional y la Sociedad Intercultural (Salatino, 2013, 15).

Otra vital importancia es el uso de las lenguas, que no se aprenden mediante cursos sino vivenciando, involucrándose en las comunidades lingüísticas, aunque en este campo “el estado ecuatoriano ha sido deficiente” (Salatino, 2013, 16). Si bien este Estado garantiza, por su constitución², la recuperación de esas lenguas, no hay ningún plan para llevarlo a cabo ni en el ministerio, ni tampoco en las instituciones de nivel superior. Por lo que estas prácticas ancestrales (como es el lenguaje) están en una estructura clásica del pensamiento occidental, por eso este proyecto ha recorrido un camino hacia la consolidación de una propuesta de decolonialidad del saber. Para mí este es un ejemplo importante ya que desmorona la concepción hegemónica occidental de ciencia, donde se formula un criterio de demarcación que dividirá el conocimiento científico del pseudocientífico o también llamado místico. Porque aquí se complementa los saberes ancestrales, silenciados por la ciencia occidental, con saberes de la epistemología canónica europea construyendo de ese modo una alternativa epistemológica donde reina la diversidad y la justicia cognitiva de los saberes propios de esas culturas.

Otra visión decolonial

En este apartado voy a trabajar con Javier Collado Ruano, que también rescatará a otros pensadores, analizando los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS)

²Art. 2 de la Constitución de la República de Ecuador.

de la ONU que estableció en 2015 para 2030. Estos requieren desarrollar nuevas sinergias multidimensionales de carácter *glocal*³ entre la ciudadanía planetaria actual y futura, especialmente en las zonas más desfavorecidas. Porque, según el filósofo Jorge Riechmann, “no hay recursos naturales ni espacios ecológicos suficientes para que la forma de producir y consumir hoy dominante en Estados Unidos, la Unión Europea o Japón, se extienda al planeta entero” (Ruano, 2016, 138).

Por lo que se ha puesto de manifiesto la necesidad de crear el conocimiento de un nuevo abordaje epistémico, que cuestione el legado recibido por los positivistas que ha sido hegemónico en los siglos XVIII y XX. Pues la propia especialización disciplinar ha puesto en jaque las fronteras conceptuales y metodológicas del reduccionismo epistemológico, en que la ciencia moderna se apoyaba (Ruano, 2016, 139).

El conocimiento científico especializado no puede tratar en solitario los problemas políticos, ecológicos y epistemológicos que los ODS demandan; por lo tanto, se necesita una *ecología de los saberes*. El concepto de Santos *ecología de los saberes* (Ruano, 2016, 140) se necesita para que se desarrolle y potencie las dimensiones humanas mediante una organización transdisciplinar. “Desde esta perspectiva moderna la sostenibilidad se concibe como un fenómeno complejo donde el conocimiento científico del universo físico exterior, converge con el conocimiento espiritual de un universo emocional interior” (Ruano, 2016, 140).

La Epistemología del Sur tiene una visión epistemológica que se caracteriza por obligar un diálogo horizontal con los conocimientos subalternos colonizados en una ecología de saberes. Esta epistemología tiene tres orientaciones: “aprender que existe el Sur; aprender a ir para el Sur; aprender a partir del Sur y con el Sur” (Ruano, 2016, 141).

Por su parte, Walter Mignolo construye una visión epistemológica que la denomina *paradigma otro*, que consiste en “la diversidad de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad, dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historias y experiencias de la modernidad” (Ruano, 2016, 142).

“El *paradigma otro* tiene implícita la multirreferencialidad y la diversidad en la unidad de conocimiento transdisciplinar, puesto que no tiene un autor de

³El término *glocal* es acuñado por R. Robertson (1992) y es un neologismo formado por las palabras globalización y localización. Para él, la globalización no implica una anulación de lo local, sino una inclusión, presencia y encuentro de y con las culturas locales.

referencia ni un origen común” (Ruano, 2016, 142). La genealogía de esta corriente epistemológica del sur se bifurca entre la multiplicidad de historias locales y las experiencias coloniales transformadas en crítica epistémica en diferentes espacios y momentos temporales. Este modelo epistemológico no es coherente con el pensamiento epistémico de la modernidad, pero tampoco con los críticos posmodernos que serían eurocéntricos/occidentales. La hegemonía de un *paradigma otro*, será la hegemonía de la diversidad como proyecto universal y no ya de un nuevo proyecto abstracto. Este paradigma está formado por proyectos, que tienen en común la perspectiva y la crítica a la modernidad desde la colonialidad, además admiten que tienen diferencias coloniales que ocultan la colonialidad del poder. “Esta toma de consciencia origina un pensamiento fronterizo donde la perspectiva de decolonización suscita el diálogo entre movimientos sociales e intelectuales para superar el dominio de la política cultural colonial” (Ruano, 2016, 143). Este pensamiento fronterizo une y borra las fronteras, entre el conocer sobre y desde, ayudando a imaginar un mundo sin fronteras rígidas (nacionales) donde el conocimiento surge de la propia vida.

En una perspectiva similar Boaventura de Sousa Santos defiende una transición paradigmática que origina un nuevo sentido común; para él, la colonización es la otra cara de la modernidad. Por eso, él va a defender “un occidente no occidentalista” (Ruano, 2016, 144), concordando con Godoy al pensar que una verdadera historia global sólo podrá ocasionarse en el momento en que se superen transdisciplinariamente las perspectivas eurocéntricas, anti-eurocéntricas, occidentales y orientales. Esta concepción epistemológica “alberga una paradoja, ya que la diversidad de experiencias humanas representa una pluralidad infinita de saberes epistemológicos en un mundo finito” (Ruano, 2016, 144).

La ecología del saber que propone Santos se enfrenta a dos grandes problemáticas: la primera es cómo comparar saberes dada la diferencia epistemológica, y la segunda es cómo crear un conjunto de saberes que participe de un ejercicio dado de ecología de saberes ya que la pluralidad de saberes es infinita. La solución que se propone para el primer problema es la traducción recíproca entre señales, signos, enginas, pistas, paradojas, ambigüedades, etc. “Para confrontar el segundo problema, Santos aboga por la artesanía de las prácticas, es decir, un descentramiento de los saberes que promocióne prácticas sociales

eficaces y libertadoras” (Ruano, 2016, 145). Ya que, cuando se maximiza esa asimetría, se incrementa la ignorancia respecto a otros saberes, llegando a declarar su inexistencia; a esto “lo llamo fascismo epistemológico porque constituye una relación violenta de destrucción o supresión de otros saberes” (Ruano, 2016, 145), esto es una forma de epistemicidio que empobrece al ser humano en su totalidad.

Otro autor mencionado que también hace una crítica a lo anterior y propone nuevas alternativas es Grosfoguel. Según este pensador: “el post-modernismo y el post-estructuralismo como proyectos epistemológicos están atrapados en el canon occidental reproduciendo en sus esferas de pensamiento y de práctica una forma particular de colonialidad del poder y de conocimiento” (Ruano, 2016, 146-147). Él apunta a experiencias alternativas construidas a partir de un pensamiento de frontera cuyo proyecto utópico tiene como objetivo la emancipación de las relaciones de poder en el sistema-mundo. Con esto también consigue poner en tela de juicio la perspectiva económica reduccionista del sistema-mundo, ya que la colonización de América a finales de siglo XV ocasionó una compleja jerarquía epistémica paradigmática impuesta por el hombre europeo, capitalista, militar, cristiano, patriarcal, blanco, heterosexual.

Reflexiones finales

Para terminar con este trabajo, se podría decir que en el mecanismo positivista de conocimiento el sujeto no importa y solo importa el objeto. En otras palabras, no importa quién lo descubre, sino, que solo importa el descubrimiento. A diferencia de ello, todas estas perspectivas epistemológicas “otras”, muestran que el sujeto sí importa, ya que no es lo mismo un sujeto europeo blanco de clase alta que un sujeto de un país *subdesarrollado* de clase media. Hago esta distinción contestando un poco mi pregunta inicial, porque si fueran lo mismo estos sujetos, entonces, tanto los del Sur como europeos, serían lo mismo ya que ambos producen conocimiento científico, y si fuera así todo lo dicho hasta ahora no tendría sentido. Por lo que tomando en cuenta este trabajo, podemos deducir que esa afirmación sostenida por el positivismo es errónea.

Terminando de contestar mi pregunta inicial ¿nosotros podemos realizar conocimiento científico, o solo estamos condenados a ser meros reproductores

de pensadores europeos?, veo efectivamente que sí podemos realizar nuevas redes de conocimiento que no necesariamente deben estar vinculadas con la historia de conocimiento canónica europea. Un ejemplo concreto expuesto en este trabajo es la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y pueblos Indígenas Amawtay Wasi de Ecuador, ya que de ese modo se legitimaron y valorizaron su propio conocimiento epistémico a través de una institución clásica de conocimiento occidental. Pero para poder realizar eso creo que la diversidad epistémica es el único proyecto universal que toda educación libertadora puede diseñar para no caer en el epistemicidio construyendo nuevos espacios alternativos. Para terminar, considero importante poner de manifiesto que no debemos cometer un epistemicidio, para no realizar lo mismo que hizo el conocimiento europeo de deslegitimación y silenciamiento, sino poder tomar y realizar con ellos nuevos espacios epistémicos, porque ellos también forman parte del conocimiento científico.

Bibliografía

ALICE (Productor) (2012), *Entrevista a Boaventura de Sousa Santos - Epistemologías del Sur*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=S30O73BA5EI>

La Universidad Intercultural de las Nacionalidades y pueblos Indígenas Amawtay Wasi de Ecuador. Recuperado de http://www.amawtaywasi.org/universidad_intercultural_de_las_nacionalidades_y_pueblos_indigenas_de_Ecuador

Muñoz Daniel (Productor) (20 m12), *El giro descolonizador*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=mI9F73wLMQE>

Ruano Javier C. (2016), *Epistemología del Sur: una visión descolonial a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*. En *Revista de Historia de África de Estudios de Diáspora Africana*, Vol. IX, N° XVII, Sankofa, p. 137 – 158.

Salatino Maximiliano (2013), *Colonialidad del saber y epistemologías desde el Sur*. *El proyecto Amawtay Wasi*, Universidad de Buenos Aires, Acta Académica.

de Sousa Santos B. (2015), *Introducción: las epistemologías del sur*. Recuperado de <http://economiassolidarias.unmsm.edu.pe/?q=art-culos/introduccion-las-epistemolog-del-sur>

ENTREVISTA A MARTIN FARINA



“MUJER NÓMADE: ¿CÓMO LA FILOSOFÍA ATRAVIESA UN CUERPO?”

- Martin Farina tiene 36 años, nació y vive en la Prov. de Bs. As., Lic. en Comunicación por la Universidad de La Matanza. Estudió Música, Filosofía y es parte del grupo periodístico *La Otra*. Dirigió las películas *Fulboy* (2014), *El Hombre de Paso Piedra* (2015), *Taekwondo* (2016, con Marco Berger), *El Profesional* (2017), *Cuentos de Chacales* (2017), *Mujer Nómade* (2018) y *El Lugar de la Desaparición* (2018).

¿Cómo ordenar el caos? ¿Con qué sentido? Entrevistar a un cineasta no es una tarea fácil; ahora bien, entrevistar a un cineasta apasionado por la Filosofía puede convertirse en una experiencia mucho más compleja.

A comienzos de este año, nos enteramos que estaba por presentarse una película en torno a la vida de Esther Díaz. Para quienes no les resuene su nombre, Esther Díaz es epistemóloga/-docente/punkrocker argentina, una pensadora que la escena filosófica argentina ha dado en los últimos 30 años y logró captar la atención de sus contemporáneos. Por medio de sus textos, varias generaciones de estudiantes (y amantes de la lectura) han ingresado a la obra de Foucault, y otras varias generaciones han cursado con ella el ciclo básico común para la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Basta colocar en google el nombre de esta pensadora para ver la infinidad de artículos y entrevistas que se encuentran disponibles. Así, podrán, quienes deseen, acercarse más a quien ha sido motivo de encuentro con nuestro entrevistado.

Luego de ver los primeros avances y compartir el tráiler de *Mujer Nómade*, como Comité Editorial nos preocupamos en investigar quién estaba detrás de aquellas tomas. Una película de Martín Farina, se leía al terminar el video. Nos surgía un nuevo enigma, ¿quién es Martín Farina?

Zambulléndonos en el buscador, nos enteramos que estábamos ante un director de cine argentino, con varias producciones previas a esta peli. Su mirada oblicua, su forma de filmar y de relatar no encaja con gran parte del cine que habitualmente consumimos. Farina es alguien que le da una “vuelta de rosca” a la escena, en sus filmes podemos ver e infiltrarnos en una cotidianeidad corrida. Claramente, él mira desde otro lugar y nos fascina con/en su juego.

Le contactamos para pedir una entrevista, y, en breve, accedió a nuestro pedido. El cuestionario era gigante, algunas preguntas quizás poco tenían que ver con esta entrevista. Fue así que decantaron cuatro preguntas, y una más que no lográbamos darle forma y se quedaba, prácticamente, en el plano del comentario.

Un mediodía de Septiembre enviamos las preguntas por WhatsApp, y, luego, llegaron los audios de Martín, los cuales fueron transcritos para el presente número de nuestra revista. Esperamos que nuestros lectores, presten su atención, a fin de sumergirse en las preguntas con las que comenzamos este pequeño relato sobre la experiencia de entrevistar a Martín. Nuestro propósito no fue ordenar todas sus respuestas en una lógica secuencial de entrevista clásica y cerrada, no creemos necesario que deba ser ese el único modo. Sus palabras tendrían otro sentido, creemos que el discurso de nuestro entrevistado tiene el potencial de lo espontáneo, tal vez, embebido en la intimidad de una charla, a la distancia, entre amigos. Ordenarlo estrictamente según cada pregunta sería quitarle vida. Por tal motivo, entendemos que para intentar transmitir nuestra experiencia de encuentro no sería justo encuadrar sus palabras en una entrevista tradicional, antes bien, tratamos de plasmar la fluidez de sus palabras y que quienes le lean, se sientan cercanos a sus expresiones.

Sin más que agregar, a continuación, nuestras preguntas y los acontecimientos que se posibilitaron a partir ellas:

■ **TRAZOS:** En el Dossier de este número invitamos a pensar las posibles cercanías entre “*Filosofía y Cine*” ¿Qué vínculo tenés con la Filosofía?

MARTIN FARINA: Mi relación con la Filosofía es un poco amateur, pero de mucha inquietud. Yo soy Licenciado en Comunicación, pero, en el medio de la carrera, empecé a estudiar en grupos de estudio, casi ininterrumpidamente durante muchos años. Tuve dos momentos, uno donde estudié mucho tiempo a distintos autores. Me acuerdo que el primer curso que hice fue el mito de Edipo a través de la Historia de la Filosofía, y allí realizamos un recorrido por los grandes clásicos. A partir de ahí, empecé a profundizar estudios en Hegel, y, después, en una segunda instancia, me distancié de aquello y estudié más a Kierkegaard. Éste es el filósofo que más me conmovió, porque justamente ya estaba en una relación más directa con el cine, y, de algún modo, empecé a ver que esa filosofía era distinta a las cuestiones más sistemáticas de la Filosofía que había estudiado académicamente. Cuando terminé la carrera en Comunicación hice el ingreso a la UBA, entré a Filosofía y estudié un año, pero me resultaba muy difícil sistematizar un estudio en Filosofía, teniendo en cuenta que ya estaba profundizando mi trabajo como cineasta.

Cuando vi algunas películas, en las cuales pude empezar a pensar la relación en un tipo de fragilidad del “yo”; como que de algún modo sentía que el cine permitía esos espacios para que las preguntas se expandan, se esparzan, que las respuestas no se agolpen, que el pensamiento fluya en un sentido con una temporalidad que yo sentía que no había podido tener en otro ámbito. Las películas de los hermanos Dardenne fueron clave para mí, cuando viví esa sensación en donde pareciera que el protagonista no sabe lo que nosotros tampoco sabemos y la película es un poco el tránsito entre ver lo que va a hacer con algo que no sabe cómo resolver. En este sentido, la filosofía, para mí, es un trasfondo para poder transitar con mis personajes esa inquietud, eso que me pasa a mí, siento que esa fragilidad con la que lo visual se construye, y todo lo que queda por fuera. Recuerdo los libros de Kierkegaard y el modo de construir una tonalidad tuvieron una gran influencia en mí. *Temor y temblor, O lo uno o lo otro*, si bien, no tengo un registro riguroso hay una serie de conceptos que fueron muy fuertes. A partir de ahí entendí que tenía algo que ver con el cine, que eran preguntas que se abrían y que quedaban en el espacio.

“Cuando vi algunas películas en las cuales pude empezar a pensar la relación en un tipo de fragilidad del “yo”, como que de algún modo sentía que el cine permitía esos espacios para que las preguntas se expandan, se esparzan, que las respuestas no se agolpen, que el pensamiento fluya en un sentido con una temporalidad que yo sentía que no había podido tener en otro ámbito”.

T: ¿Cómo pensás esa relación?

M F: En *El hijo*, de los hermanos Dardenne, el padre está recibiendo en su carpintería a un chico para trabajar, y uno se da cuenta, enseguida, que ese chico mató al hijo pero él no lo sabe. Él fue a pedir trabajo, entonces, el padre se encuentra ante la situación de darle trabajo o no a este chico, ya sabiendo quién es. Toda la película es ese desarrollo, de eso que uno sabe de entrada pero que no se sabe qué va a pasar con eso. Después, hay otros autores que para mí desarrollan este planteo desde una cuestión más formal, que es donde yo me siento más familiarizado. Por formal me refiero a la dificultad de plantear una línea divisoria entre lo real y la ficción como grandes bloques narrativos o significativos, o semánticos. Por ejemplo, la película de Kiarostami, *Primer Plano*, lleva esta proposición a un

extremo increíble. Yo soy hijo de esa película en cuanto a las cosas que se pueden hacer con el cine.

Después de haber hecho varias películas -digamos-, la película de Esther, *Mujer Nómada*, es mi película número seis. Yo venía trabajando algunas relaciones -en este sentido que te vengo diciendo-, fundamentalmente en torno al trabajo, la relación *trabajo-cuerpo*, *trabajo-tiempo*. Repasando un poco el modo de abordar mis trabajos, pienso que también la película *Mujer Nómada* se inscribe en una línea con otras dos películas que desarrollan -como te decía-, la relación entre el cine y el trabajo.

Hice tres películas con personajes grandes, personajes con más de setenta años. Me doy cuenta que, de algún modo, en ellos proyecté una especie de vida más allá de la moral, más allá del mandato de cómo tiene que ser la vida supuestamente cuando se termina la edad donde se supone que uno experimenta y desarrolla sus potencialidades. Estas tres películas son con un hombre que vivía sólo en el sur, un hombre que vivió ermitaño casi, a quien filmé durante siete años. Junto a Raúl Perrone, que es un cineasta que también tiene una filmografía muy particular, muy poco asimilada al sistema, pero que sigue haciendo lo mismo, prácticamente sin modificaciones en su esquema, desde que empezó. Este hombre que digo era ladrillero y trabajada igual desde

que empezó y nunca modificó nada.

“Hice tres películas con personajes grandes, personajes con más de setenta años. Me doy cuenta que, de algún modo, en ellos proyecté una especie de vida más allá de la moral, más allá del mandato de cómo tiene que ser la vida supuestamente cuando se termina la edad donde se supone que uno experimenta y desarrolla sus potencialidades. Estas tres películas son con un hombre que vivía sólo en el sur, un hombre que vivió ermitaño casi, a quien filmé durante siete años”.

Con Esther (si bien la cosa fue distinta después); cuando llego a Esther pienso en ese sentido, pienso que es un personaje que viene de un lugar que no se supone que debía ser lo que era -igual que Perrone, igual que este hombre-. No se supone que debían ser lo que terminaron siendo, y desarrollaron una especie de dignidad más allá de los parámetros en donde se supone que las cosas son. Tienen relativamente mucho éxito, pero por otro lado, no son personas del todo asimiladas al sistema. Mantienen siempre una inconformidad, una lucha. ¡Pero forman parte del sistema! En cuanto no están aisladas. De hecho son personas conocidas.

Esas características para mí siempre fueron inquietantes porque creo que proyecté en ellos, de alguna manera, mi propia vejez; tratando de construir un presente que me permita pensar-me por fuera de las convenciones en donde debía, ya, darle sentido a mi carrera universitaria, encontrar un trabajo que justifique mi existencia -se ríe- y que pueda vivir y pagar lo que hago.

En esas preguntas es donde la Filosofía hizo mucha experiencia. Y fue muy fuerte saber que yo no sabía si quería todo esto: ¿cómo hago para atravesar esto? En el cine, y en estos relatos, encontré una especie de bastón para poder encontrar/hacer mis propias experiencias, y, también, tratar de estar en el sistema no del todo asimilado. Porque hoy puedo vivir del cine, hago lo que quiero sin ninguna restricción, porque mi trabajo es de algún modo visto, valorado.

Hay algo de eso, que para mí funciona en relación a por qué yo empiezo a pensar en Esther (que no es una pregunta aislada, viene de otras películas). Pero la pregunta de Esther, ya puntualmente, lo que tiene de personal y más importante -que te voy a responder en la próxima pregunta-, es a qué punto llevamos esta idea.

Estas películas donde te menciono como una especie de filiación con la película de Esther, en algo que podría mencionar así, a la ligera, como una trilogía sobre el trabajo. Son estas tres

películas de gente mayor, no del todo asimiladas al sistema, y, que mantuvieron a través del tiempo una lucha contra sus propios principios, contra sus propios mandatos; y los trascendieron sin resignar nunca una especie de dignidad que los haga tener sus propias reglas dentro de la vida y mantenerse erguidos y erigidos con mucha dignidad.

En este caso, la película de Esther la pienso como personaje a raíz de una especie de confesión que ella me hace, a la ligera, en un programa de radio donde nos vimos, disculpándose conmigo por no haber podido ver las películas que le había mandado el año anterior (porque yo la veo anualmente en un programa de radio que yo tengo, que se llama *La otra radio*). Es un espacio donde construí toda mi identidad, creo, tanto política, como filosófica. La otra radio es un lugar, es una revista, es un espacio de Filosofía, de pensamiento y política. Ahí conocí a Kierkegaard, y ahí conocí el cine que te nombré. Entonces ese lugar es clave para pensar la relación entre la Filosofía y el Cine, porque en ese espacio, que en un momento era una revista, un programa de radio y un blog (hoy en día la revista no sale impresa), ahí conocí todo esto, e incluso a Esther, que era la jefa de cátedra de Oscar Cuervo, que es el conductor del programa, y como el dueño de toda esta historia.

En ese sentido, Esther siempre fue

una persona que entró a mi vida desde ese ámbito y por lo tanto el corrimiento del eje central de la vida de Esther como académica catedrática no lo tuve yo. Yo ya la vi sentada en un programa y hablando muy abiertamente de cualquier cosa (una cosa más de intimidad) porque el programa también es muy tranquilo, sale los domingos a la noche. Ahí la conozco a Esther, y me doy cuenta que puede pasar de cero a cien, puede pasar de un tono a otro sin ningún tipo de mediación, y pasar de tener un comentario académico, conclusivo, interpretativo, a tener una cosa más de intimidad y contarte lo que le pasa y emocionarse, sin mediar palabra. Eso para mí fue conmovedor, ahí me di cuenta que había algo interesante porque sabía quién era, porque yo sabía la capacidad de metáfora que quizás tiene un personaje que uno puede pensarlo y todo lo que había para explorar ahí.

T: ¿Por qué Esther Díaz?

M F: En ese primer momento la intención de la pregunta era más bien una ilusión que yo tenía porque no sabía hasta dónde iba a poder llegar a desarrollar esta idea, así que para mí era muy claro a raíz de las cosas que (te) conté que pensaba. Era muy claro lo que yo quería. Yo quería tratar de descentrar ese cuerpo en su significado más... -digamos-, la cantidad de

lecturas que tiene ese cuerpo como catedrático, académico, donde la Filosofía pareciera que ocupa un... donde es una especie de libro, ¿no es cierto? Como el docente de Filosofía, un lugar en donde yo depositaba una cantidad de expectativas, de saberes, yo digo: esta persona es alguien que seguramente tiene la posibilidad de darme a mí una puerta a un mundo que yo creo que es imprescindible. Entonces Esther Díaz era de pronto la persona más importante a la que yo había tenido acceso -y acceso íntimo de pronto-, para poder darle sentido a esto que para mí era como la posibilidad de acceder al saber. ¿Viste? La posibilidad de acceder al saber verdadero, verdadero en el sentido de que era el saber que lo iba a pensar todo, e iba a llegar a las últimas consecuencias, esa fue mi relación con la Filosofía, y de hecho, cuando empiezo a filmar con Esther, yo empecé a leer sus libros y tuve esa sensación como, quizás yo me dejé llevar un poco también por mi entusiasmo, pero la sensación era que estaba -en un sentido más casero- hablando con una especie de monumento de esos que... Me estaba pasando como cuando leía, eso que yo sentía cuando leí a Hegel, cuando leí a Heidegger. No por hacer una comparación, pero sí por sentir que de pronto yo estaba teniendo acceso privilegiado, porque era en mi terreno ¿no? El terreno del cine, no es que yo estaba escuchando, yo podía

trabajar con esa materia que es ese cuerpo, que porta ese saber, y yo iba a tener la posibilidad de trabajar, de moldear, de darle un sentido propio ¿no? -Esa era- yo me iba a poder apropiarme de todo eso en términos muy personales, y yo iba a poder hacer mi propia investigación, mi propio aporte de cómo se llega a, qué pasa con eso. Yo no sabía bien qué era lo que iba a hacer, quería dar cuenta de que ese territorio era muy querido para mí, muy deseado también.

“[...] el docente de Filosofía, un lugar en donde yo depositaba una cantidad de expectativas, de saberes, yo digo: esta persona es alguien que seguramente tiene la posibilidad de darme a mí una puerta a un mundo que yo creo que es imprescindible. Entonces Esther Díaz era de pronto la persona más importante a la que yo había tenido acceso -y acceso íntimo de pronto-, para poder darle sentido a esto que para mí era como la posibilidad de acceder al saber verdadero, verdadero en el sentido de que era el saber que lo iba a pensar todo, e iba a llegar a las últimas consecuencias, esa fue mi relación con la Filosofía [...]”

Entonces, una vez que empezamos a trabajar, Esther me dijo: “mirá yo te podré dar, a lo sumo, una entrevista, porque no estoy trabajando, todavía estoy en un duelo por la muerte de mi hija y me jubilaron de la maestría que yo misma construí en Lanús”. Era el último trabajo que le quedaba, y bueno, en ese momento, le dije: “no importa, hagamos lo que vos quieras”. Nos empezamos a encontrar, charlamos y vimos qué onda. Entonces, ahí empezó ya la cuestión más del trabajo concreto de empezar a armar una película, que eso tuvo una primer etapa de charlas. Empezamos a fines del año 2015, la época de navidad, o la última semana, y más o menos hasta febrero -fines de febrero-, fueron algo más de dos meses. Casi tres de charlar nomás, así, dos o tres encuentros por semana, a veces cuatro, donde empecé a escucharla en profundidad y que me contara cosas. Yo tomaba notas, y además grababa. Y de algún modo también empecé a pensar que ya en ese momento, cuando nosotros ya estábamos haciendo esta parte del trabajo, me enteré un poco más de su vida. Empecé a darme cuenta que lo que necesitaba también era que se agotara, llegar a un lugar de agotamiento, esta idea, no se si es una idea... cómo funciona en el pensamiento filosófico, seguramente vos conocerás autores -o qué sé yo-. En el Cine, en la actuación también (por lo menos en la actuación que a mí más

me gusta), hay una idea, en donde a partir del agotamiento físico y mental es donde aparece algo más interesante. No sabría cómo pensarlo en términos filosóficos, pero cuando Esther empezó a querer filmar -a querer...- se agotaba su historia en cuanto a hablar de sus anécdotas. Ahí es donde ella, de algún modo, decide hacer una primera escena que es la escena más impactante de la película, la cual resulta ser la introducción que es donde ella me cuenta por primera vez algo que no había contado nunca. Para mí, ahí, ya empezó a pasar algo que era lo que a mí más me interesaba. Y es que salimos del terreno del discurso, y a partir del deseo de Esther de filmar y el deseo de hacer esta película que tanto teníamos los dos, salimos de la Filosofía -académica-, del espacio discursivo, y empezamos a entrar en un terreno más complejo en cuanto al significado que es esto de ver cómo los discursos, cómo los relatos empiezan a abrirse. Empiezan a abrirse y ya no le pertenecen, solamente, al terreno de la anécdota, sino que empiezan a pertenecerles a un terreno más insospechado de que uno ya pierde las referencias de qué es lo que pasó, por qué pasó, cómo pasó, qué tiene que ver esto con lo que pasa ahora. A partir de eso, empezamos a armar la película. Y la Filosofía y los conceptos empiezan a fluir en un ámbito más incierto, ¿no es cierto? La persona se abre con una complejidad

para mí insospechada, es como muy especial en ese sentido.

“[...] salimos del terreno del discurso, y a partir del deseo de Esther de filmar y el deseo de hacer esta película que tanto teníamos los dos, salimos de la Filosofía –académica-, del espacio discursivo, y empezamos a entrar en un terreno más complejo en cuanto al significado que es esto de ver cómo los discursos, cómo los relatos empiezan a abrirse.”

T: En varias entrevistas mencionás que, antes de comenzar con tu película *Mujer Nómade*, tu interés era investigar de qué modo la Filosofía atraviesa un cuerpo. ¿Podés contarnos de dónde viene esta pregunta? ¿Cómo llegaste a ella o qué recorridos te llevaron a pensarla? ¿Por qué el título: *Mujer Nómade*?

M F: Bueno, el título... cuando vean la película de algún modo se va a dejar más claro. En muchas de las charlas que tuve con Esther, de las ideas, si bien no manejo del todo la cuestión conceptual de Deleuze, creo que en algún momento hablamos un poco de qué modo también un cuerpo habita de diferentes formas incluso sin moverse del lugar -creo que ella me había contado que Kant nunca salió

de su ciudad-. Yo quería pensar la corporalidad como un cuerpo expandido, Esther trabaja también con la idea de una epistemología ampliada, ella es más bien epistemóloga. En cuanto a su trabajo, lo más riguroso que ella ha hecho en términos académicos, o por lo menos lo que ella ha enseñado como profesora, tiene que ver con la epistemología de los modos de ampliar las miradas respecto de los marcos a partir de los cuales se mira. Entonces, traté de empezar a pensar su propio cuerpo, y su propia vida desde ese mismo lugar. El nómadismo funciona como una idea que también choca con la película en cuanto vemos una persona que ya no hace tantas actividades, si bien se la ve haciendo muchas cosas. Ese cuerpo nómade es como un cuerpo que se transforma en una superficie de placer o de dolor, pero interminable, indefinido. La película es muy honda en eso, a Esther le han pasado muchas cosas, también vemos eso. Yo pensaba un cuerpo donde no haya referencias ordenadas de forma sistemática, o a priori, de qué es lo que ese cuerpo es, cómo convive todo ese placer y ese dolor. Y la idea de nómadismo, creo, viene por ahí, porque se puede ser nómade sin moverse del lugar -dice Esther-. Entonces los objetos se vuelven órganos sexuales, y todo puede cambiar su condición a priori, o su condición estereotipada, o lo que uno espera de las cosas; y creo

Esther ha hecho muchísima experiencia de eso. La película es, un poco, ese trayecto de transformar un cuerpo en otra cosa. Esther siempre cuenta que vive en un estado de *parresía*, como vivir o decir la verdad sin medir las consecuencias, y creo que ella es testimonio de ese tipo de vida. Algunos críticos la han vinculado mucho con la década del '80. Ella, ahí, tiene un anclaje muy grande por las cosas que le han pasado, por el desenfreno, el reviente. Y creo que el cuerpo es una huella de eso, en ese sentido creo que va el nomadismo. Porque decir la verdad sin medir las consecuencias deja cosas como desenfrenadas, desahoradas, es mucho el placer y mucho el dolor.

“Yo pensaba un cuerpo donde no haya referencias ordenadas de forma sistemática, o a priori, de qué es lo que ese cuerpo es, cómo convive todo ese placer y ese dolor. Y la idea de nomadismo, creo, viene por ahí, porque se puede ser nómada sin moverse del lugar -dice Esther-.”

I S S N 2 5 9 1 - 3 0 5 0