

ISSN 0798-1171  
Depósito legal pp. 197402ZU34



# REVISTA DE FILOSOFÍA

... JUAN DAVID GÓMEZ MELOY FRANCISCO JAVIER SARRANO-BOSQUET: **Neuroética Fundamental. El intento actual del naturalismo por fundar una moral científica.**... JOSÉ RAFAEL ROSERO MORALES: **Una religiosidad fraguada por el cimarronaje.**... LIDA ESPERANZA VILLA Y LUIS FERNANDO CARDONA: **La muerte como órgano obstáculo del perdón en Vladimir Jankélévitch.**... SABINE KNABENSCHUH: **Sobre la cultura. Wittgenstein y el sueño de Cassirer.**... YGOR FUENTES: **"El flujo de la vida": la imagen del río y la justificación epistémica.**... GERARDO SALAS COHEN: **Lo real y lo posible: una relectura epistemológica desde las culturas.**... ANA G. AGUILAR PRIETO: **El Tiempo del Hombre: apuntes hermenéuticos.**... LINO LATELLA CALDERÓN: **Wittgenstein: una perspectiva de comprensión y de búsqueda de sentido en el marco de las diferencias inter-culturales como prácticas y formas de vida.**...

Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
Facultad de Humanidades y Educación  
Universidad del Zulia  
Maracaibo - Venezuela

**Nº 79**  
**2015 - 1**  
**Enero - Abril**



Este número ha sido auspiciado  
por el Consejo de Desarrollo Científico  
y Humanístico de LUZ y por el Fondo  
Nacional de Ciencia y Tecnología e Innovación



## Revista de Filosofía

Copyright © 1994 Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”  
Facultad de Humanidades y Educación - LUZ  
ISSN 0798-1171  
Depósito Legal pp. 197402ZU34

*Esta revista fue impresa en papel alcalino.*

*This publication was printed on acid-free paper that meets the minimum requirements of the American National Standard for Information Sciences-Permanence for Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1984.*

Edición e impresión: Ediciones Astro Data, S.A.  
Correo electrónico: edicionesastrodata@cantv.net  
Teléfonos: (0261) 7511905 - 7831345  
Maracaibo - Venezuela

**Contenido**

**I. Artículos**

- JUAN DAVID GÓMEZ MELO**  
**FRANCISCO JAVIER SARRANO-BOSQUET**  
**Neuroética Fundamental. El intento actual del naturalismo por fundar una moral científica**  
Fundamental Neuroethics.  
The Current Attempt of Ethical Naturalism to Found Science-based Morals 7
- JOSÉ RAFAEL ROSERO MORALES**  
**Una religiosidad fraguada por el cimarronaje**  
A Religiosity Forged by Cimarronization 32
- LIDA ESPERANZA VILLA**  
**LUIS FERNANDO CARDONA**  
**La muerte como órgano obstáculo del perdón en Vladimir Jankélévitch**  
Death as an Obstacle and Organ for Forgiveness in Vladimir Jankélévitch 58
- II. Ensayos**
- SABINE KNABENSCHUH**  
**Sobre la cultura. Wittgenstein y el sueño de Cassirer**  
On Culture. Wittgenstein and Cassirer's Dream 87
- YGOR FUENTES**  
**“El flujo de la vida”: la imagen del río y la justificación epistémica**  
“The Flow of Life”: The River Image and Epistemic Justification 105
- GERARDO SALAS COHEN**  
**Lo real y lo posible: una relectura epistemológica desde las culturas**  
The Real and Possible: An Epistemic Rereading From Cultures 118
- ANA G. AGUILAR PRIETO.**  
**El Tiempo del Hombre: apuntes hermenéuticos**  
The Time of Man: hermeneutic notes 130

**LINO LAELLA CALDERÓN**

**Wittgenstein: una perspectiva de comprensión y de búsqueda  
de sentido en el marco de las diferencias inter-culturales  
como prácticas y formas de vida**

Wittgenstein: A Comprehension Perspective and Meaning Searching  
on a Frame Inter Cultural Differences as Practices and Forms of Live

139

## **I. Artículos**



**Neuroética Fundamental.  
El intento actual del naturalismo ético por fundar  
una moral científica**

Fundamental Neuroethics.  
The Current Attempt of Ethical Naturalism  
to Found Science-based Morals

*Juan David Gómez Melo  
Francisco Javier Serrano-Bosquet  
Tecnológico de Monterrey  
Guadalajara, México  
Monterrey, México*

**Resumen**

Este trabajo tiene como objetivo presentar los resultados de una revisión bibliográfica acerca de la posibilidad de construir una ética fundamentada exclusivamente en la ciencia y, en particular, en la neuroética. La revisión se llevó a cabo alrededor de los estudios de cuatro autores: Adela Cortina, Frans de Waal, Jonathan Haidt y Javier Serrano. El texto está estructurado del siguiente modo: introducción a la ética desde la perspectiva científica, análisis y propuestas de los cuatro autores mencionados y críticas a la neuroética. Finalizamos con dos importantes conclusiones. Si bien no podemos ignorar la influencia que la evolución, la estructura y funcionalidad del cerebro tienen en el comportamiento humano, no podemos ignorar tampoco el extraordinario papel que juegan en su misma configuración el contexto social, cultural y educativo. En segundo lugar, más allá de los debates sobre la robustez y completitud de las bases teóricas de estas propuestas, tampoco debemos ignorar los riesgos de este tipo de planteamientos.

**Palabras clave:** Emociones, ética, evolución, moralidad, neuroética.

## Abstract

The objective of this work is to present results of a review of literature about the possibility of constructing ethics based exclusively on science, in particular, on the findings of neuroethics. The review was founded on the studies of four experts: Adela Cortina, Frans de Waal, Jonathan Haidt and Javier Serrano. The text is structured as follows: introduction to ethics from the scientific viewpoint, analysis and proposals from the four authors mentioned and critiques of neuroethics. The study ends with two important conclusions. Even though one cannot ignore the influence that evolution and the brain's structure and function have on human behavior, neither can one ignore the extraordinary role that social, cultural and educational contexts play in its configuration. Secondly, beyond any debate about the robustness and completeness of the theoretical bases for these proposals, the risks of this kind of approach should not be ignored.

**Keywords:** Emotions, ethics, evolution, morality, neuroethics.

## Introducción

La construcción de un mundo en donde prevalezca la cooperación, la confianza, el cuidado del medio ambiente y la armonía entre los seres humanos, es un anhelo que no ha dejado de manifestarse de uno o de otro modo a lo largo de la historia. En la actualidad, este deseo profundo de organizar la vida en comunidad de modo que sus miembros puedan florecer y alcanzar la felicidad, se ha expresado particularmente en la voz de científicos y filósofos desde distintas áreas de la ciencia y desde diversas corrientes de pensamiento. En este esfuerzo milenario por comprender la naturaleza del ser humano y establecer las guías y normas que permitan mejorar su condición, destacan en tiempos recientes los descubrimientos de las ciencias biológicas y cognitivas como la biología y la psicología evolutivas, la sociología, la antropología y las neurociencias. Entre estas últimas cabe destacar la neuroética, una disciplina que pretende explicar –entre otras cosas– la elaboración de nuestros juicios morales y el consecuente comportamiento moral<sup>1</sup> con base en la estructura y funcionamiento del cerebro.

1 Aunque propiamente el término “moral” se refiere a las costumbres o formas habituales de comportamiento de una comunidad, y el vocablo “ética” se refiera más bien al

Frente a una de las preguntas cruciales de la ética, ¿con qué criterios puede calificarse una conducta como buena o mala, de apropiada o inapropiada, de justa o injusta?, los descubrimientos recientes acerca de la evolución y el funcionamiento del cerebro humano están ayudando en la construcción de un tipo de respuesta –fundamentada también en una nueva concepción de la naturaleza humana– que puede cambiar radicalmente la forma en que se mira a la persona y, en general, a cualquier forma de vida. Esta nueva mirada podría, además, traer como consecuencia un cambio esencial en la manera en que se conciben los valores morales tradicionales. Y, puesto que son estos valores los determinantes clave del comportamiento humano, ello podría tener un fuerte impacto en la forma en que deben y pueden diseñarse políticas, procedimientos y metodologías encaminadas a normar dicho comportamiento. Asimismo, podrían ayudar en la encarnación de ciertos valores en cualquier ámbito de la vida, ya sea el individual, el familiar, el comunitario o el medioambiental (biósfera).

Como la historia de la filosofía muestra, importantes filósofos occidentales han tratado desde hace por lo menos 2,500 años de encontrar formas prácticas y convincentes de establecer una base sólida para orientar al ser humano hacia una vida plena o feliz, tanto en lo individual como en lo colectivo. En la actualidad, están adquiriendo especial relevancia aquellos intentos que tratan fundamentar científicamente –biológicamente– la ética bajo el presupuesto de que la moralidad tiene sus raíces en el cerebro y su interacción con el medio sociocultural. Esta ética naturalista contemporánea tiene como propósito explicar el origen de los juicios morales en función de los fenómenos neuronales y la influencia que la cultura ejerce sobre el cerebro. Si ese propósito se llegara a cumplir, sería posible establecer al fin –se presupone–, una ética basada en principios universales aun cuando siempre fuera necesario atender a matices culturales específicos.

El objetivo principal de esta investigación es determinar hasta qué punto ese ideal de universalizar la ética basándose en los hallazgos de las neurociencias es posible y deseable. Para tal fin, es necesario recordar primero algunas notas esenciales del proceso de constitución de la neuroética y

estudio y comprensión de los fundamentos filosóficos, psicológicos y sociales que subyacen en dichas costumbres, en este ensayo se usarán como sinónimos salvo que se indique explícitamente de otro modo.

tener presente que el carácter interdisciplinario de ésta nos obligan a considerar y atender a algunos de los descubrimientos hechos por otras disciplinas –principalmente por las ciencias sociales– en torno al comportamiento moral. Asimismo, es necesario tener presente sus esfuerzos por explicar y fundamentar dichos comportamientos en consonancia con la teoría de la evolución biológica del ser humano.

### 1. Breves antecedentes de la neuroética

Los orígenes de la neuroética hay que buscarlos en los de la bioética, unos orígenes que – como señala Serrano<sup>2</sup> - estuvieron muy influidos por los turbulentos acontecimientos que se produjeron en los Estados Unidos en las décadas de 1960 y 1970. Concretamente por el shock que vivieron muchos ciudadanos norteamericanos al descubrir la disparidad existente entre sus valores más íntimos (respeto, libertad, prosperidad, comunicación, diálogo) y los abusos que se estaban cometiendo en algunos casos de investigación médica. A raíz de los movimientos sociales que siguieron a estas revelaciones, el bioquímico Van Renselaer Potter propuso en 1970 la creación de una nueva disciplina: la bioética, cuyo fin fuera unir humanismo y biotecnología. En 1978 el gobierno norteamericano publicó el *Belmont Report*, un informe donde se recogían los cuatro principios fundamentales de la “ética de la bioética”: (1) autonomía, (2) no maleficencia, (3) beneficencia y (4) justicia. A partir de ese momento, se han multiplicado los foros (físicos y virtuales) en los que se abordan muy diferentes debates y replanteamientos filosóficos y científicos en torno a la investigación biológica y médica e incluso relativas a la concepción de la naturaleza humana bajo el rótulo de bioéticos. La profundidad y complejidad de dichos debates han sido tales que la bioética se ha diversificado en sub-niveles, disciplinas y ramas, como es el caso de la disciplina que nos ocupa: la neuroética, y cuya área de enfoque está en el ámbito específico de las neurociencias y, en particular, en lo que se refiere a la estructura y funcionamiento del cerebro humano.

2 SERRANO-BOSQUET, Francisco Javier. “Ética y biología en las políticas públicas” en *Bioética, bioderecho y biopolítica: problemas actuales*, UANL, Monterrey, México, 2013, pp. 325-362.

En un recuento de los intentos por establecer una ética naturalizada, Serrano recuerda que ya desde la época de los presocráticos la filosofía se ha esforzado por buscar la vida feliz y que se ha dispuesto, desde entonces, a descubrir los fundamentos racionales que permitan entender la relación existente entre la estructura y las leyes que gobiernan el *kosmos* -el orden del universo físico- y la ética. Este esfuerzo pretende responder a la pregunta *¿cómo vivir?*, en el entendido de intentar encontrar la mejor forma de vida humana, armonizada con la naturaleza y con todos los ciudadanos de una misma comunidad. Serrano cita al epicureísmo como caso destacado de una ética sustentada en principios y leyes de la naturaleza, doctrina para la cual aplica, por ejemplo, el principio hedonista: la vida feliz se alcanza maximizando el placer y minimizando el dolor, atemperando el goce y el dominio de sí mismo. En todo caso, la ética naturalista propone que la felicidad debe buscarse en la naturaleza humana, por lo que el conocimiento del hombre –de su naturaleza- es indispensable para alcanzarla.

Para Serrano<sup>3</sup>, la publicación de *El origen del hombre y la selección en relación al sexo* de Charles Darwin en 1871, marcó un punto de inflexión en la historia de la ética natural, ya que es una obra en la que se intenta explicar los orígenes de la moral apoyándose en la historia natural de la evolución. Poco después, Stuart Mill se propuso “poner las bases definitivas de una gran ética universal” en su obra *Utilitarismo*, en la cual enfatiza el rol crítico que juegan los sentimientos en los juicios y actos morales, cuestión que llevó a Darwin a preguntarse si dichos sentimientos morales eran naturales o adquiridos. En su respuesta, dio cuenta de todos los niveles de la moralidad armonizándolos con el naturalismo y el utilitarismo: los individuos son movidos a conducirse moralmente por una simpatía natural (producto de la selección natural), la cual permite alcanzar el mayor bien para el mayor número posible de personas<sup>4</sup>.

Las respuestas a la propuesta ética darwiniana, señala Serrano, han tratado desde entonces de justificar los valores éticos por el proceso de la evolución, aunque con diversos matices. Para Spencer, por ejemplo, la sociedad humana ha evolucionado de la misma manera en que lo ha hecho la especie humana, creencia que lo condujo a afirmar que “la forma más ex-

3 Ídem.

4 Ídem.

celsa de conducta es aquella que conduce a la mayor duración, enriquecimiento y perfección de la vida”<sup>5</sup>. Por otro lado, el etólogo K. Lorenz propuso la noción de evolución cultural para explicar las conductas humanas que parecían contradecir la posible extrapolación de la conducta animal al ser humano (como sería el caso del instinto de agresividad en el hombre, que a diferencia de lo que ocurre en el mundo animal, ha producido un distanciamiento emocional creciente entre víctima y victimario), de suerte que la moral sería entonces el intento de restablecer el equilibrio entre los antiguos instintos y los comportamientos adaptativos en un nuevo contexto social. En otras palabras, a causa de la evolución cultural, la ética natural vendría a reemplazar los mecanismos biológicos de adaptación del ser humano.

En años recientes, comenta Serrano, y a pesar de que la ética se halle todavía en una etapa precientífica, se ha seguido insistiendo en la posibilidad de fundar una ética naturalista y científica, basada ahora en una concepción evolucionista de doble vía: por un lado, la idea de que nuestra capacidad para hacer juicios es fruto de la evolución biológica –en particular la evolución del cerebro– y, por otro, la noción de que las normas con arreglo a las cuales llevamos a cabo dichos juicios es resultado de la evolución cultural<sup>6</sup>. Por ello, diversos autores consideran indispensable tomar en cuenta la naturaleza biológica del ser humano en el establecimiento de pautas tanto de comportamiento individual como social. En este respecto, Serrano cita a Cronin, Pinker y Diamond<sup>7</sup>, quienes afirman que sí existe una naturaleza humana común, un conjunto de facultades morales universales innatas, y que las diferencias entre las distintas culturas se explicarían por las condiciones y diferencias medioambientales a las que el ser humano, gracias a la flexibilidad o plasticidad de su cerebro, se adapta. En este último respecto, Serrano enfatiza la postura de Cronin, quien clama que si se quiere cambiar la conducta humana, sólo basta con cambiar el entorno<sup>8</sup>, afirmación que, por el lado positivo, sugiere una idea útil para normar el comportamiento humano cambiando su medioambiente, pero que también puede ser muy peligrosa en el diseño de sistemas sociales orientados al cambio de dicho comportamiento según el criterio de quienes ostentan el poder.

5 Ídem.

6 AYALA, Francisco José. *Origen y Evolución del Hombre*, Madrid, Alianza, 1981.

7 SERRANO-BOSQUET, Francisco, Op. cit.

8 Ídem.

## 2. Evolución del cerebro y moralidad

Hasta fechas recientes la biología evolutiva consideraba que la moralidad era un revestimiento cultural, una fina capa que ocultaba una naturaleza egoísta y brutal. La así llamada Teoría de la Capa (TC) postula que la moral se habría desarrollado al margen de la filogenia (historia evolutiva del desarrollo de los organismos)<sup>9</sup>. Por tanto, la condición moral del ser humano sería un aspecto no natural, no compartido con el resto de las especies, siendo nuestra verdadera naturaleza –dicho *grosso modo*– malvada. En contra de esta propuesta, el primatólogo y etólogo holandés Frans De Waal<sup>10</sup> ha tratado de demostrar que somos naturalmente buenos y cooperativos al compararnos con otros mamíferos sociales, tales como lobos, cetáceos, monos y, especialmente, con los grandes simios, que dan muestra de esos rasgos de cooperación y reciprocidad característicos del comportamiento moral básico. De Waal defiende que su tesis entronca con una tradición iniciada por Charles Darwin y continuada por Pietr Kropotkin –creador de la teoría del apoyo mutuo–, Edward Westermarck –proponente del caso de las emociones retributivas– o Harry y Margaret Harlow –defensores del sistema afectivo–, e intenta evidenciar cómo otras especies de animales –grandes simios en su mayor parte– también desarrollan conductas que podrían ser calificadas de morales o, dicho de otro modo, de bondadosas<sup>11</sup>.

Según De Waal<sup>12</sup>, la moralidad es un fenómeno orientado hacia el grupo que aumenta la probabilidad de sobrevivencia (una persona solitaria no necesitaría la moralidad) y que, con el fin de promover la cooperación y la armonía intracomunitarias, regula el comportamiento de los individuos para buscar el bien común: “El dominio moral de la Acción es el Ayudar o (no) Dañar a los demás”<sup>13</sup>. La moralidad insiste en que tratemos a los demás igual que nos gustaría que nos trataran a nosotros (Regla de Oro), de modo que la decisión de ayudar o de no hacerlo es una decisión

9 DE WAAL, Frans: *Primates y Filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, trad. Vanesa Casanova Fernández, Paidós, Barcelona, 2007.

10 Ídem.

11 GÓMEZ-SORIANO, Rubén. Reseña del libro, *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, de Frans de Waal, 2007. *Estudios de psicología*, 2011, Vol. 32, nº 1, pp. 163-168.

12 DE WALL, Frans, Op. cit.

13 Ídem.

moral. Además, las normas morales son mucho más constantes que las convenciones sociales. La Regla de Oro, por ejemplo, puede considerarse universal y aún vigente. Observa De Waal<sup>14</sup> que los sistemas morales viables rara vez permiten que sus normas se desvinculen de los imperativos biológicos de la supervivencia y la reproducción, y que tales sistemas están irremediamente predispuestos a favorecer la visión intergrupal. Así, la moralidad evolucionó para tratar con la comunidad en primer lugar, y sólo recientemente ha empezado a incluir a miembros de otros grupos, a la humanidad en general y a los animales no humanos, lo que se conoce como el círculo de expansión limitado por las circunstancias. Sin embargo, las normas morales no están tatuadas en piedra en el genoma, aunque existen autores, señala De Waal, que han intentado derivar los Diez Mandamientos de las “leyes” de la biología, como Lorenz en 1974<sup>15</sup>. En pocas palabras, no nacemos con ninguna norma moral concreta en mente, sino con una agenda o estructura para el aprendizaje que nos indica qué información debemos absorber y así descubrir, comprender e interiorizar la “fábrica” moral de nuestra sociedad de origen. Dicha estructura permite al ser humano la flexibilidad para producir normas morales que en cualquier caso giran en torno a los dos ejes mencionados (ayudar y hacer daño) y a la lealtad a los grupos a los que se pertenece<sup>16</sup>.

La moralidad humana, apunta De Waal, quedaría entonces estructurada en tres niveles basados en los siguientes elementos:

1. **Sentimientos morales:** empatía, reciprocidad, sentido de la justicia y habilidad para establecer relaciones armónicas, los cuales constituyen los fundamentos de la moralidad.
2. **Presión social:** insistencia en que todo el mundo se comporte de tal modo que favorezca la vida cooperativa en grupo. Las herramientas que se usan para tal fin son la recompensa, el castigo y la construcción de la reputación.
3. **Juicios y razonamientos:** la interiorización de las necesidades y objetivos de los demás hasta el punto de que dichas necesidades y objetivos ocupan un lugar en nuestros juicios sobre el comportamiento, incluido

14 Idem.

15 Idem.

16 Idem.

el comportamiento de los demás que nos afecta directamente. Los juicios morales son autorreflexivos (gobiernan nuestro comportamiento) y con frecuencia son razonados lógicamente<sup>17</sup>.

De acuerdo a esta división, De Waal indica que el primer y segundo niveles guardan paralelismos evidentes con otros primates y que, en base a ellos, los sistemas morales imponen una serie de restricciones en el comportamiento que, si éste promueve una vida en grupo mutuamente satisfactoria, se considera “correcto”, o “erróneo” si la socava. Apoyando en este sentido la teoría de Rawls, De Waal concluye que la moralidad funciona como un contrato social<sup>18</sup>. Respecto al tercer nivel, comenta el primatólogo, los humanos seguimos una brújula interna: juzgamos nuestros actos y los ajenos evaluando las intenciones y creencias que subyacen en nuestras propias acciones; somos los únicos a los que nos preocupa por qué pensamos lo que pensamos. Dicha brújula interna está configurada por nuestro entorno social: nos damos cuenta de las reacciones positivas o negativas hacia nuestro comportamiento y, de esa experiencia, sacamos conclusiones sobre los objetivos de los demás y las necesidades de nuestra comunidad, convirtiendo estas necesidades y objetivos en propios mediante el proceso de interiorización. Así, las normas y valores morales no surgen a partir de máximas derivadas independientemente, sino que nacen de la interiorización de nuestras interacciones con los demás. En este respecto, De Waal dice estar de acuerdo con Darwin y Adam Smith. Sobre todo, en cuanto a que la interacción social ha de estar en la raíz del razonamiento moral. Nuestro diálogo interior ha elevado el comportamiento moral a un nivel de abstracción y autorreflexión desconocido antes de que nuestra especie entrara en el escenario de la evolución<sup>19</sup>.

Con relación a la tendencia humana a sentir un dolor involuntario ante la contemplación del dolor ajeno, De Waal contradice la idea sostenida por la TC de que estamos obsesionados con nosotros mismos. La ciencia, más bien, apunta a que estamos programados para sintonizar con los objetivos y sentimientos ajenos, lo cual a su vez nos prepara para tomarlos en consideración. Así, tanto la neurociencia como la economía están cuestionando el mito del actor humano que sólo se tiene en cuenta a sí mismo, y consideran al Yo, más

17 Ibid, p. 209.

18 Ibid, p. 215.

19 Ibid, pp. 215-217.

bien, como algo que se inserta y se define por su entorno social. Aclarando la diferencia entre el egoísmo y el interés propio por un lado, y el altruismo funcional -definido como “comportamiento costoso para quien lo ejerce y beneficioso para quien lo recibe, sin tener en cuenta sus intenciones o motivaciones”<sup>20</sup> - y el intencional por otro, el etólogo sostiene que el proceso de toma de decisiones morales en los humanos es demasiado rápido como para estar mediatizado por la cognición y la autorreflexión<sup>21</sup>. Es por ello por lo que, quizás, seamos menos altruistas intencionales esperando recompensa en el futuro y más altruistas espontáneos y genuinos. Sobre la empatía, De Wall sugiere que en las primeras sociedades humanas debieron darse condiciones de reproducción óptimas para la supervivencia de los elementos más amables de la especie, que tendrían como objeto de su amabilidad a la familia y a los elementos que en potencia les correspondieran. En algún momento la empatía, pieza central de la moralidad humana, se convirtió en un fin en sí mismo<sup>22</sup>. La empatía sería entonces una capacidad preexistente, heredada en el ser humano, y que los sistemas morales tratan de reforzar a través de la cultura.

En resumen, para De Waal los seres humanos procedemos de un largo linaje de animales jerárquicos, interdependientes, unidos y desiguales para los que la vida en grupo no es una opción, sino una estrategia de supervivencia. Nuestra especie es “obligatoriamente gregaria” y somos por ello “profundamente sociales”<sup>23</sup>. De este modo, la moralidad humana así desarrollada explicaría toda una serie de tendencias preexistentes en el ser humano, por lo que “ha llegado el momento de que la ética se aleje de las manos de los filósofos y se adentre en el terreno de la biología”<sup>24</sup>, no expulsando a los filósofos, sino incluyéndolos en el debate junto a otras disciplinas para comprender las bases evolutivas de la moralidad, misma que sería la prolongación directa de los instintos sociales que compartimos con otros animales, es decir, un producto de la evolución social<sup>25</sup>.

20 Ibid, p. 220.

21 Ibid, p. 221.

22 Ibid, p. 223.

23 Ibid, pp. 28-29.

24 Ibid, p. 224.

25 Véase reseña de la propuesta de De Waal en SERRANO-BOSQUET, Francisco Javier, “Frans de Waal y los fundamentos biológicos de la condición moral humana”, *Cátedra Alfonso Reyes del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey*, 2011, recuperado de: <http://catedraalfonsoreyes.org/?cat=16&s=serrano&tags=etiqueta&autor=autor>.

### 3. Neuroética fundamental

Aunque no hay fecha exacta del nacimiento de las llamadas neurociencias, un hito histórico importante para las mismas lo constituyó la declaración el 17 de julio de 1990 del presidente de los EEUU, George Bush padre, de la década que ese mismo año comenzaba como la “Década del Cerebro”. El reto, vendría a decir, era desarrollar una serie de ciencias (neurociencia) que permitieran abordar con mayor seguridad problemas relacionados con las enfermedades mentales, la drogadicción o la fármaco-dependencia. Dicha neurociencia estaría constituida al menos por la neuroanatomía, la neurofisiología, la neurofarmacología, la neuroembriología, las ciencias del comportamiento, la biología molecular y la genética molecular<sup>26</sup>. Otro evento clave fue la celebración en mayo de 2002 del congreso “*Neuroethics: Mapping The Field*” celebrado en San Francisco (EU), donde se definió la neuroética como “el estudio de las cuestiones éticas, legales y sociales que surgen cuando los descubrimientos científicos acerca del cerebro se llevan a la práctica médica, las interpretaciones legales y las políticas sanitarias y sociales”. A partir de esta definición, la neuroética incorporaba como una de sus más importantes temáticas o áreas de investigación las implicaciones médicas, jurídicas, políticas y aseguradoras de las investigaciones (y usos) de la neurociencia.

Si bien, ya desde 1989 se usaba el término “neuroética”, no fue hasta la publicación del artículo de William Safire<sup>27</sup> publicado en *The New York Times* en 2002, cuando el término neurociencia comenzó a utilizarse de manera extendida y consensuada. A partir de ese momento, las publicaciones y centros de investigación al respecto se han multiplicado en progresión geométrica<sup>28</sup>. Safire definió la neuroética tal y como figura en las actas del Congreso de Neuroética, 13 y 14 mayo de 2002 en San Francisco, California: “el examen de lo que es correcto e incorrecto, bueno y malo, en el tratamiento, bien clínico, quirúrgico o ambos, del cerebro humano. O también la invasión no deseada de forma alarmante y la manipulación del cerebro humano”.

26 CORTINA, Adela: *Neuroética y Neuropolítica*, Tecnos, Madrid, 2012, pp. 14-15.

27 CANABAL, Alfonso: “Origen y desarrollo de la Neuroética: 2002-2012”, *Revista de Bioética y Derecho*, N° 28, 2013, p. 53.

28 CORTINA, Op. cit., p. 27.

Desde entonces hasta la fecha la neuroética ha seguido principalmente dos caminos. El primero de ellos, señala Adela Cortina<sup>29</sup>, está constituido por aquellos estudios de ética aplicada que giran, principalmente, en torno a cuestiones éticas, legales y sociales que surgen a raíz de o en torno a los descubrimientos de las neurociencias. Se trata, por consiguiente, de una suerte de ética aplicada la investigación de programas experimentales que intentan explicar cómo funciona el cerebro, sobre todo el del ser humano por medio de técnicas como la neuroimagen y la resonancia magnética. De ese modo, se pretende descubrir la localización de distintas actividades del cerebro que permitan “verlo” en acción. Por consiguiente, en su primera acepción la neuroética se refiere a la valoración ética de los procedimientos de investigación y la aplicación de las nuevas técnicas de exploración del cerebro humano que pueden, en mayor o menor grado alterar –entre otras cosas- la personalidad, las capacidades cognitivas, la memoria e incluso las creencias de los sujetos. Es decir, en su primera formulación, la neuroética pretende responder a cuestiones éticas relacionadas con la misma práctica científica y sus posibles aplicaciones<sup>30</sup>.

En una segunda acepción, la neuroética (fundamental) se refiere al impacto del conocimiento neurocientífico en nuestra comprensión de la ética misma. Es decir, se trata de la neurociencia de la ética, de un intento por responder, entre otras, a cuestiones relacionadas con la posible base neurológica del comportamiento moral. Dichas cuestiones tocan nociones clave de la ética, como la libertad, la elección, la decisión y la racionalidad del ser humano, así como en nuestra comprensión y nuestras acciones vinculadas con la moralidad, la política y la cultura. Se trata, por consiguiente, de ver en qué forma y medida las neurociencias pueden ayudarnos a plantearnos qué debemos hacer moralmente y si, en último extremo, pueden ayudar a fundamentar una ética universal basada en una igualmente universal naturaleza humana<sup>31</sup>.

Bajo esta perspectiva, si la neuroética fundamental trata sobre las bases cerebrales de la conducta moral y se pregunta por los fundamentos filo-

29 Ibid., pp. 15-16.

30 Ibid, p. 41.

31 Ibid, p. 47. Aunque la noción de “naturaleza humana” ha sido ampliamente debatida, se entiende aquí que desde el punto de vista de la ciencia el cerebro humano tiene suficientes características comunes a todos los seres humanos como para considerarlo un órgano con capacidades y funcionalidades universales.

sóficos de la obligación moral, tiene entonces que afrontar problemas tan profundos filosófica y científicamente como los siguientes: (a) la naturaleza de la moralidad, la posibilidad de una ética universal basada en el cerebro y el modo de organización política que iría ligada a ella; (b) la superioridad del Deontologismo o del Teleologismo como teorías éticas; (c) la aporía de determinismo-libertad; (d) la noción de naturaleza humana; (e) la relación mente-cuerpo, la naturaleza de la conciencia y la identidad del yo. Estas cuestiones han sido tratadas por diversa disciplinas sociales y científicas tales como la biología, la sociología, la política, la economía y, desde luego, la filosofía. La neuroética vendría así a “prolongar la historia de interdisciplinariedad que es, a fin de cuentas, la historia de la sabiduría humana”<sup>32</sup>. Por ello, esta nueva disciplina requiere del trabajo conjunto de especialistas capaces de poder hablar con otros de especialidades diferentes, y conocer lo suficiente de las otras ramas del saber en juego para propiciar un diálogo interdisciplinar fecundo. Entre los diversos protagonistas participantes en este necesario encuentro para descifrar el potencial de la neuroética, están los neurocientíficos, los psicólogos evolutivos, los sociobiólogos y los filósofos, que como ya se ha señalado, tendrán que responder conjuntamente a las siguientes preguntas: ¿cuál es el fundamento de la moralidad y en qué medida el conocimiento de las bases cerebrales de nuestra conducta puede ayudar a descifrarlo? y ¿somos suficientemente libres para que la vida moral, política, económica, científica y religiosa estén en nuestras manos? Las respuestas a estas preguntas podrían determinar –señala Adela Cortina<sup>33</sup>– una nueva forma de ver al hombre y su lugar en el cosmos, así como la forma de entender la felicidad y la justicia, las dos dimensiones básicas de la ética y la política. Esta visión se encuentra en sintonía con el nuevo humanismo que, teniendo como algunos de sus más importantes representantes a Steven Pinker, Helen Cronin o Andy Clark<sup>34</sup>, proponen ver al ser humano desde una perspectiva casi exclusivamente biológica.<sup>35</sup>

32 CORTINA, A., Op. cit., p. 47.

33 Ibid, pp. 50-51.

34 Quienes estuvieran interesados en una visión general de esta nueva perspectiva pueden revisar la obra colectiva Coordinada por BROCKMAN, John: *El nuevo humanismo y las fronteras de la ciencia*, Kairós, Barcelona, 2007.

35 Quienes estuvieran interesados en una visión más amplia de los fundamentos históricos y epistemológicos de estas posturas naturalistas así como en algunas de las principales críticas recibidas pueden consultar el texto SERRANO-BOSQUET, F.J. “Ética y biolo-

Ahora bien, ¿cómo funcionan realmente las neurociencias?, ¿qué hacen? ¿Qué nos permiten asegurar o hacer hasta la fecha? Como ya adelantamos se trata de ciencias experimentales que intentan explicar cómo funciona el cerebro valiéndose para ello de métodos de observación, experimentación y formulación de hipótesis propias de las ciencias empíricas. Concretamente hacen uso de herramientas y técnicas que, como la neuroimagen y la resonancia magnética, permiten localizar las zonas donde se llevan a cabo las distintas actividades del cerebro (como las de razonar y sentir) y sus interacciones. Asimismo permiten “ver” al cerebro en acción resaltando aquellas áreas que se activan durante los procesos de decisión moral. Gracias a numerosos estudios de casos significativos –como por ejemplo el de Phineas Gage<sup>36</sup> –, hoy en día se sabe que existen sistemas en el cerebro humano que posibilitan un buen desarrollo y funcionamiento de las estructuras del razonamiento social, de los mecanismos que permiten valorar consecuencias, aplazar la gratificación y anticipar el futuro, así como inhibir actuaciones antisociales, facultades todas ellas indispensables para la conducta moral<sup>37</sup>.

Ahora bien, ¿significa ello que podemos hablar de algún tipo de mecanismo o principio de actuación a priori común a todos los seres humanos? ¿Un a priori universal que sea independiente de los contextos sociales y culturales? En principio –y bajo esta perspectiva– parecería que sí. Esta posición se ve reforzada si –como señala también Adela Cortina– esta ética, como toda ética, tiene que ser también una filosofía de la moral. En ese sentido, la neuroética tiene tres tareas: Primero, tiene que ayudarnos a aclarar el significado del término “moral”; Dos, debe intentar descubrir sus fundamentos y con ello los principios que la orientan; y tres, debe ayudar a aplicar esos principios a la vida cotidiana, personal y compartida<sup>38</sup>. Por tanto, si la neuroética es una ética fundamental y puede responder a preguntas derivadas de las tres tareas anteriores ¿en qué consiste la moralidad? y ¿por qué debemos comportarnos moralmente?<sup>39</sup>, entonces se refuerza una obviedad que era, además, uno de los puntos previos de partida: la ética debe ser universal<sup>40</sup>. Ahora sería ya el turno –según algunos neurocientíficos<sup>41</sup>– de la

gía en las políticas públicas”, 2013, en AGUILERA PORTALES, Rafael; PRADO MAILLARD, José Luis y LÓPEZ SÁNCHEZ, Rogelio (Coord), *Bioética, bioderecho y biopolítica: problemas actuales*, México, UANL, 2014, pp. 325-362.

36 Phineas Gage tras sufrir un accidente que le dañó parte del cerebro frontal cambió significativamente de comportamiento.

neuroética, la cual podría fundamentar dicho universalismo basado en los códigos de comportamiento que la evolución ha inscrito en el cerebro de todo ser humano. Para estos neurocientíficos, “el tiempo ha llegado para la ética...de sacarla temporalmente de las manos de los filósofos y biologizarla”<sup>42</sup>. Podemos, siguiendo nuevamente a la autora valenciana, clasificar este nuevo afán de universalizar la ética en dos grandes categorías: (1) la neuroética que pretende reemplazar por completo la ética tradicional por una ética basada en el saber neurocientífico y sociobiológico, y cuyo propósito esencial, de acuerdo a Gazzaniga, “es o debería ser un intento de proponer una filosofía de la vida con un fundamento cerebral”<sup>43</sup>; y (2) una ética universal diseñada como la anterior pero con algunas distinciones: descubrir una estructura moral universal modulada por la cultura, sin contenidos específicos, y dialogar con algunas teorías éticas relevantes<sup>44</sup>.

Con respecto a la primera categoría, señala Cortina que ésta toma dos caminos que parten: (1) de una suerte de universales éticos antropológicos y (2) de nuestro modo de formular juicios morales. El primero supone que existen ciertos instintos morales de alcance universal, como por ejemplo considerar al asesinato y al incesto como malos o inmorales. Hoy en día se sabe, sin embargo, que esto no ocurre en todas las culturas. En general, afirma la autora, en cuanto entramos en el terreno de los contenidos morales, resulta imposible encontrar algunos que hayan valido y valgan<sup>45</sup>. El segundo camino mencionado presupone que nuestros juicios morales son intuitivos (inmediatos, sin esfuerzo y automáticos) y basados en la emoción, no

37 Ibid, pp. 30-31.

38 Ibid, p. 41.

39 Ibid, p. 42.

40 Recordemos que para autores como Cortina el relativismo es inconcebible en la práctica y en la teoría siendo el universalismo ético una exigencia no sólo del siglo XXI, sino una aspiración histórica que adquirió nuevas formas desde la Ilustración, entre las que cabría destacar las posteriores éticas utilitaristas, intuicionistas y kantianas. Ibid, p. 54.

CORTINA, A., Op. cit., p. 57.

42 WILSON, Edward Osborne: *Sociobiología, la nueva síntesis*, Omega, Barcelona, 1980, p. 563.

43 GAZZANIGA, Michael: *El Cerebro Ético*, trad. Marta Pino Moreno, Paidós, Barcelona, 2006, p. 15.

44 CORTINA, A., Op. cit., p. 57.

45 Ibid, pp. 60-61.

razonados (intencionales, esforzados y controlables), lo cual haría posible una ética universal, puesto que nuestros juicios morales no dependerían de las razones que se aduzcan a favor o en contra de ellos, sino del modo en que está constituido el cerebro<sup>46</sup>. En este punto, la autora cita diversos experimentos llevados a cabo por neurocientíficos (como Heidt y Greene) que pretenden validar tal posibilidad basándose en técnicas de neuroimagen, las cuales describen la actividad cerebral de los sujetos de los experimentos cuando se enfrentan a dilemas morales, y en cuyo caso se observa una mayor actividad en las áreas cerebrales asociadas con la emoción y la cognición social. Esta respuesta emocional estaría ligada a códigos inscritos en el cerebro que se han desarrollado a lo largo de la evolución en condiciones sociales donde se requería la homogeneidad y cohesión social para garantizar la supervivencia de los grupos humanos. Esto explicaría, por ejemplo, por qué la situación de la gente necesitada y cercana nos afecta emocionalmente, y por qué no ocurre así con las gentes necesitadas que no conocemos. Por ello, como resultado de una función adaptativa, habría una capacidad universalmente extendida en los seres humanos para distinguir entre el bien y el mal, capacidad que sería la base de una ética universal y, por tanto, el fundamento de los deberes morales<sup>47</sup>.

La psicología social contemporánea parece apuntar en esta misma dirección. En la introducción de su libro *La Hipótesis de la Felicidad*, el psicólogo social Jonathan Haidt se hace la pregunta ética milenaria: “¿Qué debo hacer, quién debo ser y cómo debería vivir?”<sup>48</sup>. Para responderla construye una propuesta acerca de la naturaleza de la moralidad fundada en lo que él llama “ética intuitiva”. En función de los resultados de una ingeniosa serie de experimentos de psicología social, diseña una metáfora que permea a lo largo de todo su trabajo y que consiste en comparar la mente humana con un jinete (la razón) cabalgando sobre un elefante (la emoción). El elefante se mueve instintivamente hacia donde le place y el jinete, creyendo que lleva el control de las riendas, se afana inútilmente por controlar al caprichoso elefante. Esta metáfora explicaría muchas de las reacciones observadas en las personas cuando se enfrentan a situaciones de índole moral: el

46 Ibid, pp. 62-64.

47 Ibid, pp. 65-72.

48 HAIDT, Jonathan: *La hipótesis de la felicidad*, trad. Gabriela Poveda, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 9.

individuo piensa una cosa (el jinete apelando a la razón) pero hace otra (el elefante movido por la emoción). Haidt explica esta “división de la mente” como resultado de la evolución de la estructura cerebral, que se fue dividiendo en áreas de especialización que dirigen el comportamiento. Así es como este psicólogo describe el contraste operativo entre cerebro izquierdo y cerebro derecho, entre sistema límbico (cerebro viejo - intuitivo) y neocórtex (cerebro nuevo - racional), y entre actividades conscientes (controlables) e inconscientes (automáticas)<sup>49</sup>. Los experimentos que ha realizado sugieren entonces que la mente moral no es una “*tábula rasa*”, y que nacemos con una organización inicial en el cerebro que no depende de la experiencia: “La naturaleza provee un primer borrador que la experiencia revisa... ‘inherente’ no significa rígido; significa ‘previamente organizado para la experiencia’”<sup>50</sup>. Podríamos hablar por consiguiente de un *a priori* (dinámico), de una estructura moral previa sobre la cual se organizan y van adquiriendo un sentido las experiencias.

Apoyándose en los hallazgos mencionados anteriormente y en los trabajos de otros investigadores de la psicología evolutiva, en su *Teoría de los Fundamentos Morales*, Haidt propone las siguientes seis emociones/intuiciones innatas (y sus opuestas) como base de una “ética intuitiva”<sup>51</sup>:

1. **Cuidado (*Daño*)**: relacionado con nuestra larga evolución como mamíferos que desarrollaron sistemas de apego y la habilidad para sentir (aprobar o desaprobado) el dolor de otros. Subyace en las virtudes de la amabilidad, la gentileza y la crianza.
2. **Justicia (*Engaño*)**: Relacionada con el proceso evolutivo del altruismo recíproco. Produce ideas de justicia, derechos y autonomía.
3. **Lealtad (*Traición*)**: Relacionada con nuestra larga historia como criaturas tribales capaces de formar coaliciones cambiantes. Subyace en las virtudes de patriotismo y autoinmolación por el grupo. Está activa cada vez que la gente siente que está viviendo el lema “uno para todos y todos para uno”.
4. **Autoridad (*Subversión*)**: Formada por nuestra larga historia de primates que interactúan socialmente mediante jerarquías. Subyace en las vir-

49 Ibid, pp. 15-32.

50 HAIDT, Jonathan: *The moral rules of liberals and conservatives*. TED Talk. Recuperado de: [http://www.ted.com/talks/jonathan\\_haidt\\_on\\_the\\_moral\\_mind](http://www.ted.com/talks/jonathan_haidt_on_the_moral_mind), 2008.

51 Cfr. Moral Foundations: [www.MoralFoundations.org](http://www.MoralFoundations.org).

tudes de liderazgo y seguimiento (al líder), incluyendo la sumisión a la autoridad legítima y respeto por las tradiciones.

5. **Santidad (*Degradación*)**: Se formó por la psicología de la repulsión y la contaminación (opuestos a la idea de pureza). Está en la base de las nociones religiosas de luchar por vivir de manera más elevada, menos carnal, más noble. Subyace en la extendida idea de que el cuerpo es un templo que puede profanarse por actividades inmorales y contaminantes (idea que no es única de las tradiciones religiosas).
6. **Libertad (*Opresión*)**: Se refiere a los sentimientos de rechazo y resentimiento que la gente tiene hacia aquellos que los dominan y restringen su libertad. Estas intuiciones se encuentran a menudo en tensión con intuiciones de autoridad (número 4 anterior). El odio hacia los abusivos y dominantes motiva a las personas a reunirse solidariamente para oponerse o destituir al opresor.

Haidt plantea que en función del grado o importancia relativa que se otorgue a cada una de estas emociones/intuiciones fundamentales, quedarían explicadas muchas de las diferencias culturales en materia de costumbres (*mores*) y valores predominantes (*ethos*). De este modo, la propuesta de este autor establece que la moralidad es tanto innata como aprendida, ya que existe una liga entre las intuiciones innatas mencionadas y las virtudes humanas que son construidas socialmente. Así, una vez comprendido este trasfondo común de emociones básicas subyacentes en todo ser humano, el diálogo entre las partes en desacuerdo puede propiciar el desarrollo de virtudes compatibles con nuestras capacidades morales innatas y dirigir las a mejorar a fondo la vida de todos, haciendo de la compasión, la tolerancia y el respeto, entre otras, virtudes universales<sup>52</sup>.

#### **4. Algunas reflexiones críticas en torno a la pretensión universalista de la neuroética**

Llegados a este punto se hace necesario ir más allá de la descripción y exposición de estas posturas y hacer un análisis un poco más crítico de las

52 Haidt, Jonathan, Joseph, Craig. *Intuitive ethics: how innately prepared intuitions generate culturally variable virtues*, *American Academy of Arts & Sciences, Daedalus*, Fall 2004.

mismas. Para tal fin resulta de especial utilidad recordar los tres principales dominios o funciones que –según Buller – cabe señalar en la ética<sup>53</sup>: (1) el descriptivo (acción ética, lo que es), (2) el analítico-metaético (teorías de la ética y del lenguaje moral) y (3) el normativo (lo que se debe hacer). Una distinción ésta que, a su vez, nos permite entender un poco mejor los dos principales tipos de críticos que encontramos –siguiendo a Álvarez-Díaz<sup>54</sup>– de la neuroética: Los **neuroescépticos** y los **neurocríticos**.

Los primeros de ellos, los **neuroescépticos**, consideran que la neurociencia no puede ni debe sustituir a la ética normativa, ya que hay una diferencia radical entre hechos (terreno de la ciencia) y valores (terreno de la ética). Tal y como ya apuntara David Hume, y posteriormente reafirmaran los filósofos analíticos, es una falacia naturalista intentar pasar del “ser” al “deber ser”. Además de ello, investigadores como Berker cuestionan el uso de las neuroimágenes y la interpretación de los datos estadísticos obtenidos, así como el intuicionismo moral para tales fines. Ya que, señalan, hay una notable divergencia entre las intuiciones de diversos individuos y las del mismo individuo frente a circunstancias diferentes.

Por su parte, los **neurocríticos** procuran sostener una postura prudencial, analógica, que evite los extremismos, por lo que proponen que la comprensión de la cuestión ética debe considerar tanto los conocimientos proporcionados por la filosofía moral como los hallazgos de las neurociencias, sin llegar al extremo de pensar que toda la ética está en el cerebro. Adela Cortina, como la mayoría de los filósofos –tal y como vimos en páginas previas– vendría a sostener que la ética es un producto de la evolución cultural. La presencia del cerebro es condición necesaria para el comportamiento moral (o de cualquier otro tipo de comportamiento), pero no es condición suficiente para fundamentar una ética universal. El error, como vimos, se produce cuando no somos capaces de distinguir –tal y como señala Francisco Ayala<sup>55</sup>– la capacidad de juzgar acciones como buenas o malas, de las normas de moralidad, de los procesos de elaboración, fundamentación y estudio de códigos morales, de normas con arreglo a las cuales deci-

53 ALVAREZ-DÍAZ, Jorge: “Neuroética como neurociencia de la ética”, *Neurol*, Vol. 57 (8), 2013, p. 379.

54 Ibid, pp. 379-380.

55 AYALA, Francisco José: *Origen y Evolución del Hombre*, Madrid, Alianza, 1981.

dimos qué es lo que consideramos bueno y qué consideramos malo. Así, nos encontramos por un lado con la capacidad de hacer juicios (fruto de la evolución biológica) y por otro con las normas con arreglo a las cuales llevamos a cabo dichos juicios (resultado de la evolución cultural)<sup>56</sup>.

Con respecto a esta última afirmación, cabe apuntar que no se han encontrado juicios morales que apliquen a todas las culturas conocidas (como serían, por ejemplo, los casos del incesto o el asesinato de niños malformados que algunas culturas han aprobado). Además, Cortina recuerda que la ética no sólo tiene que ver con la interacción humana, sino que se ocupa también de establecer cómo podría forjarse una vida buena, plena, feliz y justa<sup>57</sup>.

Por otra parte, la filósofa valenciana argumenta que aun aceptando que existan códigos morales inscritos en el cerebro humano que se desarrollaron evolutivamente y que, por tanto, ellos deben ordenar la conducta moral, quedaría pendiente la respuesta a la crucial pregunta: ¿cuál sería el contenido específico de las normas que deberían extraerse del conocimiento de las supuestas bases cerebrales de nuestra conducta moral? ¿Se seguiría de tales bases morales, por ejemplo, la regla “amarás al cercano y rechazarás al extraño”, tal como se deduciría de los supuestos instintos morales subyacentes en todo cerebro humano? ¿No contradice esta consecuencia lógica a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948?<sup>58</sup> La pretendida ética universal con base cerebral no podrá fácilmente ofrecer contenidos concretos sin caer en problemas de muy difícil solución, tales como la propuesta de algunos neurocientíficos de reducir el tamaño de las ciudades y promover la vida en el campo, o tratar de extender la benevolencia universalmente<sup>59</sup>.

Cortina insiste en que para evaluar adecuadamente las implicaciones de la neuroética actual, es indispensable distinguir entre la “causa” de los juicios morales y la “base” indispensable para formularlos, puesto que la formulación de juicios tiene también bases sociales, psicológicas o económicas, sin que esto signifique que sean sus causas. Con respecto a las herramientas y escenarios que las neurociencias utilizan para hacer sus estudios, Cortina previene sobre el riesgo de apresurar conclusiones, ya que las neu-

56 SERRANO-BOSQUET, Op. cit.

57 Ibid, p. 380.

58 CORTINA, A., Op. cit., pp. 73-75.

59 Ibid, pp. 75-76.

roimágenes y los datos que de ellas se extraen requieren ser interpretados por los investigadores –quienes tienen sus propias concepciones morales– y los experimentos se han llevado a cabo en situaciones artificiales<sup>60</sup>.

Entre los aportes positivos de las neurociencias se encuentra la constatación del relevante papel de las emociones en la formulación de juicios morales, aunque aún queda por discernir con claridad en qué proporción la razón y la emoción intervienen en dicha formulación y regulan las acciones que de ellas se derivan. El dilema entre juicios intuitivos y juicios aprendidos socialmente, sigue abierto. Con respecto a todos estos puntos, Cortina destaca la necesidad de aclarar el significado de los términos clave utilizados por la neuroética, tales como “intuiciones morales”, “instinto moral”, “sentido moral”, “competencia moral” o “capacidad moral”, los cuales se refieren a la capacidad humana para distinguir entre el bien y el mal moral –y que presuntamente se desarrolló a lo largo de la evolución–, ya que de no aclararlo se dificulta saber de qué se está hablando y se aumenta innecesariamente la confusión al respecto<sup>61</sup>.

La crítica a las neurociencias se suaviza, dice Cortina<sup>62</sup>, cuando los mismos neurocientíficos reconocen que tras el nacimiento, las personas desarrollan casi el 70% de su cerebro interactuando con el medio y con los demás, por lo que los códigos inscritos evolutivamente en el cerebro son flexibles y pueden modificarse. Las preguntas clave de la ética, sin embargo, persisten: ¿cuáles son los criterios para distinguir lo bueno de lo malo?, ¿en qué consiste lo moral? y, dada la influencia sobre la conducta humana, biológica (cerebral), por un lado, y medioambiental y social-cultural, por el otro, ¿desde dónde se deben o pueden modificar los códigos cerebrales? Si el neurocientífico acaba aceptando que las personas desarrollan su cerebro interactuando con el medio y que las neurociencias han descubierto una “estructura moral” residente en el cerebro humano, no habría gran diferencia con el cometido de todas las teorías éticas conocidas. Por otra parte, lo que a criterio de Cortina no es fácil de explicar es que la moral humana sea sólo un mecanismo adaptativo y nuestras emociones morales se hayan universalizado para preocuparse por los extraños y, menos aún, explicar cómo podemos distinguir entre el bien y el mal desde una ética basada exclusivamente

60 Ibid, p. 83.

61 Ibid, p. 88.

62 CORTINA, A., Op. cit., pp. 90-91.

en el cerebro. Para tales explicaciones sigue siendo indispensable la reflexión filosófica<sup>63</sup>.

Con respecto al enfoque adaptacionista, que concibe lo moral como aquello que articula a las sociedades con el fin de asegurar la supervivencia, Cortina señala dos problemas básicos que este enfoque plantea: la explicación del altruismo (¿por qué existe la cooperación humana y de qué modo favorece la supervivencia?) y la disonancia entre las intuiciones morales y su justificación racional. Los proponentes de esta postura (como Mark Hauser y Neil Levy)<sup>64</sup>, explican la paradoja de la cooperación aduciendo que a medida que se conformaba el cerebro, los humanos se congregaban en grupos reducidos protegiéndose entre sí para favorecer la supervivencia, lo que dio lugar a una mente “contractual” o cooperativa. Al respecto, ya Darwin señalaba lo siguiente:

“Es preciso no olvidar que aunque un grado muy elevado de moralidad no da á cada individuo y á sus hijos sino pocas ó nulas ventajas sobre los demás hombres de la misma tribu, todo progreso aportado al nivel medio de la moralidad y un aumento en el número de los individuos bien dotados bajo este aspecto, procurarían positivamente á esta tribu una ventaja sobre otra cualquiera. No cabe duda alguna en que una tribu que comprenda muchos miembros llenos de un gran espíritu de patriotismo, de fidelidad, de obediencia, de valor y de simpatía, prestos á auxiliarse mutuamente y á sacrificarse al bien común, triunfará sobre la gran mayoría de las demás, realizándose una selección natural”<sup>65</sup>.

Respecto a la disonancia entre las supuestas intuiciones morales y las razones para justificarlas, ésta se explicaría por la diferencia entre el medioambiente actual y el que prevalecía en los orígenes del hombre. Estos autores afirman que hay un instinto o facultad moral equipada con una gramática moral universal –parecida al instinto del lenguaje propuesto por Chomsky–, la cual predispone a los humanos a asimilar las normas morales que se aprenden mediante la educación. Esto explicaría la diversidad de contenidos de dichas normas, aunque se manifiesten de modo peculiar en

63 Ibid, p. 91.

64 CORTINA, Adela: Neuroética: ¿Ética fundamental o ética aplicada? *Bioética, neuroética, libertad y justicia*, 2013, p. 817.

65 DARWIN, Charles, *El origen del hombre. La selección natural y sexual*, Trad. de A. López White, F. Sempere, C<sup>a</sup> Editores, 1971/1909 p.76.

cada cultura, subyacería en ellas la gramática moral universal mencionada. Sin embargo, esta estructura moral excede la explicación del comportamiento moral basado en el cerebro, ya que también participan en la conformación de dicho proceso de asimilación de las normas morales tanto la cultura como el medio social<sup>66</sup>.

## Conclusiones

La preocupación constante de la ética como disciplina forjadora del carácter personal, ha sido elaborar un mapa que dirija al hombre, entendido como representante general de la raza humana, hacia la vida plena, que le permita distinguir entre lo que le conviene hacer o no y que le ayude a sustentar su vida personal y comunitaria en valores que correspondan a su naturaleza íntima. Hasta hoy, sin embargo, no ha quedado claro si puede haber un conjunto de principios éticos que orienten a todas las personas por igual hacia una forma de vida equivalente a la felicidad, como quiere que ésta se defina. En recientes años más bien ha predominado el relativismo moral (donde cada persona o cultura establece su propio código de comportamiento apelando a la tradición o a la experiencia y deseos personales), el nihilismo (la desesperanza y la pérdida creciente de un propósito en la vida) y la muerte paulatina, o al menos el aletargamiento, del auténtico espíritu religioso (referente milenario para determinar la clase de comportamiento que conviene a las personas para mantener relaciones armoniosas). En una época como la nuestra, en la que se percibe un creciente deterioro en prácticamente todos los órdenes de la vida humana: personal, familiar, social, político, económico y cultural, la neuroética ha venido a renovar la esperanza de encontrar un medio para mejorar la condición del hombre.

La buena nueva que la neuroética como ciencia pretende traer consigo es que, por así decirlo, el alma reside en el cerebro. Es decir, que la fuerza que determina el deseo y el impulso de los hombres hacia una u otra forma de comportamiento, está regulada por los fenómenos electroquímicos que ocurren en la masa encefálica. De modo que si se llegaran a conocer las leyes que determinan tales fenómenos, sería posible controlar el comportamiento de los hombres para sacarlos de su penosa crisis y acercarlos por fin

66 CORTINA, A., Op. cit., pp. 820-821.

a la máxima felicidad posible en el mundo material. Sin embargo, recordando que la palabra crisis en el idioma chino tiene el doble significado simultáneo de peligro y oportunidad, en la coyuntura actual de la humanidad la neuroética podría ayudar ya sea a mejora o a empeorar la situación, dependiendo de la aplicación práctica que se haga de los hallazgos de las ciencias que la alimentan: la teoría de la evolución, la psicología evolutiva y las neurociencias, entre otras. La misma neuroética, en su vertiente aplicativa, tendrá que participar activamente en la definición del tipo de investigación científica que, de acuerdo a su finalidad y posibles resultados, conviene seguir desarrollando. La ciencia puede ser secuestrada y mal utilizada. Es necesario estar alerta para evitarlo.

La breve investigación realizada muestra que aunque no hay aún ninguna conclusión contundente respecto a la posibilidad de fundar una ética basada exclusivamente en el cerebro, sí se observa un acercamiento y afinidad entre filósofos y científicos respecto a las bondades del enfoque neurológico de la moralidad. Los estudios y conclusiones de dos de los primeros –Cortina y Serrano– y dos de los segundos –De Waal y Haidt– autores analizados, así parecen demostrarlo. Los cuatro coinciden en la importancia crucial que tienen en la definición del comportamiento humano tanto la evolución, estructura y funcionalidad del cerebro como la cultura en la que éste se desarrolla, por lo que señalan que el conocimiento de tales factores es vital para comprender cómo se conforma la moralidad humana. Otra al parecer coincidencia clave entre los mundos de la ciencia y la filosofía es la creencia de que el ser humano es, por naturaleza, más bueno que malo, o que al menos posee la “gramática cerebral” básica para que predomine en él el sentido de reciprocidad y la cooperación mutua, predisposiciones innatas susceptibles de ser moldeadas por la cultura y, en específico, por la educación.

Sin embargo, a pesar de los avances y posibles beneficios para la humanidad que los hallazgos de la neuroética han traído consigo, aún quedan por responder a fondo, ahora a la luz de los hallazgos de las neurociencias, las dudas y preguntas que la Ética se ha planteado siempre: ¿por qué ser moral?, ¿somos realmente libres para elegir?, ¿cómo debemos comportarnos con los otros? El interés en la neuroética sigue creciendo y muchos de sus especialistas, en concordancia con el tradicional espíritu científico, se han propuesto la misión de encontrar un conjunto universal de respuestas biológicas a los dilemas morales, una suerte de ética integrada en el cerebro, que dé la pauta para vivir conscientemente de acuerdo a esos princi-

pios<sup>67</sup>. Esta misión es noble y ambiciosa, aunque por lo que puede deducirse de las críticas comentadas en este documento, llevarla a cabo sigue siendo un desafío.

La neuroética nos está permitiendo entendernos mejor a nosotros mismos. Su misión es informarnos sobre la naturaleza del pensamiento y juicio morales, explicar cómo es que el cerebro desarrolla la moralidad y qué significa dicha moralidad desde la perspectiva neurobiológica y cultural. Su reto es aún enorme, ya que requiere una integración multidisciplinaria en la que intervienen al menos cuatro disciplinas: las ciencias empíricas del cerebro, la filosofía de la mente, las ciencias sociales y la filosofía moral. Hay que entender, sin embargo, que la neuroética no pretende formar al ser humano perfecto, sino comprender los mecanismos del juicio normativo que nos permitan mejorar nuestra capacidad para desarrollar métodos que resuelvan problemas sociales, que mejoren nuestra salud mental, física y social, que perfeccionen los sistemas educativos y que nos ayuden a crear sociedades más justas y más alegres<sup>68</sup>.

Finalmente, conviene señalar que junto con el resto de las neurociencias, la neuroética se ha convertido en un foco de la rivalidad transatlántica entre las mayores potencias económicas del planeta. En enero de 2013, el presidente Obama y la Unión Europea anunciaron una partida presupuestal de miles de millones de dólares destinados a dos proyectos independientes que buscan desentrañar las claves del cerebro<sup>69</sup>. Empleando equipo cada vez más sofisticado, los científicos podrán con precisión cada vez mayor “leer” los pensamientos que “circulan” por nuestro cerebro, hacer patente qué tan racionales y morales somos y, esperanzadamente, aprovechar los hallazgos que resulten del uso de estas tecnologías para mejorar la condición humana. No obstante, el reto seguirá siendo comprender la interacción dinámica entre las dos arquitecturas clave que constituyen la naturaleza humana: la cerebral y la cultural, de modo que dicha comprensión permita crear y organizar comunidades donde todos los habitantes de la Tierra puedan prosperar y florecer en paz permanentemente.

67 GAZZANIGA, M., Op. cit., p. 19.

68 EVERS, Kathinka: *Neuroética*, Katz Editores, Madrid, 2012.

69 KAKU, Michio: *El futuro de nuestra mente: El reto científico para entender, mejorar, y fortalecer nuestra mente*, trad. Juan Manuel Ibeas y Marcos Pérez Sánchez, Debate, Madrid, 2014.

## Una religiosidad fraguada por el cimarronaje<sup>1</sup>

### A Religiosity Forged by Cimarronization

*José Rafael Rosero Morales*  
*Universidad del Cauca*  
*Colombia*

#### Resumen

Este trabajo busca reflexionar sobre la problemática visión monocultural de la otredad (*del otro y lo otro*), en el contexto del proyecto de acción interventora de las militancias misioneras occidentales en las culturas de Nuestra América y, en modo particular, sobre las visiones de lo sagrado, la religiosidad y la espiritualidad en los universos simbólicos de las poblaciones negras, –en nuestro caso–, aquellas localizadas en el valle geográfico del río Patía, al sur del Departamento del Cauca, Colombia. Por otra parte, busca aproximarse a dar cuenta de por qué los patianos llegaron a constituirse en comunidades con claros rasgos de “cultura cimarrona”, gestores de procesos de resistencia y delimitadores de un territorio con criterios de autonomía. Contexto que permitirá demostrar cómo el cimarronaje contribuyó significativamente a tejer la religiosidad en estas comunidades.

**Palabras clave:** Alteridad, religiosidad, cimarronaje, Iglesia católica, Valle del Patía.

1 Este artículo constituye un resultado del proyecto de investigación doctoral: “Cimarronaje religioso, recuperación cultural de la memoria colectiva y prácticas de re-existencia”. Popayán, Universidad del Cauca / Doctorado en Antropología, 2014 / Grupo de Investigación Cultura y Política.

## Abstract

This paper presents a reflection on the monocultural perspective of otherness (of the other one and what is other) in the context of Western missionary militant intervention in the cultures of Our America; in particular, it reflects on views of the sacred, religiosity and spirituality in the symbolic universe of black populations from the Patia River valley, in the south of the Department of Cauca, Colombia, called “Patianos.” On the other hand, the paper seeks to understand why the Patianos became communities with evident signs of Cimarron or runaway slave culture, protagonists in resistance processes and delimiters of territory with autonomous criteria. This context will make it possible to see how “Cimarronization” promotes, in a significant way, the interweaving of religiosity in these communities.

**Key words:** Otherness, religiosity, Catholic Church, Valley of Patia.

La religión fue siendo el más poderoso transmisor de los valores de la negritud afroamericana, que sobrevivieron gracias a la gran plasticidad y vitalidad de una estructura básica que permitió un proceso de resistencia-acomodación, la continuidad en la discontinuidad, acomodarse sin ‘emblanquecerse’, interpretando lo nuevo en términos de renovación de los valores del pasado, que son fuente de continuidad y estabilidad, vínculo con una historia y una pertenencia<sup>2</sup>.

## Introducción

Este artículo se plantea dos propósitos: el primero, examinar la problemática visión monocultural de la otredad (*del otro y lo otro*), en el contexto del proyecto de acción interventora de las militancias misioneras occidentales en las culturas de Nuestra América y, en modo particular, sobre las visiones de lo sagrado, la religiosidad y la espiritualidad en los universos simbólicos de las poblaciones negras; en nuestro caso, de las comunidades negras del valle geográfico del río Patía, al sur del Departamento del Cauca, Colombia. En este empeño, se recurre a una caracterización sobre las for-

2 PICOTTI, D. *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires, El Sol, 1998, p. 216.

mas en que históricamente la alteridad ha sido negada o inaceptable, de manera que nos permita, al mismo tiempo, situar conceptualmente la problemática de la alteridad religiosa. Para ello, la perspectiva analítica de la filosofía de la otredad que nos ofrece el filósofo mexicano Luis Villoro, al igual que las contribuciones de los filósofos Raúl Fonet-Betancourt y Santiago Castro-Gómez, van a resultar esclarecedoras al momento de reflexionar críticamente sobre las implicaciones del proceso de aceptación y reconocimiento de las alteridades religiosas, en el marco del ideal cristiano occidental. En correspondencia con lo anterior, la perspectiva histórico-cultural local, que ofrece el historiador crítico colombiano Francisco Zuluaga, en sus trabajos de investigación acerca de la historia local, va a representar un significativo aporte para la comprensión y confrontación de los discursos y las prácticas religiosas y culturales en el valle geográfico del Patía.

El segundo propósito consiste en dar cuenta de por qué los patianos llegaron a constituirse en comunidades con claros rasgos de “cultura cimarrona”, gestores de procesos de resistencia y delimitadores de un territorio con criterios de autonomía. Y, en este contexto, demostrar cómo el cimarronaje contribuyó significativamente a tejer la religiosidad en estas comunidades. En esta dirección, los desarrollos conceptuales provenientes de los estudios sociales, en el marco de los estudios afroamericanos, brindarán elementos para la comprensión de la problemática en cuestión.

### **Una alteridad religiosa inaceptable**

De acuerdo con Raúl Fonet-Betancourt, el proyecto de acción interventora en las culturas de Nuestra América, bajo la lógica agresiva de la tradicional militancia misionera occidental, donde las culturas son más objeto de transformación que sujetos en igualdad de condiciones y derechos de interacción, puso en evidencia la consciencia de la superioridad y con ello, el supuesto derecho de la Iglesia Católica a encarnar el evangelio en las diversas culturas, considerándose, además, que los criterios para discernir el buen curso evangelizador de este proceso son criterios que vienen de la propia tradición cristiana que se incultura<sup>3</sup>. Así, el mundo religioso en Nuestra

3 FORNET-BETANCOURT, R. *Interculturalidad y Religión*. Quito, Abya-Yala- Agenda Latinoamericana, 2007.

América fue representado de forma dominante por la Iglesia Católica y asumido como su dimensión institucional.

Íntimamente fusionadas, Corona e Iglesia se hacen presentes en nuestros pueblos mediante mecanismos muy concretos: patronato real, misiones y encomienda. Al igual que con medios operativos a través de los cuales se reproduce y devela la carga ideológica que pretendía penetrar España en nuestros nativos, a saber: proceso de sujeción al pasto espiritual, evangelización, moralización, imposición de la lengua castellana y españolización; en fin, toda una pedagogía de la salvación<sup>4</sup>. El mensaje a los sacerdotes y obispos, y su correspondiente ejecución, revela la pretensión e insistencia, tanto de la Iglesia como de la Corona, en su proceso de conversión y salvación de las almas como condición básica para llevar a cabo su proyecto civilizatorio: “Que los sacerdotes se entreguen con toda diligencia al pastoreo espiritual de nuestra gente de la provincia de Popayán, para que así agrademos a Dios en todos sus designios de salvación”<sup>5</sup>. En cumplimiento de ello, resulta ilustrativa la descripción que hace el cura Miguel de España, en su intento de reducción de los negros del palenque El Castigo<sup>6</sup> (Patía), cuando indica que para la enseñanza de la doctrina tiene,

- 4 ROSERO MORALES, J. “Iglesia, Educación y Estado en Colombia. Siglos XVIII y XIX”. Tesis de Licenciado en Filosofía. Popayán, Universidad del Cauca, 1990.
- 5 TOSCANO VALDERRAMA. “Ideología y Praxis de la Iglesia católica en la provincia de Popayán. Siglo XVIII”. Tesis de Diplomado en Filosofía. Popayán, Universidad del Cauca, 1983, p. 23. La cita corresponde al Archivo de la Curia de Popayán. E. I. P. 1-5. Carta del Obispo a sus sacerdotes.
- 6 Se cree que la formación del palenque El Castigo se da entre los años 1635 y 1726. La escasa información remite a considerar que durante casi todo el siglo XVII y comienzos del siglo XVIII, el Patía fue un territorio ignorado. Por ello, indagar por el palenque El Castigo, implica moverse entre lo hipotético y la leyenda. Se considera que dicho lugar estaba localizado en la cima de la cordillera Occidental y al norte de la hoz de Minamá, lugar de difícil acceso que se prestaba para constituirse en palenque. *Cfr.* ZULUAGA, F. “El Patía: un caso de producción de una cultura” in: CIFUENTES, Alexander (Compilador) *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Instituto Colombiano de Cultura / Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1986, p. 84. La Hoz de Minamá es una profunda depresión ubicada en el suroccidente de Colombia, en los territorios de los departamentos de Nariño y Cauca, siendo creada por el río Patía en su salida al océano Pacífico; hace parte del valle alto del Patía. Tiene una altura de 380 a 400 metros sobre el nivel del mar, con más de 1 km de profundidad y 60 km de largo, cortando de un lado a otro la Cordillera Occidental de Colombia. El sitio se convirtió además en zona de refugio para personas de diferentes condiciones raciales que tenían problemas con las autoridades. A partir de 1732 por intermediación del cura Miguel de España comenzaron los acercamientos con el palenque. Estos acuerdos fueron funda-

[...] nombrados dos negros buenos cristianos que la están enseñando juntando todas las tardes a todos los negritos y negritas en la iglesia, esto el tiempo que se recogen y para este efecto les tengo dado libritos de doctrina cristiana y aún cartilla para los que se aplicasen a aprender a leer, así mismo chicos y grandes se juntan todas las noches a la iglesia a rezar el santo rosario y a cantar las alabanzas a María Santísima y misa sin que para ello tenga necesidad de precepto<sup>7</sup>.

Mensajes en cuyo contenido, además de acentuar peyorativamente los diminutivos, también se incluía representaciones y valoraciones del ‘otro’, por desviación cultural con respecto al hombre occidental [patrón dominante]; es decir, la de ser inferiores y carentes de racionalidad:

Que a veces los brutos irracionales huyen de los racionales, por no ser sujetados al yugo del pasto espiritual y así, se van desertando muchos de sus pueblos y buscando los escondrijos donde puedan vivir libremente sin temor de Dios [...] libertad de conciencia y se quedan en los trapiches y hatos<sup>8</sup>.

Por su parte, el edicto real de 1770 expresa claramente que la sujeción al pasto espiritual, suponía, como imperativo, la homogeneización de la lengua como un dispositivo que permitiría acentuar el reconocimiento y la aceptación de la diferencia, al igual que el lugar de los nativos en la escala de la estratificación social. Por ello, en este edicto se ordena

mentales para la colonización de la región. La única noticia que se posee, según Zuluaga y Romero, sobre la conformación de dicho palenque la brinda Fray Juan de Santa Gertrudis en el texto “Maravillas de la naturaleza”, quien visitó la zona en 1759. El fraile mallorquino señala que procedían de ese territorio los ladrones que habían robado “un situado que bajaba con treinta mulas cargadas de plata del Rey, de Pasto para Popayán”. Según el mismo fraile, a pesar de las empresas llevadas a cabo por órdenes del virrey y del gobernador de Popayán esta población no pudo ser controlada. Debido a que la zona era rica en oro, lo que generaba la presencia de mercaderes, los apalencados podían comprar ropas, armas de fuego y las municiones necesarias para la defensa del territorio. *Cfr.* ZULUAGA, F. “Cimarronismo en el suroccidente del antiguo virreinato de Santa Fe de Bogotá”. *Colombia Pacífico*, Vol. 2, 1993, pp. 31-43. ZULUAGA, Francisco y ROMERO, M. *Sociedad, Cultura y Resistencia Negra en Colombia y Ecuador*. Cali, Universidad del Valle, 2007, pp. 118-148.

7 ZULUAGA, F. *Op. cit.*, p. 129. La cita corresponde al ACC, Cabildo, T. 6, fol. 49v.

8 TOSCANO VALDERRAMA. *Op. cit.*, p. 61. La cita corresponde al Archivo de la Curia de Popayán. E. VI. pp. 1-10. Carta del Rey de España a los Obispos de la Nueva Granada.

[...] que se instruya a los Indios en los Dogmas de nuestra Religión en Castellano, y se les enseñe a leer y escribir en este idioma, que se debe extender y hacer único y universal en los mismos Dominios, por ser el propio de los Monarcas y Conquistadores, para facilitar la administración y pasto espiritual a los naturales, y que estos puedan ser entendidos de los Superiores, tomen amor a la Nación Conquistadora, destierren la idolatría, se civilicen para el trato y Comercio; y con mucha diversidad de lenguas, no se confundan los hombres, como en la Torre de Babel<sup>9</sup>.

Ahora bien, Castro-Gómez señala, con acierto, que una de las características de la colonialidad del poder, es la dominación por medios no exclusivamente coercitivos, pues en el proyecto civilizatorio,

No se trató sólo de reprimir físicamente a los dominados sino conseguir que *naturalizaran* el imaginario cultural europeo como forma única de relacionamiento con la naturaleza, con el mundo social y con la propia subjetividad. Este proyecto *sui generis* quiso cambiar radicalmente las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas del dominado, es decir, convertirlo en un ‘nuevo hombre’, hecho a imagen y semejanza del hombre occidental<sup>10</sup>.

Esta función, eminentemente socializadora y con un notable influjo sobre el desarrollo de la sociedad, respondió a que la Iglesia Católica y su cuerpo de doctrina como religión oficial, adquirió ‘el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso’. En este sentido, “lleva a la Iglesia a la institucionalización de los mecanismos capaces de preservar su unidad y continuidad en medio de –a pesar de– las divisiones y las transformaciones que ocurren sea en la estructura social, sea en el campo religioso”<sup>11</sup>. Poder religioso que la faculta, inclusive, para definir la legitimidad o ilegitimidad de los actores, los saberes, las creencias o las acciones religiosas.

9 Cfr. CASTRO GÓMEZ, S. *La Hybris del punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005, pp. 12-13.

10 CASTRO-GÓMEZ, S. *La Poscolonialidad Explicada a los Niños*. Popayán: Universidad del Cauca / Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p. 59.

11 DE ROUX, R. *Una Iglesia en estado de Alerta: Funciones Sociales y Funcionamiento del catolicismo*. Bogotá, Guadalupe, 1993, p. 29.

Así, el catolicismo se asume e institucionaliza como religión verdadera y universal, postura epistémica que sitúa en condición de subalternidad a las otras religiosidades y espiritualidades, en especial, las prácticas religiosas de sustrato indígena y africano, cuyo cuestionamiento, persecución y abolición fue justificado a partir de las representaciones y valoraciones asociadas a la herejía, la magia o la hechicería. Postura colonial orientada a producir rupturas en lo sagrado y espiritual en el plano existencial de las otredades. Es decir, a negar y desacralizar la condición humana y sus relaciones con todo aquello dador de sentido para la misma. A este respecto, conviene señalar, siguiendo a Carlos Lloga, que:

La epistemología de la colonialidad funciona a nivel de un sedimento cultural [que no es necesariamente religioso] el cual asume los valores cristianos ya secularizados –apriorísticamente considerados “universales”, “neutrales”; y por tanto, “objetivos” –como rasero medidor para recibir / definir / evaluar las prácticas religiosas y en especial aquellas que no pertenecen al modelo civilizatorio establecido por la “modernidad”<sup>12</sup>.

Mirada colonial sobre el mundo que, en las dimensiones del ser, el poder y el saber, siguiendo a Castro-Gómez, sitúa a la Iglesia Católica en su compleja estructura, organización y despliegue, en la *hybris* del “punto cero”<sup>13</sup>. Ubicación que equivale

12 LLOGA DOMÍNGUEZ, C. “Epistemología de la colonialidad en la definición y recepción de las religiones no cristianas en Cuba”, *in*: Actas del XI Simposio Internacional de Comunicación Social (19-23 de enero). Santiago de Cuba, 2009. Disponible en: <http://www.santiago.cu/hosting/linguistica/simposios.php?s=XI>.

13 Con el concepto del “punto cero”, Castro-Gómez se refiere “al imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. Nuestro hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada. Los habitantes del punto cero (científicos y filósofos ilustrados) están convencidos de que pueden adquirir un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esta pretensión, que recuerda la imagen teológica del *Deus absconditus* (que observa sin ser observado), pero también del panóptico foucaultiano, ejemplifica con claridad la *hybris* del pensamiento ilustrado”. *Cfr.* CASTRO GÓMEZ, S. *La Hybris del punto Cero*. *Op. cit.*, introducción.

[...] a tener el poder de un *Deus absconditus* que puede ver sin ser visto, es decir, que puede observar el mundo sin tener que dar cuenta a nadie, ni siquiera a sí mismo, de la legitimidad del tal observación; equivale, por tanto, a instituir una visión del mundo reconocida como válida, universal, legítima y avalada por el Estado<sup>14</sup>.

Se trata, entonces, de una arrogante<sup>15</sup> situación en la que se conjuga la idea colonial de “raza” y el concepto tradicional o naturalizado de cultura<sup>16</sup>, cuyo imperativo era la erradicación de otras, diversas y variadas formas de ser, ver, pensar, creer y estar en el mundo, en tanto la coexistencia con las mismas, resultaba inaceptable y abominable. Lo anterior, por cuanto precisamente, la construcción de la idea de raza sobre la base de características fenotípicas y ‘morales’ de las personas, permitió situar a la raza blanca como la raza más próxima a la perfección y, en consecuencia, en el lugar más elevado de la escala evolutiva. Proceso que se hizo posible desde aquel “punto cero” y desde el poder que adquiere Europa con la invasión y ocupación de los territorios en América, África y Asia. Como tal, el “punto cero” hace referencia a un discurso aristocrático religioso que elabora una representación de inferioridad sobre las otredades, orientado a consolidar y legitimar las formas de dominación Europea en el Sistema Mundo Moderno. Discurso que no solo fue introducido en el ‘habitus’<sup>17</sup> de los individuos,

14 CASTRO-GÓMEZ, S. *La Poscolonialidad Explicada a los Niños*, *Op. cit.*, p. 63.

15 Los griegos decían que la *hybris* es el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. La *hybris* supone entonces el desconocimiento de la *espacialidad* y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura. Al pretender carecer de un lugar de enunciación y traducción, los pensadores criollos de la Nueva Granada serían culpables del pecado de la *hybris*. Un pecado que luego, en el siglo XIX, quedaría institucionalizado en el proyecto criollo del Estado nacional. *Cfr.* CASTRO GÓMEZ, S. *La Hybris del punto Cero*. *Op. cit.*, introducción.

16 *Cfr.* CASTRO GÓMEZ, S. “Teoría Tradicional y Teoría Crítica de la Cultura”, in: Rafael ÁVILA PENAGOS (Compilador) *Sujeto, Cultura y Dinámica Social*. Bogotá, Ediciones Antropos, 2005. Ver, además, CASTRO GÓMEZ, S. *La Hybris del punto Cero*. *Op. cit.*

17 Asumimos aquí el concepto de “habitus”, propuesto por Bourdieu, entendido como “la tendencia a preservar en su modo de ser, que los grupos deben, entre otras cosas, al hecho de que los agentes que los componen se encuentren dotados de disposiciones perdurables, capaces de sobrevivir a las condiciones económicas y sociales por ellos mismos producidas, puede ser el motivo de la inadaptación lo mismo que de la adaptación,

sino en todas las estructuras de la sociedad, generando y reproduciendo así, formas de vida y de pensamiento coloniales, que justifican la explotación y dominación de estos territorios y poblaciones, bajo el supuesto de la existencia de una identidad étnica que se superpone sobre las otras.

Basta recordar las construcciones imaginarias que se hacían de los habitantes del Patía a fines del siglo XVIII, luego de su proceso migratorio del palenque<sup>18</sup> El Castigo hacia el centro del valle para organizarse como hombres libres y establecerse como pueblo en 1749. Pueblo que sería el primer asentamiento urbano del valle, fundado con el nombre de San Miguel de Patía, en tierras donadas por un pardo libre llamado Fabián Hernández, como consecuencia del indulto otorgado por el gobierno Español y mediado por la Iglesia Católica. La proyección de imagen que se hacían las sociedades mayoritarias de los habitantes del Patía, estaba orientada a *descalificar* sus costumbres, comportamientos, tradiciones y prácticas sociales, culturales, económicas y políticas. Su interés estaba centrado en la aceptación y legitimación del código moral cristiano y de la autoridad civil española por parte los negros recién establecidos, fenómeno en el cual la Iglesia Católica jugó un papel determinante, por cuanto la constitución como pueblo, estaba asociada indisolublemente, de una parte, con la construcción de la Iglesia y el establecimiento de la parroquia y, por otra, con la imposición del prototipo de familia cristiana al igual que el reconocimiento, en términos de su vigencia legal en el valle del Patía, de la propiedad española<sup>19</sup>.

Como era de suponerse, aquellos rasgos culturales que particularizaban a estas comunidades: las visiones de mundo, las fiestas y bailes, las expresiones musicales, creencias y rituales, hábitos, costumbres y tradiciones, fueron desca-

tanto de la rebelión como de la resignación". Cfr. BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. *Respuestas. Por una antropología Reflexiva*. México, Grijalbo, 1995, p. 90.

18 José Jorge de Carvalho señala que "Las comunidades formadas por esclavos que huyeron del régimen de servidumbre forzada recibieron nombres diversos en el Nuevo Mundo: quilombos en Brasil, palenques en Colombia, cumbes en Venezuela, maroons en Jamaica y demás países de lengua inglesa y cimarrones en el Caribe español. Los términos cimarrón y cimarronaje se impusieron en la literatura de lengua española sobre el tema, incluso por tener sus equivalentes en inglés (maroons) y en francés (marrochage)". CARVALHO, J. *A Religião como Sistema Simbólico. Uma Atualização Teórica*. Brasilia, Universidade de Brasilia, 2000, p. 46, n. 10.

19 ZULUAGA, F & BERMÚDEZ, A. *La protesta social en el suroccidente colombiano siglo XVIII*. Cali, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle 1997, p. 56.

lificadas, asumiéndose como prácticas paganas e ilícitas. Por ello, para que ‘el otro’, en nuestro caso, el negro, lograra obtener su salvación tenía que erradicar de sí, todo lo que se signifique vicio, o conato de desobediencia:

Que los indios, los negros, los mulatos y los zambos que con mayor desenfreno son inclinados a estas celebraciones y torpes entrenamientos, bailes, sin nota ni corrección ni escándalo de sus dueños [...] Que se ofrezcan dichos bailes y se tuvieran por convenientes, no se pueden hacer, tener ni celebrar, sin la expresa licencia del Párroco e igualmente del vicario quienes de común acuerdo las considere con las precauciones correspondientes<sup>20</sup>.

Como asegura Castro-Gómez, “El principio es claro: la sangre negra no puede ser redimida”<sup>21</sup>. La consideración de lo negro por oposición de lo blanco, constituía la máxima expresión de degeneración racial y social. Situación que llevó a establecer técnicas de racialización, taxonomías de clasificación y escalas de valoración, en correspondencia con la personalidad y lugar que ocupaban los individuos en el orden social. Así, la haraganería y la pereza fueron atribuidas como parte del carácter de los indios, la altanería, soberbia, mentira y promiscuidad eran atribuidas a los negros. Quizá, ello permita comprender por qué, la complementación de la producción del plátano con la apropiación de ganado para su alimentación, por parte de los patianos, era considerado *abigeato*; la caza y la pesca como actividades de alternancia de trabajo eran consideradas *vagancia*; la constitución de familias extensas resultado del ejercicio de la monogamia serial era considerado *concubinato* y *promiscuidad permanentes*; la solidaridad social incrementada por la solidaridad racial como consecuencia de la multiplicación de lazos de parentesco fue tomada como *complicidad con el delincuente*<sup>22</sup>.

A esto se suman las apreciaciones que registran los documentos coloniales, en los cuales se acentúan las representaciones y valoraciones negativas sobre el valle del Patía y sus habitantes. Las siguientes expresiones lo pueden constatar:

20 TOSCANO VALDERRAMA. *Op. cit.*, p. 72. La cita corresponde al Archivo de la Curia de Popayán. E. XII, 4, pp. 9-10. Carta del Rey de España a los Obispos de la Nueva Granada.

21 CASTRO GÓMEZ, S. *La Hybris del punto Cero. Op. cit.*, p. 76.

22 ZULUAGA, F. *Guerrilla y Sociedad en el Patía*. Cali, Universidad del Valle 1993, pp. 52-53.

Del *latrocinio* comen; en el *amancebamiento* duermen; la *embriaguez* es su bebida; *el adulterio, el homicidio, el duelo y el irrespeto a la justicia*, son hazañas de los valientes y de serlo se precian todos; *el perjurio* es virtud; *ayudarse en los hurtos* es socorro a sus necesidades; *la ociosidad* es la ocupación común; de día *duermen* y de noche *holgan*; aprender la doctrina es *vileza*; *la Iglesia y la misa, ni verlas*; al *cura* hay muchos que no lo conocen y quizá *ni de Dios saben según viven*<sup>23</sup>.

A este respecto, cabe mencionar con Bourdieu comentado por Jelin, que “el poder de las palabras no está en las palabras mismas, sino en la autoridad que representan y en los procesos ligados a las instituciones que las legitiman. [...] la eficacia del discurso performativo es proporcional a la autoridad de quién lo enuncia”<sup>24</sup>; es decir, las estrategias implementadas en el proyecto civilizatorio, en su propósito de construcción del imaginario occidental de hombre y de blancura, no se reducen a hacernos ver que se trataba de entelequias raciales, morales o jurídicas, las cuales solo se instauraron en la profundidad de las subjetividades e imaginarios; por cuanto además de ello, también se instauraron en los cuerpos y las sexualidades; en otras palabras, poseían una *materialidad concreta, pues*

[...] se hacían sobre individuos cuya función era ser mano de obra al servicio de los propietarios de minas, haciendas y encomiendas. Indios y negros eran vistos como propiedad personal, sujetos a las leyes que regulaban la herencia, las deudas o los impuestos, y excluidos por tanto de todos los privilegios civiles y eclesiásticos. Esta condición de servidumbre fue, sin lugar a dudas, la base material sobre la cual el estamento dominante construyó su imaginario cultural de pureza racial<sup>25</sup>.

Ahora bien, la implementación de una estructura específica de dominación en las colonias, sustentada en las premisas de la superioridad étnica y cognitiva de los europeos, devela el problema de fondo: *la imposibilidad de reconocer al otro y lo otro en su plena diferencia*. De ahí, su insistencia en lograr que los dominados adoptaran el horizonte civilizatorio de los dominadores y,

23 Ibid., p. 54. La cita corresponde a: AHNC, Colonia, Juicios criminales, TCXXXI, folios 957-982. El énfasis es nuestro.

24 JELIN, E. *Los trabajos de la Memoria*. México, Siglo XXI, 2002, p. 35.

25 Cfr. CASTRO GÓMEZ, S. *La Hybris del punto Cero*. Op. cit., p. 81.

en cumplimiento de dicho propósito, la violencia epistémica y la imposición de la razón colonial sobre los cuerpos y las subjetividades, jugaron un papel decisivo a la hora de vehiculizar y profundizar el dominio colonial.

La presencia del otro [el indígena y el negro] en el marco del proyecto civilizatorio en América, implicó el (des)encuentro con una otredad, cuyo origen y configuración cultural hacía imposible su reducción a las figuras de otredad y de mundo conocidas por los españoles. De esta manera, como señaló Villoro<sup>26</sup>, las culturas extrañas debieron ser comprendidas por las categorías propias de la civilización occidental cristiana. Muy seguramente “el miedo de Occidente<sup>27</sup> al fantasma del panteísmo, por una parte, y la prudente preocupación por defender la absolutez divina y la creaturalidad del mundo por la otra<sup>28</sup>”, sea una de las razones de fondo por las cuales Occidente, recurrió a la creación de protocategorías duales de confrontación, orientadas a producir y reproducir abismos y heridas existenciales a todo nivel: teología–filosofía, sobrenatural–natural, sagrado–profano, superstición–fe, ciudad de Dios–ciudad del hombre, bien–mal, materia–espíritu; interior–exterior; horizontal–vertical, temporal–eterno, etc. Así como también, a negar, excluir, racializar e invisibilizar la presencia y emergencia de visiones de mundo disruptivas.

26 Cfr. VILLORO TORANZO, L. *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*. México, Paidós / Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, p. 178.

27 Más allá de ser una realidad geográfica, Stuart Hall plantea comprender el sentido de “Occidente”, como una idea o concepto, cuya operatividad puede ser vista de diversas maneras: 1) para caracterizar y clasificar sociedades en diferentes categorías; 2) como un “sistema de representación”, que recurre a un lenguaje, a imágenes e imaginarios de cómo son las diferentes sociedades, culturas, gentes y lugares; 3) para explicar la *diferencia*; es decir, como estándar o modelo de comparación y 4) para proveer criterios de evaluación con los que otras sociedades están clasificadas y alrededor de los cuales poderosos sentimientos positivos y negativos se agrupan. En resumen, funciona como una *ideología*. De acuerdo con Hall, “Occidente” produce muchas formas diferentes de hablar de sí mismo y de “los Otros”. Pero lo que hemos llamado el discurso de “Occidente y el Resto” se convirtió en uno de los más poderosos y formativos entre estos discursos. Se convirtió en la forma dominante en la que, por muchas décadas, Occidente se representó a sí mismo y a su relación hacia “el otro”. Cfr. Hall, Stuart. “Occidente y el Resto: discurso y poder”, in: Ricardo SOTO (Coordinador) *Discurso y poder en Stuart Hall*. Trad. Ana Díaz. pp. 49-112. Huancayo, Imprenta Gráfica MELGRAPHIC E.I.R.L., 2013.

28 PANIKKAR, R. *La trinidad: una experiencia humana primordial*. Madrid, Ediciones Siruela, 1999, p. 90.

A este respecto, Luis Villoro, para quien el estudio y reflexión sobre el problema de la alteridad ha ocupado un lugar destacado y le ha merecido un amplio desarrollo en su larga trayectoria intelectual, plantea que toda cultura tiene una forma especial de ver el mundo, la cual se basa en valores y categorías que inciden en la comprensión del otro, ya sea con fines de reconocimiento o de dominación. Según el filósofo mexicano, en el intento de comprensión del otro, se presentaron tres niveles o estadios en el reconocimiento del otro<sup>29</sup>. Niveles que son asumidos aquí, como unidades de análisis, en tanto permiten situar conceptualmente la problemática de la alteridad religiosa.

En *el primer nivel*, se intentó reducir al otro a las categorías y valores de la sociedad dominante, recurriendo, para ello, a las analogías como dispositivos de interpretación de las otredades [culturas]. Es decir, se buscó establecer rasgos que particularizaran a la cultura ajena en aquellos que le podrían ser semejantes a la cultura propia. Sin embargo, las expresiones y prácticas religiosas de los negros [y de los indígenas] en América, no constituían un referente conocido para poder ser analogado.

Las fuentes de la idea occidental de Dios, sustentadas en la tradición griega y en la trascendencia de los monoteísmos de los textos bíblicos, distaban de poder ser asemejadas a las expresiones y prácticas religiosas de los negros, en tanto estas encuentran su sentido y significado en visiones cosmogónicas, cuya fundamentación no está en textos escritos ni en sistemas religiosos con pretensión de universalidad, sino en la memoria de los ancestros, su inmersión en la tradición oral y vivir la inmanencia de lo sagrado en y entre ellos. No menos semejante, respecto a los patrones civilizatorios cristianos, resultaban las nociones sobre lo sagrado [lo divino], lo humano, el cuerpo, la muerte, la historia y el tiempo. Mientras en el ideal cristiano, lo divino, como realidad contingente, es posibilidad de lo humano y Dios puede ser sin lo humano; en las experiencias religiosas de los negros, la inexistencia de “una diferencia ontológica profunda entre las fuerzas divinas y las que animan a los hombres”<sup>30</sup>, hace que la divinidad no sea asumida como un absoluto respecto a lo humano, como tampoco en un principio concentrador; es decir, lo humano es condición de lo divino, en tanto lo ex-

29 Cfr. VILLORO TORANZO, L. *Op. cit.*, pp. 155-167.

30 VILLORO TORANZO, L. *Op. cit.*, p. 179.

pande y explícita. Es más, la experiencia espiritual es corporal y emotiva; por lo tanto, lo sagrado y lo religioso no implica la supresión de lo corporal y lo emotivo. Quizá por ello, los rituales en el marco de estos universos religiosos, más allá de ser tecnologías, constituyen espacios de expansión y expresión de acciones, palabras, creencias y del cuerpo, en estrecha relación con el entorno natural y cultural.

Ahora bien, la imposibilidad del ideal cristiano de encontrar algún análogo, mejor aún, de traducir la otredad de aquellos universos religiosos y culturales, no dejaba más opción que poner en cuestionamiento la humanidad de los negros [y de los indígenas]. La percepción de aquella otredad, asociada a lo oculto y demoniaco, representaba un peligro que debía ser conjurado. Dicho en otros términos: “Es el hombre occidental quien revela ahora, a la luz de la Escritura, su engaño. Una vez calificado el otro de satánico, sólo cabe proponerle una alternativa: renegar de su mundo sagrado o ser destruido”<sup>31</sup>. Así, frente a la alteridad radical e irreductible, la lógica del dominio y de la aniquilación, fue la vía expedita del proyecto civilizatorio.

El *segundo nivel* consistió en reconocer al otro, independientemente de sus universos religiosos o vínculos étnicos y culturales, en su condición de igual depositario de derechos ante la ley terrenal [Ley de Gentes] y divina [en tanto criatura de Dios]. Esta condición de igualdad, cuyo propósito era superar la vía de la imposición y sumisión (primer nivel de comprensión), buscaba aceptar y mejorar la cultura de los otros, mediante su incorporación a los patrones civilizatorios cristianos. En este empeño, el proceso no significó más que citar al otro para juzgarlo como igual, ante el tribunal de las exigencias universales cristianas. Exigencias con carácter de ‘objetividad’, que prescribían el recto, justo y verdadero curso a seguir por las otredades en su desarrollo.

Dentro de este contexto, la validez y legitimidad de las interpretaciones de los otros, al igual que su configuración cultural, resultaban inadmisibles para la visión occidental. Lo anterior, por no provenir de la misma visión, así como también, por no estar situadas en términos simétricos con ella. Esta situación refleja de alguna manera, la tendencia a la absolutización de lo propio (visión cristiana occidental), al erigirse como patrón y mo-

31 Idem.

delo regulador de lo religioso, lo que en consecuencia, condujo hacia la relativización de las visiones y tradiciones religiosas de los otros. Situación que, parafraseando a Díaz, supuso la *no existencia de un alter ego, cuya alteridad se preserva, ni se hace de la relación interpersonal la base de la identidad del sujeto*<sup>32</sup>; pues la condición sociocultural y existencial del yo que piensa, fue asumida como potestad para poner en duda enteramente todo, *menos su propia condición, tornándose de esta manera, la conciencia como irreducible*.

Así, el otorgamiento de este derecho a la ‘igualdad’, más allá de representar una oportunidad para transformarse en sujetos, situaba los valores religiosos y culturales de los otros, en objeto de cuestionamiento. A este respecto, Manuel Zapata Olivella pone el acento en el problema de fondo, cuando se formula con sentido y pertinencia la pregunta: “¿Hasta qué punto la idea de igualdad de todos los hombres ante dios cobraba vigencia en el mundo de la esclavitud, donde unos gozaban de los bienes terrenales y otros, igualmente ‘cristianos’, debían sufrir toda clase de privaciones y atropellos?”<sup>33</sup> No obstante, sin entrar en consideraciones sobre las contradicciones existentes entre los postulados doctrinales y las prácticas de la Iglesia, en términos de ser negadoras de la fe promulgada, como tampoco, sin cuestionar si efectivamente los procesos de conversión religiosa contribuirían a la liberación de los negros de sus cadenas; la cultura del negro [y del indígena] resultaba intolerable para llegar a constituirse como una alternativa viable a la cultura occidental. Por ello, como asegura Luis Villoro, “el otro, en realidad, no es aceptado como sujeto de significado, sólo como objeto del único sujeto” y agrega, “[...] se reconoce la *igualdad* del otro, pero no su plena *diferencia*”<sup>34</sup>.

Finalmente, Villoro señala *un tercer nivel* que consiste en reconocer al otro desde su igualdad y en su diversidad. Podría entenderse este nivel de comprensión del otro, como una actitud que comporta una apertura tal, que de un parte, interpela y se deja interpelar por la diversidad, multiplicidad y

32 Cfr. DÍAZ ESTRADA, J. A. *Identidad y reconocimiento del otro en una sociedad mestiza*. México, Universidad Iberoamericana, 1998, pp. 10-11.

33 ZAPATA OLIVELLA, M. *Africanidad, Indianidad, Multiculturalidad*. Compilación y estudio William Mina Aragón. Santiago de Cali, Universidad del Cauca / Universidad del Valle / Universidad de Cartagena, 2011, p. 108.

34 VILLORO TORANZO, L. *Op. cit.*, pp. 158-159.

variedad de formas de pensar y de actuar y, por otra, que dialoga en el marco de una diversidad convergente; es decir, no dominada ni colonizada religiosamente por una sola tradición cultural. Ello significaría reconstruir un contexto y trazar un camino hacia la validez y legitimación de los sistemas representacionales excluidos; es decir, lograr que las otredades –siguiendo a Fornet– superen la “hermenéutica del invasor” y por tanto, “digan su propia palabra y articulen su logos sin presiones ni deformaciones impuestas”<sup>35</sup>.

Sin embargo, el reconocimiento cabal del otro, rebasaba los límites formales de dicho nivel de reconocimiento: aceptar las interpretaciones que los negros hacían de sus universos simbólicos y religiosos, removía y trasgredía las bases de la tradición histórico-lineal de la civilización occidental. Es decir, alteraba la verdad y la presencia de una religión impuesta, al mismo tiempo, que descentraba la lógica y la ontológica de una cultura cimentada sobre dicha religión. Por ello, como asegura Villoro, “La discusión se realiza, desde el inicio, en los límites que señala un solo paradigma, el del europeo, y éste jamás podrá concebir que el resultado del diálogo fuera ponerlo en cuestión. Sólo el colonizado puede ‘convertirse’, nunca el colonizador”<sup>36</sup>.

Es claro, entonces, que las visiones sobre lo sagrado, la religiosidad y la espiritualidad en los universos simbólicos de los negros, plantea una realidad histórica que se traduce en la búsqueda existencial tendiente a insertar la divinidad en lo humano; es decir, son alteridades que se inscriben en las identidades divinas, en tanto pueden convivir con ellas. Fenómeno que se desarrolla y expresa, a través de una gramática de *la percepción relacional y simbiótica entre la naturaleza, la vida y la sociedad*; la movilidad y la posibilidad; la realización antes que de obediencia a una norma y, en *el predominio de la acción*, la manipulación de cosas, la corporalidad y la incertidumbre

*Se trata de visiones que no contemplan* la existencia de una separación transparente entre lo material y lo espiritual, así como tampoco, entre la vida y la muerte. Es la muerte la que refuerza el sentido de la vida y permite establecer vínculos mucho más fuertes con lo sagrado. Aspectos que se ma-

35 FORNET-BETANCOURT, R. *Transformación Intercultural de la filosofía*. Bilbao, Desclée de Brower, 2001, pp. 44-45.

36 VILLORO TORANZO, L. *Op. cit.*, pp. 167.

nifiestan en el encuentro y en la forma en que los negros se relacionan con lo sagrado: creencias, ceremonias y rituales. Así como también, en las intervenciones de lo sagrado [y de sus intermediarios] en el plano de los asuntos cotidianos, en tanto pasan de ser instancias simplemente *hierofánicas* (manifestación de lo sagrado) para convertirse en instancias cruciales y determinantes que colman sus necesidades religiosas inmediatas y, en muchos casos, con funciones *taumatúrgicas*, en otros términos, productora de milagros.

Lo anterior y muchos aspectos más, como resultado de la capacidad de reinterpretación en la dinámica de las transformaciones de la vida de las comunidades negras y del poder cohesivo que estimula las representaciones identitarias frente a las abstracciones con valor universal. De ahí, que la aceptación y reconocimiento de estas visiones en el marco del ideal cristiano occidental, haya resultado un empeño imposible. Planteamiento que va a ser reafirmado por Villoro, cuando señala que:

[...]Quizás existen culturas que no pueden aceptar la presencia de lo otro. [...] el encuentro entre el occidente y las civilizaciones americanas nos suministra el mejor ejemplo de la enorme dificultad de una cultura de rebasar su propio marco de creencias básicas. Frente a *la alteridad* extrema, cada una de las dos civilizaciones trató de comprenderla a partir de su propio marco cultural, integrándola en su propia figura del mundo. Pero esa empresa fue inútil. La cultura extraña resultó una alteridad inaceptable<sup>37</sup>.

Hasta aquí, hemos presentado una caracterización de las formas en que históricamente la alteridad religiosa ha sido negada o considerada como inaceptable, en el marco del ideal cristiano occidental. Alteridad religiosa que no representa tan sólo una dinámica de diferenciación, sino formas particulares de diferenciación, sustentadas en el etnocentrismo<sup>38</sup>. Es decir,

37 Ibid., pp. 176-177.

38 El etnocentrismo supone el acto de ver y analizar al mundo (valores, creencias, prácticas, etc.) de acuerdo con los parámetros de la cultura propia. En términos de Todorov, el etnocentrismo “consiste en el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco”. TODOROV, Tzvetan. *Nosotros y los Otros*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 21. Por su parte, el antropólogo estaban Krotz expresa a este respecto que “La alteridad tiene un alto precio: no es posible sin etnocentrismo. “Etnocentrismo es la condición humana de la alteridad”

cómo nos descubrimos ante la mirada del otro; cuáles son las imágenes y representaciones que surgen de la “otredad” y del “nosotros”, a partir de figuras de mundo distintas dentro del mismo universo. Imágenes que en el caso de las comunidades negras e indígenas, se proyectaron a partir de la desigualdad, la diferencia y la diversidad [niveles o estadios en el reconocimiento del otro], cuyas construcciones simbólicas desde el horizonte de lo religioso, denotaron lo abominable, lo salvaje y lo exótico, respectivamente.

### **Cimarronaje: urdimbre de religiosidad**

Hemos señalado que, para el proyecto civilizatorio occidental, las visiones sobre lo sagrado, la religiosidad y la espiritualidad de las otredades —en nuestro caso, de las comunidades negras del valle geográfico del río Patía— fueron signadas como alteridades religiosas inaceptables. Rechazo, estigmatización y criminalización, que contó con el asentimiento del Estado y particularmente, de la Iglesia Católica, al igual, que con los medios operativos para lograrlo.

Este proceso contribuiría decididamente, de una parte, a convertir el catolicismo en la expresión religiosa dominante, a partir del siglo XVII [con los reyes católicos] y, por otra, a la construcción de un legado religioso con particulares características, resultante de la conjugación de elementos provenientes de distintas rutas: la amerindia, la europea y la africana. Lo que daría lugar, a la construcción de unas culturas originales o propias e históricamente situadas, en el marco de la relación/tensión con el cristianismo y, específicamente con el catolicismo como religión hegemónica con pretensiones coloniales.

Vale la pena señalar aquí, que si bien la Iglesia Católica se había convertido en un canal para la imposición y control de valores que introducían al esclavo en la cultura; de manera ambivalente, proveyó al esclavo de un espacio para su supervivencia cultural, pues la Iglesia se tornaría en una ins-

(LEWIS, I. M. *Social Anthropology in Perspective*. Baltimore, Penguin, 1976) y tan sólo él posibilita el contacto cultural, la pregunta antropológica” (KROTZ, E. “Alteridad y pregunta antropológica”. *Alteridades*, Vol. 4, N° 8, 1994, pp. 5-11). Véase también: GRIMSON, A., MERENSON, S. Y NOEL, G. (Compiladores). *Antropología ahora. Debates sobre alteridad*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

titución y en un conjunto de creencias, tanto para los señores como para los esclavos<sup>39</sup>. De esta manera, lo religioso en el contexto latinoamericano estaría inmerso culturalmente, siguiendo a Losonczy<sup>40</sup>, en al menos tres sistemas simbólicos o fuentes de la religiosidad<sup>41</sup>: el de sus orígenes africanos, el del catolicismo hispánico, eclesial y popular, y el del sistema chamánico de las comunidades indígenas. Este último, sobre la base de comunidades negras que coexisten o están interétnicamente relacionadas con comunidades indígenas.

Ahora bien, nos referimos aquí a la construcción de culturas originales o propias, en tanto fueron construidas bajo circunstancias históricas ajenas, distantes y sobre todo, no conocidas ni elegidas. Los testimonios históricos dan cuenta de cómo fueron embarcados los negros del África a territorio americano, de las penas, dolores y tristezas que embargaban las almas y los cuerpos de aquellos negros esclavos violentados y arrancados de su territorio madre, de lo que significaba la ‘cuarentena’ en tierra firme, del sentido de la comercialización de su dignidad, de las injusticias e inhumanidades a que fueron sometidos, del legado espiritual y cultural que traían por dentro y de las formas traslapadas como lograban establecer comunicación entre ellos. Cuadro de muerte, como asegura Zapata Olivella<sup>42</sup>, en el cual, tal vez sea correcto no hablar de los sobrevivientes de dicho proceso, puesto quienes lograron escapar con vida de las atrocidades del tráfico negrero, sólo vieron prolongar su agonía. En este orden de ideas, Marx señala que:

39 *Cfr.* NAVARRETE, María Cristina. *San Basilio de Palenque: Memoria y Tradición*. Surgimiento y avatares de las gestas cimarronas en el Caribe colombiano. Cali, Universidad del Valle, 2011, p. 96.

40 *Cfr.* LOSONCZY, Anne-Marie. *La Trama Interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre grupos negros y Emberá del Chocó*. Bogotá, ICAH-Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.

41 Sobre las tres fuentes de la religiosidad latinoamericana (la heredad amerindia; los aportes de la religiones africanas bajo la forma de esclavitud, cimarronismo y procesos emancipatorios y, la presencia masiva del cristianismo, tanto en su versión católica de origen ibérico, como bajo la forma de protestantismos de origen europeo) y la evidencia incontrovertible de comunicación entre dichas fuentes, véase: LOSONCZY, Anne-Marie. “Relaciones Rituales y Figuras de Recurso Emergentes. Santos y muertos en América Latina”, in: Carlos Vladimir ZAMBRANO (Editor) *Epifanías de la Etnicidad. Estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina* (pp. 283-293) Bogotá, Humanizar / Aler /Universidad Nacional de Colombia, 2002.

42 ZAPATA OLIVELLA, M. *Op. cit.*, p. 107.

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio; bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos<sup>43</sup>.

El desarraigo forzado de los negros y su consecuente de-socialización [al mercantilizar sus seres como objetos]; la negación de su condición de personas, al adjudicarles en principio, una cifra en remplazo de sus nombres propios y, posteriormente, ser bautizados<sup>44</sup> católicamente con nombres y apellidos españoles; su reducción a la condición de esclavos al servicio de un amo en plantaciones y minas; la pérdida del sentido de relación con la cultura, con la totalidad de lo religioso y con las formas de organización social de donde procedían; la imposición de un patrón epistémico, lingüístico, sociocultural y religioso y, la preservación de la vida en situaciones extremas y en contextos desconocidos, fueron circunstancias directamente encontradas y no elegidas, a partir de las cuales los negros construyeron su propia historia y la cultura que la sustenta.

Por tanto, más allá de una relación de causalidad, propia del determinismo histórico [poner límites a nuevos horizontes]; las comunidades negras ante la presencia viva del sometimiento y la dependencia, y ante la im-

43 MARX, Carlos. "El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte", in: *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. Madrid: Sarpe, 1983, p. 107.

44 El bautismo fue una de las prácticas que definiría y dinamizaría el proceso de evangelización de los negros esclavos introducidos en tierras americanas. Hecho, que al mismo tiempo, contribuiría a producir rupturas con los puentes espirituales y religiosos de referencia africana. A modo de ilustración, recordemos aquí lo expresado en una de las constituciones dedicadas por el Sínodo de Bahía a la evangelización de los negros, la cual, guardando los matices e intensidades particulares, fue una práctica generalizada en territorio americano: "Y para la mayor seguridad de los bautismos de los esclavos brutos y bozales y de lengua no conocida, como son los que vienen de Mina y muchos también de Angola, se hará lo siguiente: Una vez que tengan algún conocimiento de nuestra lengua o por medio de intérpretes, servirá la instrucción de los misterios, que ya advertimos que está recogida en el libro 3º, n° 579. Y solo se añadirían a los sobredichos las preguntas que siguen: ¿Quieres lavar tu alma con agua santa?, ¿quieres comer la sal de Dios?, ¿echas fuera de tu alma todos tus pecados?, ¿quieres ser hijo de Dios?, ¿echas fuera de tu lama el demonio?". Cfr. Constitución 50, citada en MARZAL, Manuel. *Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América latina*. Madrid, Trotta, 2002, p. 304.

posibilidad de eludir las circunstancias que producen dicha realidad histórica, se articularon como sujetos para enfrentarla. Articulación que se hizo, siguiendo a Briones<sup>45</sup>, a partir de un trabajo de identificación *que operó suturando identidades personales y colectivas (para sí y para otros), sin que dicho trabajo de articulación haya operado bajo circunstancias por ellos elegidas.*

Para ello, recurrieron al *dis-rumpir, entendido éste, como pensamiento y acción que supuso ruptura, –pero con cambio de dirección–, con toda visión impuesta [autoritaria] sobre la vida, la naturaleza, el territorio, la sociedad y lo sagrado. Así como también, mediante la puesta a disposición de elementos *alterativos* que intervengan, modifiquen y reestructuren el contexto: la creación de cosmovisiones y universos simbólicos propios que sustentan sus prácticas religiosas y espirituales [difícilmente comprendidas por la oficialidad eclesiástica] y, la reafirmación de la cultura construida por ellos, mediante el desarrollo de formas diversas de preservación cultural. Vale la pena precisar aquí, que:*

Los poderes colonizadores negaron la existencia de lo no-cristiano y de toda acción que pusiera en peligro la estabilidad del orden imperante; las prácticas religiosas y mágicas, los ritos de iniciación, las ceremonias funerarias, el culto a los ancestros y las festividades tradicionales se vieron interrumpidas, en consecuencia, el negro tuvo que optar por diversos canales para expresar y crear cultura<sup>46</sup>.

Por ello, un importante elemento que contribuiría al agenciamiento y en consecuencia, a visibilizar, vehiculizar y potenciar dichos procesos, lo va constituir el cimarronaje<sup>47</sup>. Francisco Zuluaga afirma a este respecto que,

45 Cfr. BRIONES, Claudia. “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”. *Tabula Rasa*, No. 6, 2007, p. 59.

46 NAVARRETE, María Cristina. *Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena siglo XVII*. Cali, Editorial Universidad del Valle, 1995, p. 73.

47 De acuerdo con José Jorge de Carvalho, “Las tradiciones culturales afroamericanas siempre tuvieron, desde el inicio de la esclavitud en las Américas, una postura contrahegemónica. El primer ejemplo de ello fue la lucha por romper con el sistema esclavista, conocida desde el siglo XVI como cimarronaje: la fuga constante de las plantaciones o de las minas para reconstruir comunidades en régimen de libertad. Las comunidades de cimarrones empezaron ya en las primeras décadas del tráfico atlántico y, lo que es más importante: surgieron simultáneamente en todos los países de las Américas y

[...] al negro esclavo no le bastaba la superación de la esclavitud como relación personal con el amo, por la compra o adquisición de su libertad; tampoco tenía mecanismos para superarla. La mejor opción que se les presentaba era la de construir una comunidad con algún ejercicio de territorialidad, que le brindara posibilidades de establecer relaciones de socialización, organización del parentesco y participar de la construcción de una cierta sociedad civil, la solución era el levantamiento y la huida para construir *palenques*<sup>48</sup>.

En la misma dirección de este planteamiento, Luz María Martínez, comenta que,

[...] los hijos de África, en lucha contra el ambiente y escapando de la posesión del blanco, conquistan a costa de grandes sufrimientos el derecho de poner en práctica su creatividad, capacidad de adaptación y experiencia colectiva, recurriendo a su tradición ancestral y creando nuevas formas de cultura a las que se puede llamar, con toda propiedad, culturas o sociedades cimarronas<sup>49</sup>.

Estas perspectivas nos remiten a pensar, que en dicho proceso de creación y expresión sociocultural, desempeñaría un papel originalmente decisivo, la activación y puesta en juego de los legados espirituales ancestrales y los saberes socioculturales de donde provenían [África], con aquellos adquiridos, provenientes de la relación con los indígenas y los europeos. Es más, “Deive (1989) y Price (1981) señalan la importancia que pudo tener la religión dentro de las culturas cimarronas como forma de protección ante las incertidumbres de la vida en huida y también como legitimadora de liderazgos”<sup>50</sup>.

del Caribe, independientes una de la otra”. CARVALHO, J. “Cimarronaje y afrocentricidad: los aportes de las culturas afroamericanas a la América Latina contemporánea”. *Pensamiento Iberoamericano*, No. 4, 2009, p. 35.

48 ZULUAGA, F. “La resistencia afrodescendiente en la Gobernación de Popayán” in: *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol. 15, 2010, p. 96.

49 MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. “Nuestros padres negros. Las rebeliones esclavas en América”, in: *Presencia africana en Sudamérica*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Conaculta, 1995, p. 611.

50 SERRANO AMAYA, José Fernando. “Hemo de mori cantando, porque llorando nació”. Ritos Fúnebres como forma de cimarronaje”, in: MAYA, (Editora). *Los Afrocolombianos*. Geografía Humana de Colombia. Tomo VI. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998, pp. 241-262.

Sobre este planteamiento y sus implicaciones, resulta conveniente recordar aquí, que los tempranos estudios sobre los afrodescendientes en América Latina a comienzos del siglo XX, pasando por la notable influencia de los trabajos de Merville Herskovitz, Fernando Ortiz, Raimundo Nina Rodríguez y Roger Bastide<sup>51</sup>, dieron lugar a una polarizada discusión acerca de la presencia de las culturas esclavas en América y, en modo particular, sobre las denominadas “retenciones” o “supervivencias africanas”; es decir, en relación a su existencia o inexistencia, continuidad o discontinuidad, etc. A este respecto, es importante anotar, siguiendo a Hernando Andrés Pulido<sup>52</sup>, que en el contexto colombiano durante la década de los noventa, dicho debate académico fue retomado y desarrollado animosamente, bajo una lógica de representación dicotómica y sin consenso en torno al mismo. Este fue definido en términos de dos supuestos enfoques antropológicos enfrentados en la comprensión de la gente negra, con los consecuentes efectos para apuntalar sus reconocimientos políticos y culturales, cuyo especial énfasis estuvo puesto en la distinta posición respecto a la matriz africana: la “afrogénesis” y la “euroindogénesis”<sup>53</sup>.

- 51 Hacemos referencia aquí, entre otras fuentes: NINA RODRÍGUES, Raimundo. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. 3 ed. Sao Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938; NINA RODRÍGUES, Raimundo. *O animismo fetichista dos negros da Bahia*. Salvador, Edições P555, 1900; NINA RODRÍGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilizacao Brasileira, 1932; HERSKOVITS, Melville. *The American Negro*. Bloomington, Indiana University Press, 1968; HERSKOVITS, Melville. *The Myth of the Negro Past*. Boston, Beacon Press, 1958; HERSKOVITS, Melville. “The Negro in the New World: The Statement of a Problem”. *American Anthropologist, New Series*, Vol. 32, No. 1, 2008, pp. 145-155; ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978; ORTIZ, Fernando. *El engaño de las razas*. La Habana, Editorial Páginas, 1946; ORTIZ, Fernando. *La transculturación blanca de los tambores negros*. Caracas, Imprenta Nacional, 1953; ORTIZ, Fernando. *Los negros esclavos*. La Habana, Editorial de Ciencias, Instituto Cubano del Libro, 1975; ORTIZ, Fernando. *Estudios etnosociológicos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991; BASTIDE, Roger. *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*. Madrid, Alianza Editorial, 1969; BASTIDE, Roger. *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires, Amorrortu editores, 1970.
- 52 Cfr. PULIDO LONDOÑO, Hernando Andrés. “Construcción y representación de los sujetos afrocolombianos en el discurso antropológico, 1980-2005”. Tesis de Maestría en Historia. Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- 53 Además de PULIDO LONDOÑO, Hernando Andrés. *Op. cit.*, también pueden verse los siguientes trabajos: DÍAZ DÍAZ, Rafael. “Eurogénesis y afrogénesis. Notas para un

No obstante, y sin desconocer los aportes de estos dos enfoques –[y de las variables que allí se desprenden], cuyos marcos teóricos de interpretación y análisis, se han convertido en referentes obligatorios para el estudio de las comunidades negras en Colombia–, consideramos para los fines de este trabajo investigativo, de acuerdo con Jean Rahier<sup>54</sup>, que los elementos de orígenes distintos: africano, amerindio y europeo, se habrían integrado en una totalidad, haciéndoles sufrir algunas transformaciones formales o de interpretación, cuya diversidad de orígenes en la configuración de su cultura, no les causaría ningún desgarramiento del alma<sup>55</sup>. Consideración que va a ser corroborada por Norman Whitten, cuando afirma que en dicho proceso.

[...] cualquiera que sea la configuración de eventos y de status, cualquiera que sean las relaciones particulares entre los esquemas materiales, sociales y mentales, el sentido general que se comunica es el de una sociedad vibrante con fuertes raíces en África y Europa, pero al mismo tiempo, muy del nuevo Mundo<sup>56</sup>.

Así como también por *Frederick Cooper*, quién refiriéndose a los estudios realizados por Mintz y Price, el primero en relación a los efec-

debate”, in: Jaime AROCHA (Editor). *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*. Bogotá, CES, Grupo de Estudios Afrocolombianos / Universidad Nacional de Colombia, 2009; RESTREPO, Eduardo. *Políticas de la Teoría y Dilemas en los Estudios de las Colombias Negras*. Popayán, Universidad del Cauca, 2005; AROCHA, Jaime. *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá, CES / Universidad Nacional de Colombia, 1999; MAYA RESTREPO, Luz Adriana. “África: legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII [I]”. *Historia Crítica*, No. 12, 1996, pp. 29-42.

54 En el caso de las poblaciones negras de Colombia y Ecuador, Jean Rahier ha señalado que “la teoría sobre la continuidad cultural parece caduca. En efecto, para sostener la continuidad cultural entre los negros del continente americano, se debería probar que los esclavos importados de África provenían –considerando cada caso americano separadamente– de una misma región o cultura africana, y además que desde su llegada a una región americana ellos habían experimentado el mismo tipo de esclavitud y consiguientemente los mismos procesos de aculturización. En el caso de los negros de Colombia y Ecuador [...], se admite definitivamente una gran diversidad de orígenes africanos: no se puede identificar honestamente ninguna manifestación cultural tanto en Colombia como en Ecuador con una cultura africana precisa. Cfr. RAHIER, Jean. *La décima: poesía oral negra del Ecuador*. Quito, Ediciones Abya Yala – Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, 1985, p. 7.

55 Cfr. Rahier, *Op. cit.*, p. 12.

56 WHITTEN JR, Norman. *Pioneros negros. La cultura afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia*. Quito, Centro cultural afro-ecuatoriano, 1992, p. 13.

tos del azúcar caribeño en la cultura europea, las relaciones de clase y la economía, y el segundo, sobre las conexiones culturales del mundo caribeño, plantea que:

Dichos estudios no señalan la mera transmisión de cultura a través del espacio (como en los trabajos de otros estudiosos en busca de “elementos africanos” en las culturas caribeñas), sino que miran a una zona intercontinental en la que la inventiva, la síntesis y la adaptación cultural tienen lugar, reflejando y alterando a la vez las relaciones de poder<sup>57</sup>.

En correspondencia con lo anterior, Navarrete, siguiendo a Eugene D. Genovese [1976], va a señalar que “las religiones afroamericanas surgieron de la conjunción de varias fuentes, africana, europea, judeocristiana clásica e indígena americana, pero sobre todo emergió como una fe cristiana negra y americana”<sup>58</sup>. Esto nos lleva a postular que el complejo conjunto de hechos históricos y socioculturales que dieron origen a las más variadas y diversas manifestaciones simbólicas de los negros en el Patía, inicialmente en un contexto de esclavitud y racialización, y posteriormente en uno de exclusión y marginalidad, son la expresión de un proceso de creación y re-elaboración de una realidad sociocultural nueva. En otras palabras, una apuesta a “vivir en condiciones ‘otras’”, es decir en procesos de adaptación a un medio hostil en diversos sentidos y a un poder colonial que intentaba a toda costa reducirlos y mantenerlos en su condición de “cosas” y/o mercancías<sup>59</sup>.

Quizá, ello permita entender de alguna manera, la definición que adquirieron los patianos de ser comunidades con claros rasgos de ‘cultura cimarrona’, caracterizada por procesos de resistencia y delimitadora de un te-

57 COOPER, Frederick. “¿Para qué sirve el concepto de globalización? La perspectiva de un historiador africanista”, in: Pablo SANDOVAL (Compilador). *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde / sobre América Latina*, pp. 249-284. Popayán, IEP-Instituto de Estudios Peruanos / Envión Editores, 2010, p. 262.

58 NAVARRETE, María Cristina. *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia*. Cali, Universidad del Valle, 2005, p. 315.

59 ALBÁN ACHINTE, Adolfo. *Tiempos de zango y de guampín: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades Afro-descendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo XX*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2007, p. 23.

ritorio como escenario de autonomía, tramado por la solidaridad y la cooperación, sin que ello suponga, ausencia de tensiones y conflictos.

De otra parte, resulta significativo de esta forma de ser y de actuar de los patianos, es su continuidad y persistencia en el tiempo, en tanto entrada la *primera década del siglo XXI, se puede evidenciar* –como lo advirtiera Price– que “[...] permanecen fieramente orgullosos de sus orígenes cimarrones y, en algunos casos por lo menos, fieles a las tradiciones culturales únicas que fueron forjadas durante los primeros días de la historia afroamericana”<sup>60</sup>. *En correspondencia con ello, podría afirmarse que la* introducción de elementos de la doctrina católica por parte de los patianos, más allá de representar un cruce de asimilaciones culturales, religiosas y axiológicas, propio de una realidad sincrética, lo que expresó fue más bien, la incorporación de sus formas visibles o externas. De esta manera, las acomodaciones y reelaboraciones de aquellas formas religiosas y espirituales que no pudieron ser absorbidas por la religión dominante del sistema etnocéntrico oficial, terminaron constituyéndose en espacios de resistencia que permitió la sobrevivencia física y espiritual de los negros<sup>61</sup>.

60 PRICE, Richard. *Sociedades cimarronas*. México, Siglo XXI, 1981, p. 11.

61 *Cf.* PICOTTI, D. *Op. cit.*, p. 212.

## La muerte como órgano-obstáculo del perdón en Vladimir Jankélévitch

Death as an Obstacle and Organ for Forgiveness  
in Vladimir Jankélévitch

*Lida Esperanza Villa*  
*Luis Fernando Cardona*  
*Universidad Javeriana*  
*Bogotá-Colombia*

### Resumen

La exigencia de pensar el perdón es hoy un compromiso que abarca diferentes ámbitos: político, jurídico, ético y religioso, entre otros. Esta necesidad de pensar el perdón y de ponerlo en el centro de los debates nacionales e, incluso, internacionales, corresponde a la necesidad de recuperar un espacio social para los victimarios, con el pretexto de transformar su existencia y, por supuesto, de mejorar las condiciones de vida de la sociedad en general. No obstante, el presente artículo más que indagar por el perdón en el orden de lo jurídico, legal o religioso, quiere hacer un análisis de su obstáculo existencial. Es decir, partiendo del supuesto de que en el plano humano los hombres tienen limitaciones, que en ocasiones son de orden estructural y que, por lo tanto, están abocados a ellas a veces incluso de forma irremediable, sostenemos aquí que existe una cierta imposibilidad para que el perdón emerja en casos de violencia extrema. Esta imposibilidad está imbricada en lo que denomina Jankélévitch el *Órgano-obstáculo* concepto que toma de Bergson y que encierra el tono trágico de los límites de lo humano y en particular del perdón en los casos en que se aniquila el hápax y en consecuencia la *ipséité*.

**Palabras clave:** Órgano-obstáculo, perdón, muerte, Jankélévitch.

## Abstract

The need to think forgiveness is a commitment today that embraces different areas: political, legal, ethical and religious, among others. This need to think forgiveness and put it at the center of national and international debates corresponds to the need to restore a social space for the perpetrators, ostensibly to transform their existence and of course, to improve the living conditions of society in general. However, instead of investigating forgiveness in the juridical, legal or religious order, this article analyzes the existential obstacle of forgiveness. Starting with the supposition that on the human plane men have limitations, which on occasion are of a structural nature and therefore, humans are attached to them, sometimes even in an irremediable manner, it is argued herein that there is a certain impossibility for forgiveness to emerge in cases of extreme violence. This impossibility is imbricated in what Jankélévitch calls the *organ-obstacle* concept that he took from Bergson and that encloses the tragic tone of the limits of the human and in particular, of forgiveness in cases where the *hápax* and consequently, the *ipséité* are annihilated.

**Keywords:** Organ-obstacle, forgiveness, death, Jankélévitch.

## Introducción

El presente artículo tiene como punto de partida el reconocimiento del siguiente hecho: cuando se agrede a otro ser humano con la intención de aniquilarlo, esta situación se denomina daño extremo<sup>1</sup>, independiente de que sea uno o muchos los actores o las víctimas y de las condiciones de brutalidad de su ejecución. Es decir, no estamos hablando aquí de un daño menor, sino de un daño superlativo y cualitativo, cuyo objetivo es siempre la aniquilación de un individuo y con ello la supresión de *l'ipséité*<sup>2</sup>. En este

- 1 Comprendemos el daño extremo como todo acto consciente y construido desde la libre voluntad de un sujeto y que tiene como objetivo la aniquilación de un ser humano sin otra razón que la de desaparecer la diferencia. Ahora bien, en la obra de Jankélévitch el daño extremo está asociado a los crímenes cometidos en la segunda guerra mundial y hacen parte de lo que se denomina crímenes de lesa humanidad.
- 2 En el año 1939 Jankélévitch escribe un artículo titulado *L'ipséité*, el cual apareció por primera vez en *Revue Internationale de philosophie*, tome 2 No 5. Ese mismo texto se

sentido, el daño extremo, en oposición al simple daño que se expresa normalmente en las diversas formas del delito, lo situamos más que en una esfera jurídica o política en el plano existencial, en razón a que busca en todos los casos la eliminación del *hápax*<sup>3</sup>. El dar la muerte a la víctima no es, desde nuestras consideraciones, un acto inocente; por el contrario, quien debe o quiere ejecutar este acto parte de una visión clara y reflexiva de lo que implica atentar contra su próximo.

La literatura y la cotidianidad nos ofrecen innumerables ejemplos donde podemos examinar estas intenciones, reflexiones y planes detallados que se construyen antes de perpetrar el crimen<sup>4</sup>. Así pues, consideramos que el

encuentra en la obra titulada *Premières et dernières pages* (1994). El artículo es elaborado por el filósofo atravesado por la conciencia aguda de la irreversibilidad del tiempo, lo que, de alguna manera, le lleva a construir una metafísica de lo único en la que emerge el concepto de *l'ipséité*. Dado el papel de esta expresión en el conjunto de la obra de Jankélévitch, utilizaremos su formulación original en francés, pues su posible traducción al español bajo los términos “individualidad” y “mismidad” no logran dar el sentido semántico que tiene la formulación en francés evocando su origen latino en la expresión *ipse*.

- 3 De acuerdo con Jankélévitch, «El *hápax* designa una forma, un giro que se encuentra una sola vez en todos los textos. Pero transportado a la condición humana, el *hápax* es la banalidad misma. No importa quién, todos y cada uno, el pobre vendedor ambulante, el vendedor de lirios de los valles en la calle es un ser único, es una singularidad excepcional, un *hápax* en dos pies. Es eso lo que trato de decir. La vida más insignificante y la más humilde es también una ocasión en toda la eternidad”. Cfr. JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La mort*, Flammarion, Paris, 1966, p. 52. Es entonces Vladimir Jankélévitch quien utilizó la expresión por primera vez en un sentido existencial. Es decir, en su filosofía hay una construcción del *hápax* existencial al cual se refiere de la siguiente forma: “toda verdadera ocasión es un *hápax*, esto quiere decir que él no contiene ni precedente; él no se anuncia por precursores y no conoce de una segunda vez”. Cfr. JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Traité des vertus*, Paris: Flammarion, 1949, p. 117. Como podemos ver, el *hápax* está estrechamente relacionado, para Jankélévitch, con *l'ipséité*, de modo que, por ejemplo, en el libro *La muerte* muestra cómo la pérdida de un hijo es para una madre un acontecimiento que no tiene consuelo, pues el hijo que es realmente un *hápax* es único en sus aspectos constitutivos, de allí que la persona sea original y rara al mismo tiempo y que, por tanto, su *l'ipséité* sea irremplazable: “¿Quién le devolverá el niño que ella perdió? Sin embargo, es ese al que ella amaba...Por desgracia, ninguna fuerza aquí en la tierra puede hacer revivir lo precioso, este incomparable *hápax* literalmente único en toda la historia del mundo”. Cfr. JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La mauvesaise conscience*, Aubier-Montaigne, Paris, 1966, p. 476. El misterio del *hápax* es entonces la presencia que aparece tan solo una vez y que después se desvanece sin la posibilidad de volverse a manifestar.
- 4 Ver al respecto, por ejemplo, la novela de Dostoievski *Crimen y Castigo*. En esta obra el joven protagonista, Raskolnikov, delibera de modo consiente sobre el crimen que

daño extremo, que realizada un individuo común y corriente, no es un acto ocasionado por la *hybris* o desmesura del momento de violencia, sino toda una elaboración consciente donde el sujeto en pleno uso de su libertad opta por el exceso y la desmesura, desplegándolos en la destrucción brutal de su semejante. Pero no podemos pasar por alto aquí que la simple muerte, independiente de que sea dada o sea un fenómeno natural, es ya de por sí violencia, como muy bien lo señala Jankélévitch.

Consideramos entonces que en la perpetración del daño extremo hay conciencia, al menos de que lo que se persigue con el acto, esto es, acabar con una vida. Sin lugar a dudas, la persecución del objetivo puede ser enmarcada en cuestiones ideológicas o justificaciones coyunturales; no obstante, cualquiera que sea el caso lo que nos interesa es desligar estas cuestiones “políticas” o sociales, para encarar de manera directa el problema de los límites y de las imposibilidades que se fraguan en el interior de lo que constituye lo humano. Al llegar a este punto queremos resaltar que la pregunta guía que anima nuestro texto está ligada con la indagación del órgano-obstáculo del perdón en casos donde el hombre ha excedido los límites irrespetando la norma, la ley y sobre todo matando a su semejante.

Cabe señalar ahora que al referirnos al perdón utilizamos este concepto apelando a una cierta desuniversalización del mismo; esto es, no lo situamos en el plano de lo absoluto y abstracto, sino que pensamos en su dimensión individual y concernida, pues finalmente es la primera persona quien tiene el derecho de perdonar y también por qué no decirlo el derecho de condenar. En este orden de ideas, y aunque suene tautológico, consideramos que hay un obstáculo imposible de superar cuando ya no hay víctima en primera persona para perdonar, ya que ha sido aniquilada y los próximos no pueden suplantar la voz de aquel que simplemente ya no está más, pues dicha voz solo le pertenecía a ella en su irreductible individualidad. No obstante, aunque estemos afirmando una situación más que evidente, la realidad refleja lo contrario. Es decir, hay quienes suplantán la voz de la víctima y en nombre de ella, con justicia o sin ella, otorgan perdones y dan indulgencias. Con certeza esto no es un acto de mala fe pero nos preguntamos:

quiere perpetrar. Esta decisión la toma como una necesidad más que como una venganza personal. Para él, matar es un acto que realiza desde el juicio reflexionante y sin duda alguna apelando al logos.

¿cuál es el valor existencial de este perdón? No ponemos en duda que estos actos puedan ser motivados con buenas intenciones sociales. No obstante, consideramos que este tipo de perdón se sitúa en el plano de lo estratégico, cuyo objetivo es, en efecto, la búsqueda de una sociedad que pueda en su cotidianidad vivir en comunidad de forma que otros no transgredan la tranquilidad tan deseada por todos.

Ahora bien, más allá de las consideraciones estratégicas del perdón, las cuales han sido abordadas ampliamente desde la filosofía política, el presente artículo quiere resaltar que en el ámbito humano existen realmente obstáculos existenciales irreductibles para perdonar. Estos pueden ser de orden estructural o coyuntural. Abordaremos aquí el primer orden, dado no solo su dimensión existencial sino ante todo la imposibilidad para superarlo en razón a que la muerte de la víctima se convierte en el obstáculo del perdón en el plano humano. El presente artículo está estructurado entonces de la siguiente forma: en la primera se desarrolla el concepto de *órgano-obstáculo*; en la segunda se asume la muerte como *órgano-obstáculo* del perdón; seguidamente se examina lo imperdonable y terminamos con unas conclusiones proyectivas.

## 1. El *órgano-obstáculo*

En la filosofía de Vladimir Jankélévitch la paradoja del *órgano-obstáculo* (*organe-obstacle*) constituye un tema recurrente en toda su obra. Éste es un concepto que Jankélévitch toma de Bergson del libro titulado *La evolución creadora*, donde desarrolla la evolución del ser viviente, el finalismo y el mecanicismo. Ahora bien, en esta obra Bergson se refiere al *órgano-obstáculo* de la siguiente forma:

Para nosotros, el todo de una máquina organizada representa, en rigor, la totalidad del trabajo organizado (aun cuando esto no sea verdad más que de un modo aproximado), pero las partes de la máquina no corresponden a partes del trabajo, pues la materialidad de esta máquina no representa ya un conjunto de medios empleados, sino un conjunto de obstáculos superados: más que una realidad positiva, es una negación. (...) La visión de un ser viviente es una visión eficaz, limitada a los objetos sobre los que puede actuar; es una visión canalizada, y el *órgano* visual simplemente simboliza el trabajo de canalización. Desde este momento, la creación del *órgano* visual ya no se explica por el conjunto de sus elementos anatómicos, del mismo modo que la apertura de un ca-

nal no se explicaría por un supuesto acarreo de tierra que haya formado sus orillas<sup>5</sup>.

Siguiendo la misma exposición en una de sus últimas obras, titulada *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bergson vuelve a afirmar:

Una mano invisible atravesando bruscamente las limaduras de hierro simplemente no eliminaría la resistencia, pero la simplicidad de este acto, visto desde el lado de la resistencia, aparecerá como la yuxtaposición efectuada en un orden determinado de las cadenas de la limadura. Ahora, ¿no podemos decir nada de este acto y de la resistencia que el encuentra? Si la vida no se resuelve en hechos físicos y químicos, ella se trata a la manera de una causa especial sobre todo a eso que nosotros llamamos materia: esta materia es instrumento, ella también es obstáculo. Ella divide lo que es<sup>6</sup>.

En las dos citas llama la atención la manera como Bergson vislumbra una suerte negativa contenida ya en la materia del órgano. Esto, que él mismo denomina obstáculo en el texto previamente mencionado, nos lleva a entender el carácter negativo como una resistencia que hay en el mismo órgano del ser viviente. Por esta razón, podríamos señalar entonces que en el organismo habría una especie de oposición de elementos negativos y positivos, pero que ciertamente no persiguen una síntesis.

Por otra parte, Jankélévitch retoma también esta idea en el libro titulado *La muerte* en los siguientes términos:

El organismo es ante todo el conjunto de instrumentos y herramientas naturales que permiten al individuo vivir: la evidencia esotérica del cuerpo, el volumen que ocupa en el espacio son aparentemente la marca de una positividad no ambigua. Bergson, teórico del órgano-obstáculo, de lo virtual y de lo inexpresable, Bergson mismo pone de manifiesto la secundariedad de la negación y el carácter fantasmal de la posibilidad, y disipa además la angustia de la muerte. Sin duda el órgano es, según Bergson, más

5 BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*. Presses Universitaires de France, Paris, 2009, pp. 94 -95.

6 BERGSON, Henri, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1962, p. 1072.

bien una realidad positiva, obstáculo sorteado que un medio empleado; y más bien una negación de una realidad positiva<sup>7</sup>.

Como podemos notar, hay aquí una cercanía fundamental entre la presentación de Bergson y la de Jankélévitch. Esta cercanía la podemos sintetizar de la siguiente manera: 1) En las dos citas se evidencia la simetría entre la máquina-instrumento y el cuerpo orgánico del ser viviente. 2) Ambos autores parecen estar de acuerdo con el obstáculo que existe en el interior del órgano. 3) El obstáculo de la máquina como el obstáculo del organismo son afirmación negativa. 4) El órgano-obstáculo se refiere en específico a la condición del hombre en su dimensión antropológica como un viviente que está limitado en la misma medida de sus posibilidades.

Más allá de esta enumeración puntual, es necesario detenernos en su comprensión. El órgano-obstáculo encierra en sí mismo la paradoja de la existencia, al mismo tiempo que revela la tragedia existencial. Como podemos ver, en el ejemplo de Bergson sobre la visión canalizada se hace evidente la “dialéctica” del órgano-obstáculo; es decir, el órgano es el medio de ser de la visión, pero al mismo tiempo es lo negativo de la misma en razón a su composición anatómica, dado que en algún momento el andamiaje del aparato visual puede fallar. En este sentido, el obstáculo que imposibilita al órgano es el instrumento mismo de su posibilidad; el órgano es entonces el medio de percibir y de existir de modo individual. Esta doble dimensión del órgano, como posibilidad e impedimento funda lo trágico de lo imposible necesario. Es decir, desde la perspectiva existencial de Jankélévitch la vida (el órgano) se afirma sólo en y a pesar del obstáculo. En este sentido, podemos decir que el *órgano-obstáculo* está ligado a la corporalidad y más precisamente a la existencia encarnada. Por esta razón, señalamos entonces que para Jankélévitch el hombre es ciertamente una paradoja existencial, más allá de lo que la dialéctica podría reconocer.

En el conjunto de la existencia la relación entre el órgano y el obstáculo es una relación de subordinación por parte del primero; no obstante, la relación se invierte cuando:

La tara invisible e insensible se hace a veces dolorosa: este es el caso cuando el *órgano-obstáculo* empieza a chirriar y a cojear

7 JANKÉLEVITCH, Vladimir *La mort*. Flammarion, Paris, 1966, p. 102.

por efecto del dolor y de la enfermedad. Normalmente, la visión es lo más simple del mundo: tan simple como saludar, basta con elevar los párpados...y, antes de que hayamos tenido tiempo de pronunciar los dos monosílabos *fiat lux*, la luz ilumina ya todas las cosas en torno a nosotros. Pero, cuando una minúscula carbo-nilla se aloja en la córnea, la cosa más simple del mundo, y la más fácil, se convierte en la más difícil: en un instante, todo se convierte en obstáculo; en un instante la función más natural pasa a ser un problema; la contracción, que estaba latente en el órgano-obstáculo, se ha convertido en una molestia insoportable y en una dificultad para vivir<sup>8</sup>.

Así pues, el obstáculo estando en el órgano pasa desapercibido, no es un peso que atormente la cotidianidad, empero cuando emerge pone en peligro la finitud. El obstáculo es entonces la tragedia del órgano, en tanto entorpece el despliegue del mismo. En consecuencia, la positividad del órgano es requisito para la negación del obstáculo y la negatividad del obstáculo es, igualmente, la condición para la afirmación del órgano; ambos, órgano y obstáculo, configuran la tragedia de lo imposible necesario que es la propia existencia.

Al abordar el terreno de lo imposible-necesario nos ubicamos en una posición aporética; lugar que privilegia Jankélévitch en su construcción filosófica. Para entender el órgano-obstáculo, y más agudamente para comprender la posición que de la vida tiene nuestro filósofo, diremos, en primer lugar, que para cada órgano hay un obstáculo; sin embargo, “el obstáculo no es la antítesis destinada a resolverse en síntesis conciliadora; él se encuentra incrustado en un complejo estacionario donde las contradicciones vuelven eternamente”<sup>9</sup>. En este sentido, órgano y obstáculo necesitan uno del otro, es decir, se dan simultáneamente y, por tanto, el órgano no es que se convierta en un obstáculo por un cierto deterioro de sus posibilidades; él es su propio obstáculo, aunque no lo sea aquí y ahora al mismo tiempo. Precisamente, lo imposible-necesario se caracteriza por estar atravesado por una doble lectura positiva y negativa, a la vez, límite y hecho posible pues mientras el uno se realiza (órgano), el otro espera (obstáculo) para hacer su aparición; de modo que, el destino de los dos radica en que efectivamente

8 JANKELEVITCH, Vladimir, *Cours de philosophie morale*, Seuil, Paris, 2006, p. 158.

9 JANKELEVITCH, Vladimir *Philosophie première, introduction a une philosophie du presque*, Quadrige, Paris, 1953, p. 106.

no coinciden en su encuentro. Por ejemplo, cuando la noche ha llegado es porque el día ya se ha apagado, cuando el hombre es preso del dolor es porque la salud se ha ausentado y cuando la tristeza invade el corazón del hombre es porque la alegría reposa lejos de este. Así, los contrarios no están en feliz comunión, porque cada uno de ellos aspira a un objetivo diferente y, sin embargo, son “correlativos y contradictorios a la vez, los dos términos necesitan el veneno que les mata”<sup>10</sup>.

En la filosofía de Jankélévitch, la imposibilidad de la reconciliación es la que precisamente arroja la existencia a la tragedia y no a la dialéctica. Es decir, la reconciliación como síntesis es desplazada en su filosofía por la aporía de lo imposible-necesario o más precisamente como el órgano-obstáculo. La situación trágica imposible-necesaria no admite soluciones intermedias, ya que si las tuviera la aporía tendría solución y su característica es, más bien, que esta situación es esencialmente irresoluble e inaplazable. El ejemplo de esto es la muerte la cual se abordará en el siguiente apartado.

Ahora bien, el obstáculo pone resistencia al órgano siendo entonces su limitación. Pero no olvidemos que para que algo sea posible es necesario que sea limitado. En su texto *La paradoja de la Moral*, Jankélévitch, retoma nuevamente a Bergson desde la imagen de la visión y afirma:

El camino de la visión canalizado por el nervio óptico y por el órgano visual en general, es a la vez limitado y hecho posible: un campo, un alcance, otras tantas determinaciones que son, después de todo, negaciones sin las cuales la vista, paradójicamente, no sería clarividente; inspirándonos en Bergson y en sus desconcertantes intuiciones, le damos un sentido al no-sentido del órgano-obstáculo<sup>11</sup>.

Como vemos, la negación del obstáculo se convierte aquí de manera extraña en la positividad del órgano. De allí que el obstáculo sea precisamente la condición de la visión. En suma, la corporalidad entera es a la vez órgano y obstáculo. El órgano-obstáculo está ligado a todas las cosas de la existencia. La muerte, el coraje, el sacrificio, la fidelidad, el perdón y el amor entre otros no se comprenden sin su tragedia. En consecuencia:

10 JANKÉLEVITCH, Vladimir, *Cours de philosophie morale*, Seuil, Paris, 2006, p. 104.

11 JANKÉLEVITCH, Vladimir *La paradoxe de la moral*, Seuil, Paris, 1981, p. 131.

El ego del egoísmo es la pesada piedra que debe levantar el altruismo; el ser del amante es el pesado fardo que el amor debe arrastrar y que grava el impulso de su “levitación”. Pero es este modo muy simple e incluso simplista de expresarse. Si no hubiera una pesada piedra, no habría altruismo en general; si no hubiera una montaña infranqueable que mover, no existiría la fe; y, si no hubiera un pesado fardo, tampoco habría amor. Sin ese fardo que nos hace sollozar de cansancio y llorar de descorazonamiento, el amor y la esperanza hubieran desertado ya, desde hace largo tiempo, de los valles de la existencia terrena. Ya lo decía Kant: en el vacío de la campana espiritual, el pájaro cae fulminado (...). Del mismo modo, si se vacía el mundo de toda atmósfera, de todo obstáculo a superar, de todo problema a resolver, el amor se convierte en un vaho inconsistente que se disgrega y se evapora en el espacio. El amor, frágil como un pájaro, pero infinitamente aún más, no podría vivir sin la presión de los obstáculos que le impiden respirar y amar. El órgano-obstáculo, éste es<sup>12</sup>.

El órgano es la positividad de la existencia; el obstáculo su negación. No obstante, aunque cada uno de ellos cohabita en el hombre, no son simultáneos; es decir, luchan por su existencia y *mientras* el órgano es, el obstáculo combate por aniquilar el órgano. En suma, el hombre se encuentra atrapado en este ritmo; su vida es constante tensión y en esta tensión las dificultades le otorgan sentido a la existencia humana. Sin los obstáculos el hombre estaría eternamente condenado al aburrimiento<sup>13</sup>.

Lo trágico de lo imposible necesario, que es precisamente el órgano-obstáculo, se origina en la cercanía irreductible de ambos; es decir, el obstáculo no está por fuera del órgano, sino que más bien está incrustado *en* el órgano, siendo el órgano mismo. En este sentido, el obstáculo no procede

12 Ibid. p. 134.

13 Jankélévitch hace alusión al aburrimiento tomando como ejemplo los domingos eternos donde nada sucede. Así pues afirma: “El ocio festivo ha vaciado las calles y los ciudadanos endomingados hacen la siesta. Domingos urbanos, republicanos, ¡insípidos como una dicha sin sombra! ¿Dónde está la borrasca que arramblará con bengalas y farolillos? La conciencia endomingada espera en vano esa improbable borrasca, igual que un hombre harto de golosinas y saturado de belleza insulsa a veces desea un poco de humana fealdad”. JANKÉLÉVITCH, Vladimir *L’aventure, l’ennui, le sérieux*, Aubier-Montaigne, Paris, 1963, p. 85.

del afuera, está más bien en la naturaleza del órgano bien sea corporal o espiritualmente. Entonces nos preguntamos:

¿Cómo entender el órgano-obstáculo? ¿Habría que decir que el órgano-obstáculo es órgano por un lado y obstáculo por otro, o, cual disimétrica herramienta, instrumento por un extremo e impedimento por otro? O también, ¿que el mismo factor es ambos a la vez, pero no al mismo tiempo –que es unas veces una cosa y otras veces otra, alternativamente, instrumento de día e impedimento de noche? ¿Qué el órgano y el obstáculo alternan, según la alternancia de los dos semestres, alternan según la alternancia de las fechas pares e impares? ¿O habría que decir, por último, que el órgano-obstáculo es órgano y obstáculo al mismo tiempo, pero no desde el mismo punto de vista ni en el mismo sentido, que es órgano desde cierta perspectiva y obstáculo desde otro? ¡No, nada de esto! Esto sería salvar a cualquier precio el principio de identidad y salvarlo al precio de una ridícula banalidad<sup>14</sup>.

El órgano-obstáculo no tiene momento de reconciliación y esto distancia a Jankélévitch de Hegel, pues no acepta la reconciliación dialéctica. Podemos decir que funda la tragedia de la existencia, que se entendería, en términos negativos, como la miseria del hombre. Es decir, el órgano-obstáculo no es lo que el hombre tiene que superar en el exterior; es más bien lo que habita en él de modo irremediable. De manera que el órgano-obstáculo es todo órgano, pero también es totalmente obstáculo. La tragedia que aquí se insinúa está relacionada, por tanto, con la imposibilidad de conciliar el órgano y el obstáculo de modo que se pueda llegar a una síntesis. Ahora bien, como hemos mostrado, el obstáculo es connatural al órgano; en este orden de ideas, cuando un órgano del cuerpo humano falla el mismo se hace obstáculo. Esto es algo natural al ser humano. No obstante, lo artificial deviene cuando el obstáculo, que ya se encuentra en el interior de la vida misma, es detonado por un agente externo. A esto propiamente se refiere la muerte como el órgano-obstáculo del perdón.

14 JANKÉLEVITCH, Vladimir, *La paradoxe de la moral*. Seuil, Paris, 1981, p. 151.

## 2. La muerte como el órgano-obstáculo del perdón

En su libro *El perdón*, Jankélévitch enfatiza que una de las condiciones para que se dé el perdón consiste en que exista una relación entre ofendido y ofensor. Esta relación debe brindar el espacio de apertura del verdugo frente a la víctima para reconocer su falta y en consecuencia su culpabilidad. En este sentido, podemos afirmar que el perdón es un gesto puramente personal, un encuentro entre dos; de allí que el perdón no pueda ser asumido o acordado en lugar de la víctima, como de alguna manera se propone hoy en los debates sobre la memoria histórica y la reconciliación<sup>15</sup>.

Teniendo en cuenta el daño extremo y bajo la condición de la relación con el otro, Jankélévitch nos lanza a una aporía insalvable<sup>16</sup>. Para perdonar

- 15 Abordar el asunto del perdón en los procesos de memoria histórica y reconciliación es ciertamente una necesidad imperante; no obstante, en países como Colombia la demanda de perdón aparece en la escena pública por consideraciones estratégicas y quiere ser otorgado por el Estado, desplazando, de esta manera, a las víctimas, quienes son las que deben ostentar en primer lugar la voz para donar un perdón de tipo moral y menos político. Esta situación se genera un cierto olvido estatal de los sobrevivientes y las víctimas en segunda persona, pues siendo estas las directamente afectadas son realmente sacrificadas una vez más ahora por el estado para así poder negociar la paz política con los que han sido sus verdugos, que reiteradamente se niegan a pedir perdón por razones ideológicas, desconociendo los crímenes atroces que han cometido y llegando, incluso, al punto extremo del cinismo, pues, por ejemplo, cuando recientemente uno de los medios nacionales de comunicación entrevista a uno de los líderes (Iván Márquez y Timochenko, jefes de las FARC) y le preguntan si, en caso de llegar a afirmar un acuerdo con el gobierno colombiano sobre la tan anhelada paz, ellos estarían dispuestos a pedir perdón, contesta con cierta mueca de sarcasmo: “quizás, quizás, quizás”, como dice el bolero. Sin duda, esta respuesta es una vulgar trivialización ante un problema de fondo.
- 16 El concepto de aporía es también abordado por Derrida y se presenta como una constante en su filosofía. Por ejemplo, en su conferencia *Del derecho a la justicia*, pronunciada en New York en 1990 y posteriormente publicada en 1997, Derrida vincula la aporía precisamente con el concepto de justicia, preguntando lo siguiente: “¿Cómo conciliar el acto de justicia que se refiere siempre a una singularidad, a individuos, a grupos, a existencias irremplazables, al otro o a mí como el otro, en una situación única, con la regla, la norma, el valor o el imperativo de justicia que tiene necesariamente una forma general, incluso si esta generalidad prescribe una aplicación singular? Si me contentara con aplicar una regla justa sin espíritu de justicia y sin inventar cada vez, de alguna manera, la regla y el ejemplo, estaría quizás al amparo de la crítica, bajo la protección del derecho, actuaría conforme al derecho objetivo, pero no sería justo”. Cfr. DERRIDA, Jacques, *Fuerza de Ley*, Tecnos, Madrid, 2010, p. 40. Como podemos ver, en la cita anterior el argelino muestra la dificultad de conciliar el acto de justicia con el imperativo de justicia. La aporía de Derrida muestra lo que ya Jankélévitch había vislumbrado en su *Traites des vertu*, esto es, en el campo

se necesita del encuentro personal; no obstante, en la violencia extrema la víctima ha sido aniquilada. ¿Se puede entonces superar semejante obstáculo y perdonar? En sentido estricto, la muerte de la víctima borra cualquier posibilidad de relación y, en consecuencia, de perdón<sup>17</sup>. La muerte como obstáculo debe ser entendida en este apartado como aquello que emerge desde afuera y no desde el interior del sujeto. Es decir, cuando se mata a otro, el hecho de morir, que se encuentra ya inserto en la existencia de cualquier hombre, ha sido vulnerado desde la exterioridad por una decisión de aniquilación de la diferencia. Esta situación es la naturaleza misma de la violencia. La violencia extrema tiene como objetivo transgredir *l'ipséité*, es decir, atentar contra la unidad absoluta de la persona encarnada en su cuerpo, la cual está caracterizada por ser única e irremplazable. El violentar a otro se convierte en un superlativo que no se puede conciliar o negociar. Desde el punto de vista de Jankélévitch, violencia extrema y perdón no se corresponden (no son el cara y sello de la moneda), dado que la muerte como disolu-

de lo humano tenemos que vérsola con la aporía más cuando esta está referida al orden de la justicia, pues ¿cómo conciliar de una manera justa el daño de la singularidad desde una perspectiva universal? Ciertamente, esto parece imposible en tanto que en la universalidad se sacrifica la especificidad del *hápax*. En este sentido, encontramos una cierta vecindad entre Derrida y Jankélévitch, más allá de sus diferencias en torno a la posibilidad del perdón, puesto que para ambos filósofos la aporía representa pensar desde el horizonte de lo posible-imposible y no desde el orden de lo normativo y taxativo. En este sentido, Jankélévitch afirma con respecto a su pensamiento: mi proyecto filosófico es una manera de filosofar. Es decir, de tratar de pensar, hasta el momento en que el pensamiento se rompe, cosas difíciles de pensar (...) Tengo tendencia de colocarme en el borde de las cosas". JANKÉLÉVITCH, Vladimir *Cours de philosophie morale*, Seuil, Paris, 2010, p. 131. Este es para nosotros entonces el corazón de la aporía. Ahora bien, la vecindad de Derrida y Jankélévitch la podemos también encontrar en la forma como ambos pensadores abordaron el problema del perdón. Si bien hay distancia radicales entre ellos no podemos negar que su proximidad es evidente, pues el lugar que asignan al perdón es el de lo posible imposible.

- 17 Autores como Ana Yampolskaya, en su artículo de 2011 *Le problème du don de l'échange chez Jankélévitch*, publicado en el libro *León Chestov-Vladimir Jankélévitch* y editado por los profesores Ramona Fotiade y Françoise Schwab, y Joan Carles Mélich en su artículo *Paradojas*, publicado en la revista catalana *Ars brevis*, y Dona Hollander en su reciente artículo *Contested Forgiveness: Jankélévitch, Levinas, and Derrida at the Colloque des intellectuels juifs*, publicado en el libro *Living Together. Jaques Derrida's Communities of Violence and Peace*, editado por la profesora Elisabeth Weber, realizan un acercamiento en torno a Jankélévitch y Derrida en relación al perdón. Estos autores coinciden en la actitud aporético que atraviesa el pensamiento de ambos filósofos y sobre la complejidad de la posibilidad del perdón en el plano humano.

ción del *hápax* implica que la persona no se repetirá jamás y esto conlleva a la desaparición de un ser que no volverá a emerger en toda la eternidad.

La muerte torna irreparable la existencia de la persona humana en su singularidad, ya que produce la nihilización completa y absoluta de su ser, de su irreproducible individualidad. Esta irreparabilidad constituye el órgano-obstáculo no solo de la vida, sino también del perdón. Dado que en la filosofía de Jankélévitch *l'ipséité* es el absoluto por excelencia, no se puede banalizar lo que significa la persona humana, ni tampoco reducirla a una abstracción lógica y axiológica. En este punto, el filósofo señala la dificultad estructural para perdonar. Así pues, la aniquilación de cualquier ser humano no se puede ni compensar ni resarcir; por ello, esta imposibilidad constituye una tragedia en doble vía: para la persona que ha muerto y para el verdugo que con su acto impide cualquier relación posible con la víctima. El problema central aquí es precisamente la vulneración de *l'ipséité*, en tanto esta tiene una significación ontológica y axiológica. Es decir, el ser es a la vez hecho y valor. Esta doble dimensión del ser encierra su complejidad y al mismo tiempo su transcendencia, ya que “el valor se encuentra ya inscrito como exigencia normativa en la hecho de existir”<sup>18</sup>.

Si *l'ipséité* tiene un valor *per se* inalienable, el daño que viene de afuera es entonces transgresión al valor y a la integridad del ser; por lo tanto, el daño cometido no es un daño cualquiera. Es más bien un daño superlativo en tanto va en contra de *l'ipséité*, de la singularidad irreductible de la persona. Como vemos, Jankélévitch coincide aquí, a primera vista, con la formulación kantiana del imperativo de la moral el cual consiste en tratar a la humanidad como un fin en sí. Pero no podemos perder de vista también, que para nuestro autor, no se trata de la formulación del principio más universal de la acción humana, pues aquí no estamos ante la universalidad racional de la existencia, sino ante la particularidad y singularidad de cualquier existente. De esta forma, nos encontramos ante la obligación de respetar *l'ipséité* y el derecho a ser es un imperativo categórico e incondicional referido a la singularidad y la diferencia<sup>19</sup>. Por esta razón, podemos señalar

18 JANKELEVITCH, Vladimir, *Traites des vertus*, Flammarion Paris, 1949, p. 129.

19 En esta línea de comprensión de la alteridad en la singularidad podemos encontrar también el planteamiento de Lévinas, pues de cierta manera el reconocimiento del otro como mi igual en la singularidad implica desvivirse por el otro. Esto significa un pleno reconocimiento del otro como mi próximo en quien me reconozco como singularidad y

que “la vida y el mundo no tienen valor si *l’ipséité* no la tiene”<sup>20</sup>. En consecuencia, la violencia de la muerte arrasa no solo el valor suprimido, sino la fuente de todos los valores.

Es aquí, donde consideramos que la muerte se convierte en el *órgano-obstáculo* del perdón en razón a los siguientes aspectos: la muerte natural es violencia, violencia que procede del interior del organismo y en este sentido el obstáculo procede del interior. Este obstáculo está inmerso en la existencia de la persona humana desde su nacimiento, lo que no sabemos es la fecha del acontecimiento, a lo que llama Jankélévitch, la ignorancia. Ahora bien, la muerte como producto de la violencia humana configura una tragedia mayor en tanto se busca de manera planeada el aniquilamiento de *l’ipséité*. El punto de diferencia entre ambas muertes es radical. La primera emerge de la configuración del *órgano-obstáculo*, el cual muestra la tragedia de la existencia. Es decir, el funcionamiento biológico del organismo puede fallar en algún momento por el deterioro del órgano; este deterioro se convierte en obstáculo del órgano y, en consecuencia, es la misma corporalidad la que se convierte en el *órgano-obstáculo* de la vida.

Así pues, “el organismo deviene frágil, un capilar roto, un balbuceo del ventrículo es suficiente para determinar la muerte. La senescencia fue continua y progresiva, sin embargo el corazón deja de latir de un solo golpe”<sup>21</sup>. La radicalidad del pensamiento de Jankélévitch con respecto a la muerte es total, dado que considera de modo categórico que la muerte no es, no significa vida en el más allá. Al tomar distancia del pensamiento clásico, su pensamiento en torno a la muerte es ciertamente trágico, pues al no haber un más allá elimina toda posibilidad que el “alma” pueda devenir en otro

totalidad, en medio de la diferencia. Así pues, afirma Lévinas: “la epifanía de otro es *ipso facto* mi responsabilidad con respecto a otro: la visión del otro es desde ahora una obligación con respecto a él”. Cfr. LÉVINAS, Emmanuel, *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, Paris, 1968, pp. 103-104. Como podemos ver, Jankélévitch y Lévinas coinciden aquí en su comprensión de la singularidad del *hápax* desde una dimensión ética-existencial. Esta apuesta para ambos filósofos implica el guardar las relaciones humanas desde la comprensión de la dignidad no como una categoría universal, sino ante todo como una especificidad que atraviesa a todo existente.

20 JANKELEVITCH, Vladimir, *Premières et dernières pages*, avant-propos, notes et bibliographie de Françoise Schwab Seuil, Paris, 1994, p. 191.

21 JANKELEVITCH, Vladimir *Quelque part dan l’inachevé*, en collaboration avec Béatrice Berlowitz, Gallimard, Paris, 1978, p. 175.

espacio. De allí que para el ser solo existe una única vez y después un nunca más nada más, “*jamais plus, plus jamais*”. Ahora bien, la muerte como producto de la violencia extrema y externa proviene de un agente que obstaculiza el proceso natural del devenir de *l'ipséité* configurando una transgresión de un orden distinto. En el caso de la muerte natural es normal que en el organismo se desarrolle el obstáculo de la vida y que, pese a que la persona puede suponer esto, no logra asimilar del todo lo que advendrá.

Sin embargo, cuando el obstáculo viene de afuera y no desde el interior la relación con el obstáculo es, por lo tanto, del orden de lo artificial. Es decir, es el otro, en este caso una tercera persona, quien detona el obstáculo; y aunque la muerte sea una necesidad natural, nada menos natural que una muerte violenta, en la medida que se incrementa la misma violencia de la muerte. Insistimos, toda muerte es una muerte violenta; no obstante, cuando ella proviene del mal ejercido por el hombre en el pleno uso de su libertad, la muerte se vuelve lo atroz sin más. Estamos aquí ante una alquimia perversa, pues la violencia se torna perversidad. Y frente a ese sin más ya no hay nada más que hacer. Y así como la muerte es un obstáculo que no se puede superar a fuerza de tiempo y de paciencia, el hecho realizado se convierte en irreversible e irreparable. En suma, la muerte como obstáculo del perdón rompe las condiciones exigidas por Jankélévitch para poder perdonar. De un lado, escinde cualquier tipo de relación y en consecuencia desvanece por completo la posibilidad del encuentro entre ofendido y ofensor y, de otro lado, frente al mal extremo la muerte ahonda el problema por excelencia, pues en la vida todos los otros problemas se desvanecen, pero la muerte al ser el mayor de los problemas y el más agudo de los males es, en efecto, irresoluble. Así pues, dado que cada ser, cada persona tiene un valor inestimable, esto es, una irreductible especificidad, el perdón referido al aniquilamiento de otro o de otros carece de fundamento, pues se produce aquí el quiebre de la relación víctima-verdugo.

La muerte detonada por otro no es un mal menor: es el mal entre todos los males, en tanto *l'ipséité*<sup>22</sup> de la persona desaparece para siempre y en

22 En la filosofía de Jankélévitch hay una triangulación que se establece con respecto a los términos que atraviesan toda la obra del filósofo: *l'ipséité*, *el hápax* y *l'hominité*. Esta triangulación responde primordialmente al valor absoluto de lo que significa la persona humana en su singularidad. Por ello, dado el valor inestimable de cada uno de los seres humanos vivientes, cada existencia se convierte en una rareza, en un *hápax*. En consecuencia, atentar contra esta particularidad se convierte en un atentado contra lo irreplicable, lo original; es

consecuencia la desaparición de esa persona es realmente incompensable. El perdón requiere la relación con el otro; y en la situación puntual del daño extremo la posibilidad de relación se ha aniquilado con la aniquilación de *l'ipséité*, esto que es inimitable e incomparable: unidad que representa el ser en su singularidad absoluta.

La muerte que es anulación de *l'ipséité* se sitúa en la esfera de lo imperdonable, puesto que el “valor” que le otorga Jankélévitch al ser singular, es decir, a *l'ipséité*, es lo absoluto y totalidad. Desde la perspectiva de nuestro filósofo, la totalidad no es un concepto que abarca, como en Hegel, en su unidad todos los elementos negando la particularidad; por el contrario, la totalidad que es *l'ipséité* constituye una individualidad única, que no se repite ni en el tiempo ni en el espacio. Situados, entonces, bajo esta consideración en torno a lo único y absoluto, la pregunta por el perdón se torna realmente problemática, cuando la queremos vincular a los crímenes llamados de lesa humanidad<sup>23</sup>. El problema que aquí vislumbra Jankélévitch consiste en señalar que el verdugo ha atentado, en efecto, contra lo más sagrado y dado que esta sacralidad ha sido pisoteada y aniquilada, se rompen entonces los deberes con el prójimo, pues lo ético y lo político ya no son posibles. No obstante, esta no es una ruptura menor; por el contrario, como hemos dicho, es la mayor de las faltas, pues “nosotros debemos respetar el derecho de vivir de nuestro prójimo, y nuestro prójimo no nos debe nada a cambio”<sup>24</sup>.

decir, contra *l'humanité*. Así pues, Jankélévitch en su libro *Philosophie première* nos indica que: los filósofos personalistas insisten sobre el hecho de que el individuo revela una categoría natural y cuantitativa, mientras que la persona pertenece a una categoría espiritual. El individuo, como dado no representa más que una parte al interior del todo (familia, nación, humanidad), en el seno del cual se ve exteriormente incluido; por el contrario, la persona es *ella misma* totalidad cualitativa, porque comprende las cosas en el espacio de un sentido, es decir, al interior, espiritualmente, activamente. Lejos de esclavizarlo exteriormente, limitándolo, el sentido de la familia, la nación, la cultura y del mundo entero es él; esta es la razón por la que la personalidad está frecuentemente ligada a una tradición mística, que considera al hombre como un microcosmos.

23 Es el tribunal de Nurember (1945) la primera instancia donde se denomina crímenes de lesa humanidad a “el asesinato, deportación, esclavitud, etc., o todo acto que atente contra la humanidad de la población civil. En este sentido, los crímenes de lesa humanidad tienen la pretensión o bien de desaparecer a un individuo o de reducirlo a una cosa, bien sea por medio de la tortura física o psicológica.

24 JANKELEVITCH, Vladimir *L'imprescriptible, Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*. Seuil, Paris, 1971, p. 23.

La muerte como órgano-obstáculo del perdón implica la negación de un perdón moral e incluso jurídico y la imposibilidad de que otro, diferente a la víctima en primera persona, otorgue el perdón. Es decir, es claro para Jan-kélévitch que una vez alguien ha muerto con ello se desvanece la posibilidad de perdonar. Solo la víctima tendría la voz para donar el perdón y dado que esta ha sido torturada, aniquilada y esfumada, con ella desaparece también la posibilidad de perdonar. De manera que hay una deuda que permanecerá eternamente sin ser saldada, dado que los otros, la segunda y la tercera persona, no pueden resarcir y en esta medida el perdón no puede regalarse.

El perdón emerge de la voluntad de la víctima y solo ella puede otorgarlo. De manera que es en la esfera de la moral donde el perdón se ancla. Cuando el perdón es forzosamente desplazado hacia el plano jurídico o de la estrategia política, se entra en la esfera de la burla. Es decir, ¿por qué tendría que perdonar un juez a un verdugo por un crimen que él mismo desconoce, que no le compete de manera íntima y que tampoco ha vivido en primera persona? Dado que el perdón no pertenece a la esfera pública, cuando un tercero dona el perdón a un verdugo, la víctima queda nuevamente en situación de desamparo. La herida pertenece a la intimidad; en este sentido, el perdón, no siendo individual, ni privado, sí es un asunto personal.

En este contexto, Lefranc afirma:

Mientras el perdón supone el pleno ejercicio del “derecho de la víctima”, el recurso a la amnistía se inscribe en el ejercicio de la impunidad y el autojuicio por parte del Estado. También algunas víctimas repudian la figura del perdón, situado desde el inicio en la esfera de las relaciones morales y religiosas, en nombre del rechazo de la perversión del lenguaje político, jurídico y moral. A su entender, los gobiernos habrían sustituido la reconciliación auténtica por una reconciliación falseada, y el respeto por la dignidad y los derechos de la víctima por un compromiso con los verdugos. Se habría apoderado del léxico del perdón para embellecer una política de impunidad, despojando a la víctima de la facultad de perdonar, que sólo pertenece al ofendido o al poder divino<sup>25</sup>.

Por tanto, el perdón pertenece a la esfera moral y cuando se convierte en instrumento de negociación política nos encontramos con el sentimiento

25 LEFRANC, Sandrine *Políticas del perdón*. Norma, Bogotá, 2005, p. 170.

de indignidad moral. Esta indignidad moral nace del silencio por parte de los verdugos, el cual daña nuevamente a las víctimas y en consecuencia no se puede conceder un perdón personal ni mucho menos jurídico, puesto que para perdonar se requiere: i) La existencia de la víctima que es la única que puede perdonar; ii) el arrepentimiento y el remordimiento y iii) una relación de comunicación entre ofendido y ofensor.

La sentencia de Jankélévitch sobre la imposibilidad de perdonar crímenes atroces está ciertamente atada a aquello que él denomina *l'hominité*. Cuando el hombre atenta contra la esencia del hombre lo que se dibuja es una maldad incurable; esta maldad está más allá del perdón.

En este sentido, el mal se concibe aquí como aquello que desborda el perdón y dado que el culpable no asume la culpa o la falta, el perdón carece de fundamento. De manera que, lo imprescriptible es para el filósofo un imperativo categórico absoluto. Los vivos tienen la responsabilidad de mantener viva la historia de la barbarie; y dado que el verdugo ha privado de la palabra a las víctimas, “el perdón es muerte en los campos de la muerte”<sup>26</sup>.

Esto implica que los vivos no pueden ocupar el lugar de los muertos y en consecuencia no se puede perdonar por ellos. Así pues, la muerte como órgano-obstáculo del perdón señala que no todo es posible de ser perdonado y que en consecuencia existe un límite; límite que está en directa relación con el mal absoluto que ejerce un hombre en pleno uso de su libertad. Es entonces en esta esfera y en este sentido que la muerte como órgano-obstáculo del perdón configura lo imperdonable.

### 3. Lo imperdonable

Al abordar el asunto de lo imperdonable, nos situamos ahora en una esfera del pensamiento de Jankélévitch poco explorada y además compleja, pues en una época donde se insta a pedir perdón, el filósofo francés en uno de sus libros más bellos, *El perdón* y en su ensayo más polémico *Lo imprescriptible*, afirma que existe en el plano humano lo que denominamos lo imperdonable. Esto supone entonces que el perdón tiene un límite y que lo que llamamos imperdonable se sitúa en el plano de la individuali-

26 JANKÉLEVITCH, Vladimir *Le pardon*, Montaigne, Paris, 1967, p. 89.

dad, en el foro interior de cada *ipséité* y no en la justicia y en el juez, ya sea que el sobreviviente se considere a sí mismo como juez o que la sociedad designe a un determinado juez, como de modo banal se suele presentar este problema. En este sentido, las instituciones no deben subsumir la voz silenciada de la víctima, otorgando beneficios y perdones a los verdugos en nombre de supuestos valores e ideales universales, como por ejemplo la reparación y la justicia.

Jankélévitch afirma de modo enfático y a su vez con pasión que lo imperdonable son los crímenes contra la humanidad. A su vez nosotros afirmamos también: todo crimen que atente contra el ser del hombre, es decir, todo crimen que implique la anulación de la *ipséité*, es en efecto imperdonable. Pero aquí no nos referimos únicamente, como en el caso de Jankélévitch, a limitar lo imperdonable al caso particular del genocidio racista cometido por los nazis. Por el contrario, consideramos que esto imperdonable abarca más que la muerte de los seis millones de judíos y, en consecuencia, implica también todo acto que sistémico o en particular trunque la vida de un ser humano. Así pues, esto que llamamos imperdonable no está en estrecha relación con la cantidad, sino con la cualidad de ser o buscar una determinada aniquilación de un *hápax*, una excepción irreductible. Desde lo que hemos venido sosteniendo lo imperdonable está relacionado con los siguientes aspectos.

Dado que el perdón pertenece a la esfera de lo personal, únicamente al ofendido le concierne perdonar las ofensas recibidas. En este sentido, el perdón no puede justificarse en ningún caso como acto político, dado que ni el Estado ni ninguna otra institución tienen el derecho existencial de suplantarse la voz de la víctima. Así como el criminal obra en función de su libre voluntad, para que el perdón sea posible, tendría entonces que existir también la voluntad de perdonar por parte de la víctima. No obstante, esta voluntad no le pertenece a la segunda o a la tercera persona. ¿Con qué derecho ésta ocuparía el lugar de la víctima, aunque ella misma sea una víctima en segundo grado en la medida en que es un sobreviviente o simplemente un espectador? O, en otras palabras, ¿no es acaso el perdón una esfera que pertenece integralmente al concernimiento personal y que en cuanto tal no puede ser objeto de instrumentalización social o política? Si estamos de acuerdo en que el perdón pertenece a esta esfera existencial, tendríamos entonces que apartarnos radicalmente de los perdones proferidos en segunda o tercera persona. Es decir, de la mirada del *tú* y de *él* con respecto al daño que re-

cibe la primera persona, ya que el daño recibido no es una experiencia vivida de muerte para el *tú* o para el *él*. Es ciertamente el dolor de la pérdida y de la desaparición del *hápax*, pero en todo caso no la experiencia consciente del sujeto que ha sido aniquilado.

Ahora bien, resulta claro también que se da una diferencia radical entre la mirada de la segunda y la tercera persona. Sin duda, el *tú* se conmueve con la pérdida, porque dicha pérdida no es abstracta sino cercana y en consecuencia le incumbe también el asunto del perdón. Obviamente, le atañe, pero no podrá transmitir la gracia y revelar al verdugo el milagro incomprendible del perdón, si este fuera el caso. En este sentido, emerge la pregunta: ¿pueden los padres o los familiares de las víctimas perdonar en su nombre? Sin duda, los más cercanos pueden incluso perdonar su propio sufrimiento o también tienen la opción de odiar. Pueden perdonar la herida que les ha causado el verdugo por haber aniquilado a su ser querido; pueden también vivir con resentimiento como fue el caso de Améry:

Hombre del resentimiento, como confieso que soy, vivía en la sangrienta ilusión de que, gracias a la libertad de devolver el dolor que la sociedad me concedía, podía ser desagraviado por todos mis padecimientos. En compensación por las heridas que me había infligido el látigo, esperaba –sin atreverme a reclamar que el verdugo ahora indefenso sufriera bajo mi propia mano–, al menos, la indigna satisfacción de saber a mi enemigo preso; con ello me figuraba haber resuelto la contradicción de mi demencial y distorsionado sentido del tiempo<sup>27</sup>.

Pueden también, por qué no, reconciliarse si es el caso, pues también ellos son víctimas en segunda persona. Sin embargo, siendo víctimas su herida es de otra índole; es cercana pero al mismo tiempo lejana, porque ante todo *siguen aún* existiendo, aunque estén afectados por un daño extremo que cambia de manera radical su vida. Y esta es precisamente la gran diferencia con respecto a la víctima que lo perdió todo, a saber, su propia vida. Claro está que no estamos negando aquí el hecho de que una madre, por ejemplo, se pueda hundir en el dolor por su hijo asesinado, hasta el punto de morir ella misma. Ciertamente, la madre se convertiría aquí en una nueva

27 AMÉRY, Jean *Más allá de la culpa y la expiación tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Pre-Textos, Valencia, 2001, p. 15.

víctima del criminal, pues el acto inicial del victimario de exterminar al hijo se proyecta ahora incluso en la muerte de su madre a causa de una pena irreparable para ella, la aniquilación de su hijo, aunque la justicia normalmente abogue por una pena para el criminal solo por la primera muerte.

Sin embargo, en el caso de que la segunda persona sobreviva al dolor de la pérdida de la primera persona, no es el desconocimiento del dolor de su próximo lo que les impide perdonar, pues aunque lo conozcan y sientan con detalle un dolor compartido, aun así el perdón no puede ser concedido por aquella, porque la vida consiste en realizar la *ipséité* de cada uno en todo momento. Así, entonces, como el tú no puede ocupar el lugar de la víctima y tampoco puede morir por ella, no puede en consecuencia tampoco arrogarse el derecho moral de perdonar al victimario. Pues sí así lo hiciera, estaría incurriendo en un desconocimiento del carácter irreductiblemente moral de la víctima. Insistimos, es de competencia de la segunda persona donar el perdón por sus propios sufrimientos, pero con ello no debe perdonar ni suplantar la voz de la víctima. En suma:

El único que puede perdonar es el que ha sufrido el daño. Por analogía, la extensión del individuo al grupo me parece ilegítima: no se puede perdonar por poderes, de igual modo que no se puede ser una víctima por asociación (...) Por tanto, el asesinato, por definición, no puede perdonarse: la parte ofendida ya no se encuentra entre nosotros para poder hacerlo<sup>28</sup>.

Así pues cuando una madre, un esposo o alguien cercano otorgan el perdón al verdugo en medio de la conmoción de la pérdida de lo más querido y cercano, debemos decir que este tipo de perdón es limitado y circunstancial; en consecuencia, contradice el sentido del mismo. Es decir, su límite se funda en que la segunda persona perdona sus propias heridas, su dolor, pero no el hecho que las generó, el aniquilamiento del otro. Esencialmente, la segunda persona debería expresar imperativamente: te perdono mi dolor y sufrimiento, pero no puedo perdonar el silencio eterno de la víctima pues no soy ese *hápx que ya o está más conmigo*. Con ello, reconocería que pese a su inmenso dolor, sigue estando todavía aquí, es decir, es un sobreviviente. Ciertamente, la muerte de un cercano desestabiliza la segunda perso-

28 WIESENTHAL, Simon *Los límites del perdón*, Paidós. Barcelona, 1998, p. 187.

na<sup>29</sup>. No obstante, la fuerza del presente tiende a hundir el pasado, cuando hay más distancia, como si se tratara de un recurso de defensa frente a la inmensidad del dolor de la pérdida. Es decir, mientras que la víctima queda confinada al no ser eterno, la segunda persona tiene un porvenir y puede todavía reconstruir su vida. En este sentido, insistimos una vez más, la segunda persona no puede ostentar la voz del desaparecido o del fracturado, pues mientras este continúa con su vida, el primero no tuvo la misma posibilidad. Perdonar en su nombre sería una omisión, una falta que ensombrece la integridad irreductible de la víctima.

La víctima no se puede comprender, entonces, tampoco como un universal, pues cada una de ellas tiene sus propias particulares, por lo cual no se puede hablar de ellas en abstracto homogeneizando la pluralidad. Ahora bien, con respecto a la tercera persona, el caso no es distinto. Pero implica un distanciamiento radical del dolor que padece la segunda persona. La tercera persona (que en este caso pueden ser las instituciones) percibe el daño de manera abstracta y podría incluso solidarizarse. En este sentido, se acerca al problema del daño y al perdón de modo no concernido, en sentido jankélévitchiano. Es decir, bajo el esquema de lo que debe hacer la sociedad, el perdón deviene objetividad atrágica. Esta ausencia de tragedia se manifiesta en la frivolidad y el egoísmo de los mandatarios o de sacerdotes que exhortan desde el púlpito por el perdón. De este modo:

Nos recomiendan que olvidemos las ofensas, se invoca el deber de la caridad para predicar a las víctimas, un perdón que los verdugos nunca pidieron. Ser mesurado con las víctimas, tener en cuenta sus heridas ¿no es también eso deber de caridad? (...) ¿Quiénes son esos juristas indulgentes, por favor? ¿En virtud de qué se permitirán perdonar en nombre nuestro? ¿Quién se lo encargó o les dio derecho? Sea libre cada cual de perdonar las ofen-

29 En las *Confesiones* San Agustín se lamenta por la muerte de su amigo y a propósito de esta pérdida y del dolor de la segunda persona se refiere a este acontecimiento de la siguiente forma: “Mi corazón quedó ensombrecido por tanto dolor, y, donde quiera que miraba no veía más que muerte. Mi patria me daba pena, mi casa me parecía un infierno y todo lo que había tratado con él cuando me acordaba de ello, era para mí un cruelísimo suplicio. Mis ojos le buscaban por todas partes pero no estaba allí. Todas las cosas me eran amargas y aborrecibles sin él, pues ya no me podían decir: “pronto vendrá”, como solían cuando vivía y estaba ausente”. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 89.

sas que recibió personalmente, si así le parece pero los demás ¿con qué derecho han de perdonarlas?<sup>30</sup>

La mirada de la tercera persona es mucho más problemática que la de la segunda, ya que a esta última al menos le concierne el daño de modo cercano. Pero la tercera persona, que en este caso puede representar a la sociedad o a un sector de ella, está lejos de comprender la desazón frente a la tragedia personal de un sujeto que desconoce y frente al cual se siente llamado a obrar políticamente. De allí que la exhortación por perdonar pasa a ser un petición desde una perspectiva distante y sin contenido de la experiencia vivida de la primera persona o del dolor de la segunda.

El daño en tercera persona es el daño en general, el daño abstracto y anónimo, y dado que es lejano del observador y no le atañe del todo, se presenta ante sus ojos como un fenómeno. Es decir, la muerte, el acto violento, que se comete contra un inocente es algo que no le concierne de modo personal sino de modo tangencial. En este sentido, el daño del cual es receptora la víctima no es para la tercera persona fuente de angustia sino de miedo, miedo que se expresa en términos de poder ser vulnerada ella misma en un futuro próximo o lejano. No obstante, más allá del miedo que puede cohabitarlo no está directamente concernido, solo le pertenece como absoluto plural. Es decir, las múltiples tragedias generadas por la violencia extrema representan para la tercera persona un hecho que ocurre a lo largo y ancho del mundo, un acto atroz que indiscutiblemente no se puede repetir, pero esto no implica de todos modos una continua solidaridad física y espiritual con la víctima.

Como lo señala Jankélévitch, todo sobreviviente de la violencia tiene el derecho de otorgar el perdón si así lo quiere, pero lo imperdonable se funda en que ni las personas más cercanas de la víctima, ni los otros (la iglesia, el Estado, etc.) pueden en todo caso perdonar lo que no les corresponde. Es decir, el acto y el hombre violento permanecerán sin la gracia del perdón, al menos en lo que se refiere a la víctima silenciada y al plano humano. En este sentido, lo que le queda a la tercera persona es simplemente la indignación que debe sentir frente a la violencia extrema, mientras que a la segunda solo le queda perdonar su propio dolor, porque ya la totalidad de

30 JANKÉLÉVITCH, Vladimir *L'imprescriptible, Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*. Seuil, Paris, 1971, p. 55.

su vida ha sido trastocada. No olvidemos que la indignación es el sentimiento que abre lo político y el compromiso existencial con la alteridad.

En este orden de ideas, afirmamos que en el plano de lo humano el daño que se realiza desde la libre voluntad indeterminada y se afirma desde la racionalidad rompe con la posibilidad de perdonar. Esto es, el perdón desde lo humano exige unas condiciones de posibilidad diferentes al perdón sagrado, donde se perdona precisamente porque la falta se conserva y el agresor no necesariamente se arrepiente en la acción y en el pensar. En el mundo de lo humano, donde el límite es una de las características con las cuales se enfrenta el hombre en su vida y en su cotidianidad, puede muy bien ocurrir que el perdón no emerja como una gracia en tono divino, sino que, por el contrario, se requiere unos mínimos necesarios para poder acoger al verdugo. No obstante, la existencia de estos mínimos no es condición *per se* para perdonar, dado que en la acción violenta, en el daño extremo que tiene como finalidad acabar con una vida, hay pues algo inconmensurable que deviene obstáculo del perdón, la muerte.

Truncar la vida valiosa que se da solo una única vez, destruirla se convierte en un obstáculo insuperable. Desde este punto de vista, la muerte de la víctima es el triunfo del obstáculo sobre el órgano, por lo cual la tragedia de la reconciliación adquiere una magnitud mucho más dramática. Si bien toda muerte es violencia *per se*, la violencia del verdugo es de una naturaleza diferente. La muerte natural que se propicia en el órgano de cualquier ser humano puede ser considerada como una muerte vital, pues de cierta manera revela el milagro de la vida.

No obstante, la violencia del verdugo dando muerte a la víctima trunca este milagro, el misterio inconmensurable y, en consecuencia, se desvanece la exigencia de la relación del *cara a cara* como condición para el perdón. Como hemos señalado a lo largo del presente texto, el obstáculo es aquí ausencia radical del otro por lo cual el *órgano-obstáculo* del perdón deja de ser instrumento e impedimento y se desplaza a ser solo obstáculo, pues sin víctima, sin cuerpo animado y consciente no hay posibilidad para conceder el perdón, al menos, en el mundo de la vida, en el mundo de las relaciones entre los hombres. Es decir, aniquilado el órgano, el obstáculo deviene configuración de lo imperdonable.

## Conclusión

En el presente artículo hemos sostenido que el perdón humano está existencialmente condicionado; no obstante, este condicionamiento excluye perdonar bajo falsas ideas instrumentales del perdón, las cuales tienen como propósito restarle importancia a la acción cometida por el hombre en el pleno uso de su libertad. El desarrollo que realiza Jankélévitch quiere resaltar que el significado del perdón es inefable y que, por tanto, acercarnos a su sentido sólo es posible por vía negativa. Esta vía tiene la riqueza de dejar al desnudo todo lo que en la cotidianidad se confunde con el perdón. Es decir, desenmascara aquellos pseudo-perdones que abundan por todos los espacios y rincones geográficos donde se suele insertar el perdón en las agendas de gobierno. De allí que, el abordaje negativo del perdón esté delimitado a las situaciones que desvirtúan su sentido. Por lo tanto, la confusión con los falsos perdones hace del perdón mismo un espectáculo más mediático que una exigencia moral; es decir, los quiméricos perdones niegan el daño extremo, justifican al criminal o, de manera más radical, subestiman la existencia del mal cometido o lo banalizan. Los falsos perdones son tan baladíes como el hombre que los concede. Pues el hombre que desconoce la falta, niega también la *ipséité* de su prójimo y en consecuencia se convierte en culpable por omisión.

La filosofía negativa de Vladimir Jankélévitch responde a la necesidad concernida de sacar a la luz las falsas apariencias en las cuales asistimos hoy al espectáculo del perdón. Es decir, el perdón que se predica desde la amnistía, la excusa o el desgaste del tiempo, son las apariencias que en la actualidad se asumen como realidades *per se* y, en consecuencia, el perdón queda preso en una atmósfera de confusión categorial y práctica. Así pues, hoy se entiende, o mejor se difunde, el perdón como un mecanismo más para que el verdugo vuelva al escenario de la vida pública, a costa de ofrecer una alternativa de paz espiritual para las víctimas en primera o en segunda persona. Los diferentes pseudo-perdones se vuelven en el fondo el recurso por medio del cual se deja de lado la seriedad de la falta y la gravedad de la herida queda como un hecho que puede ser borrado, instrumentalizado en nombre del dolor e incluso olvidado. En este sentido, lo irreversible e irreparable de la falta pierde sentido. Es aquí donde podemos resaltar el proceder de la filosofía negativa jankélévitchiana para abordar el perdón, ya que el filósofo francés muestra cómo en la cotidianidad el uso repetitivo de la palabra perdón termina por banalizar su sentido.

El uso iterativo de las expresiones *te perdono*, *me perdonas*, cae en un desgaste que dista mucho del compromiso moral que debemos al significado de la palabra *perdón*. El *perdón* no está al servicio de finalidades instrumentales, no es un mero medio para recuperar la vida pública y, sin embargo, en la actualidad asistimos a la formalización de su apariencia social y política. De allí que hoy excusar es sinónimo de perdonar y el paso del tiempo cumple a su vez la función cómplice para que se establezca que el recuerdo lejano de una falta no tiene validez en el presente. El modo frívolo con el cual se utiliza en la actualidad la palabra *perdón* exige, entonces, un compromiso existencial con su sentido. Exigencia que implica la responsabilidad de la palabra con su contenido, pero cuya responsabilidad va más allá de la simple enunciación, pues envuelve la integridad del acto y de la persona que lo realiza. Es decir, apelar al *perdón* implica no concebirlo como medio, sino como un fin, donde los hechos siguen siendo irreversibles e irreparables, y la palabra *perdón* no sea prostituida o reemplazada para olvidar o borrar el acto atroz. El uso de esta palabra debe expresar empero un reconocimiento realmente concernido de la alteridad. Así pues, el abordaje negativo de Jankélévitch nos indica aquí el respeto que debemos tener con el uso de las palabras. Si no sabemos el sentido profundo y místico del *perdón* es mejor no pronunciar dicha palabra, no invocarla y mucho menos profanarla, tal como ocurre hoy en la escena pública y política, cuando se apela a ella en nombre de la paz y la justicia.

Afirmamos, entonces, que pensar el *perdón* en un compromiso existencial. Desde las fronteras de su realidad no significa descartar el ideal del *perdón*, sino asumir nuestras más íntimas limitaciones, las cuales no interfieren con el *perdón* divino. Por consiguiente, lo incondicional del *perdón* no choca con lo condicional, pues pertenece a dos esferas que no se contraponen, ni se excluyen. La filosofía de Jankélévitch, en especial su lectura del *perdón*, es una lectura realmente concernida que allana las contradicciones del hombre, cuando se dispone a hablar del *perdón*, pues finalmente tenemos algo de ángeles pero también de bestias. La negación del *perdón* no es gratuita se da en casos extremos: aniquilación de la víctima, cosificación de *l'ipséité*, ratificación del daño y silencio ante el horror. El hombre no es un santo y por ello hay cosas en el plano humano que son imperdonables, pero por eso también estamos llamados a una acción militante de denuncia y protesta frente a crímenes que no pueden ser comprendidos.

## **II. Ensayos**



**Sobre la cultura.  
Wittgenstein y el sueño de Cassirer<sup>1</sup>**

On Culture.  
Wittgenstein and Cassirer's Dream

*Sabine Knabenschuh*  
*Universidad del Zulia*  
*Círculo Wittgensteineano*  
*Maracaibo - Venezuela*

**Resumen**

Este trabajo señala que tanto *Cassirer*, al configurar su “crítica de la cultura”, como *Wittgenstein*, al desarrollar sus ideas de “gramática” y “visión de aspectos”, llegan a una *concepción diversificada de la(s) cultura(s)*. Así, ambos buscan esbozar lo cultural a modo de polifacéticas *redes culturales*, surgidas de una especie de gramática epistémico-cultural operante en toda vida humana. Pero el hecho de que la ciencia, según Wittgenstein sólo uno entre muchos ámbitos de las culturas, mantiene en Cassirer el carácter de cúspide en la evolución de éstas, sugiere que la vía wittgensteineana será más prometedora para realizar el sueño de elaborar una auténtica *epistemología cultural*.

**Palabras clave:** Wittgenstein, Cassirer, redes culturales, epistemología cultural.

1 Una versión previa de este trabajo fue presentada, bajo el título “De Cassirer a Wittgenstein: modulaciones de una ‘crítica de la cultura’”, en el 22° Ciclo de Ponencias del *Círculo Wittgensteineano - Maracaibo / Venezuela* (Tertulia Filosófica «Lo axiológico y lo simbólico: dialogando con el entorno»), Universidad del Zulia, Maracaibo, 02 y 03 de julio de 2014.

## Abstract

This paper points out that in constructing his “critique of culture”, Cassirer, as much as Wittgenstein in developing his ideas of “grammar” and “seeing aspects”, arrive at a *diversified conception of culture(s)*. Thus, they both seek to outline the cultural by way of many-sided *cultural networks* that emerge from a kind of epistemic-cultural grammar operative in any human life. But the fact that science -merely one amongst many cultural realms, according to Wittgenstein- remains for Cassirer an acme in the evolution of cultures, suggests that the Wittgensteinian approach is more promising towards fulfilling the dream of working out an authentic *cultural epistemology*.

**Key words:** Wittgenstein, Cassirer, cultural networks, cultural epistemology.

*“La visión del mundo más peligrosa  
es la visión del mundo de aquellos  
que no han visto [= contemplado] el mundo.”  
(Alexander von Humboldt)<sup>2</sup>*

## I. Tema y terminología

Si alguien preguntara de entrada qué podría aportar a la filosofía del siglo XXI una comparación entre Ernst Cassirer y Ludwig Wittgenstein<sup>3</sup>, mi respuesta sería ésta: la pertinencia de semejante acercamiento reside en

- 2 “Die gefährlichste Weltanschauung ist die Weltanschauung derjenigen, die die Welt nicht angeschaut haben.” - Célebre observación de Alexander von Humboldt, supuestamente a modo de crítica a Georg Wilhelm Friedrich Hegel [citada (sin indicación de la fuente concreta) en ENZENSBERGER, Hans Magnus (editor de Humboldt), “Der Mann geht stets aufs Ganze” (entrevista), en *Der Spiegel*, 38, Hamburg, 2004 (pp. 175-178), p. 175. - Cabe subrayar que esta observación es doblemente interesante y aceptable: tomando ‘*anschauen*’ [‘mirar’, ‘contemplar’] en sentido *empírico* (que habrá sido básica aunque no exclusivamente el caso de Alexander von Humboldt), o en sentido *conceptual* (por ejemplo, para el hipotético caso de que el autor del aforismo haya sido su hermano Wilhelm - a quien Cassirer, por cierto, se refiere a menudo).
- 3 Los períodos que aquí nos interesan son sobre todo: respecto a Cassirer (1874-1945), las fases de los años 1920 y principios de los 1940; respecto a Wittgenstein (1889-1951), las fases de principios de los años 1930 y 1950. - Las traducciones de citas (del alemán o inglés) que aparecerán en este artículo son de mi responsabilidad.

que, por diferentes vías, ambos pensadores nos ayudan a resolver la pregunta de *cómo cabe preguntarse acerca de lo cultural*; proporcionando herramientas idóneas para esbozar una *filosofía de la cultura* que, partiendo de consideraciones del *lenguaje* (en cuanto conceptualización en el encuentro hombre-mundo), resulta ser -expresa o implícitamente- de índole *epistemológica*.<sup>4</sup>

Ciertamente, al relacionar a estos dos filósofos, hay que tener en cuenta la manera harto distinta de “hacer filosofía”; puesto que Cassirer -como buen neokantiano- se propone un *proyecto* y trata de realizarlo paso a paso, mientras que Wittgenstein no se propone proyecto alguno<sup>5</sup> (así como siempre procura evitar la elaboración de “teorías”), sino que desarrolla su pensamiento de una forma enteramente *orgánica*. No obstante veremos que, después de todo, dicho contraste no constituye ningún problema en lo concerniente a la tarea mencionada.

Pero antes de entrar en materia, convendrá anticipar algunas aclaraciones terminológicas. En primer lugar, he de subrayar que utilizo la expresión ‘*red cultural*’ en sentido *epistémico*, no institucional, vale decir, como designación de la base cognitivo-experiencial del funcionamiento cultural (el cual, a su vez, siquiera hace posibles las instituciones culturales y sus eventuales interrelaciones); en breve, no me refiero a redes culturales de carácter instrumental, sino operacional. En segundo lugar, debo resaltar que empleo la noción de ‘*epistemología*’ en su acepción más amplia, esto es, para cualesquiera reflexiones en torno a la *comprensión humana* (y de ninguna manera tan sólo al quehacer científico, a modo de una meta-ciencia); lo que significa, entre otras cosas, que no la reduzco a la consideración -fundacionalista- de la com-

- 4 Al tratarse de Cassirer, no es nada extraño que se escriba sobre el tema de la cultura (tan sólo hace falta tener en cuenta los contenidos de sus obras principales). El caso de Wittgenstein, en cambio, es distinto: no solía tematizar lo cultural expresamente, de modo que, en la literatura secundaria (incluyendo la reciente), su concepto peculiar de ‘gramática’ se ha tratado con relativa frecuencia, mientras que el tema de la cultura aún aparece tan sólo esporádicamente. Pero es precisamente este último el que pretendo abordar en la presente comparación con Cassirer; no como tópico autónomo, sino en dependencia del primero, es decir, extrapolando lo discernible respecto al funcionamiento de las *gramáticas* wittgensteineanas a los mecanismos que rigen toda una *cultura*.
- 5 La única excepción al respecto fue el *Tractatus* [WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* (1921/22), ed. 1971 de D.F. Pears y B.F. McGuinness, en *Werkausgabe* (8 tomos), Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1984 (*Obras* - en lo sucesivo *WA*), t. 1, pp. 7-85; en lo sucesivo *TLP*].

preensión racionalmente “justificable”.<sup>6</sup> En tercer lugar, quisiera llamar la atención sobre el hecho de que el concepto ‘*cosmovisión*’ (que aparecerá al final del presente trabajo) es -cuasi por definición- ambiguo, dado que puede tomarse en sentido prioritariamente psicológico (como sinónimo de ‘imagen personal’ del mundo por parte del individuo humano), o entenderse en un sentido lato -y de cierta manera antropológico-, a modo de ‘*comprensión cultural*’ del mundo por parte de todo un grupo de individuos interrelacionados; siendo esta última acepción la que manejaré aquí.<sup>7</sup>

Establecido esto, intentaré señalar, sucesivamente, las ideas fundamentales de cada una de las filosofías en cuestión, las principales semejanzas y diferencias entre ambas, así como las perspectivas de pensamiento que a partir de allí se nos abren.

## II. Ideas fundamentales de *Cassirer*

Según escribe el propio autor<sup>8</sup>, el *proyecto* de Cassirer consiste en delimitar las “*formas fundamentales* de la ‘*comprensión*’ [*Verstehen*] del mundo”, en el entendido de que hay una *multiplicidad de configuraciones* de la realidad, cada una con tareas y reglas particulares en lo que respecta a

- 6 En tal sentido escribe Wittgenstein que, eventualmente, “la fundamentación [= razón], la justificación de la evidencia llega a un final; - pero el final no está en que ciertas proposiciones se nos evidencian como verdaderas de forma inmediata, es decir, en una especie de *ver* por nuestra parte, sino en nuestra *actuación*, la que yace en el fondo del juego de lenguaje” [WITTGENSTEIN, Ludwig, *Über Gewißheit* (1969), eds. G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, en *WA*, t. 8, pp. 113-257 (*Sobre la certeza / Sobre la certidumbre*), 204, pp. 160s].
- 7 A lo largo del presente artículo se notarán las ventajas de esa acepción: no solamente evita el riesgo de teñir cualquier consideración epistemológica de un psicologismo indeseado -por limitarse al ámbito del ‘yo’ epistémico individual-, sino que además lleva la noción de *marras*, mucho más allá de la idea de imágenes fijas y preestablecidas, hacia una concepción de vías de comprensión que se abren al individuo dentro de todo un abanico de potencialidades epistémico-vitales, compartidas en tanto que tales potencialidades. En pocas palabras, se acentúa el *carácter polifacético de las captaciones humanas de su entorno*, eje de todo lo que trata de mostrarse en este trabajo.
- 8 Cfr. CASSIRER, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen* (1923/24/29), 3 tomos: *Erster Teil. Die Sprache / Zweiter Teil. Das mythische Denken / Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2010 (*Filosofía de las formas simbólicas* - en lo sucesivo *PSF*), t. 1, Vorwort, pp. VIIs.; *Einleitung und Problemstellung*, pp. 1-49.

la “constitución del espíritu” [*Aufbau des Geistes*], vale decir, la conceptualización. En consecuencia, busca desarrollar una teoría general que especifique las distintas *formas simbólicas* de la “vida espiritual” (creadoras de las configuraciones de lo real en diversos *dominios* [*Bereiche*]), a partir de las diferentes *funciones simbólicas* de la conciencia [*Bewußtsein*] (creadoras de los variables accesos al mundo humano y, así, del ámbito *cultural*). Por esta vía llega a una concepción de *conocimiento* (o comprensión) acorde con la cual pensamiento y realidad se conectan, no tanto por medio de una supuesta correspondencia, sino más bien por medio de una *compenetración*.<sup>9</sup>

El carácter *epistemológico* de tal aproximación ya se evidencia por el simple hecho de reconocer como modelo el trabajo de Kant - para, ciertamente, llegar a convertir la “crítica de la razón” kantiana en una *crítica de la cultura*<sup>10</sup>, lo cual equivale a una importante ampliación de “lo” epistemológico, de la -posibilidad de una- ciencia (Kant) a *toda manifestación cultural* (Cassirer). Pero, bien mirada, esta crítica se queda a medio camino, dado el carácter *prioritario* que mantiene también en Cassirer la *ciencia*: aparece como nivel superior de una escala graduada<sup>11</sup>, la que comprende progresivamente (a modo de un proceso en el cual cada escalón abarca también lo que aporta el anterior) los ámbitos del *mito* (donde la función del espíritu es la mera *expresión* [*Ausdruck*], constituyéndose la realidad objetiva por medio de la *percepción*), del *lenguaje* (donde la función del espíritu es la *representación* [*Darstellung*], constituyéndose la realidad objetiva por medio de la *intuición*) y de la misma *ciencia* (donde la función del espíritu es el *entendimiento*, o mejor, la *significación* [*Bedeutung*], constituyéndose la realidad objetiva por medio de la *reflexión*); escala ésta cuya rigurosidad tan sólo se perturba ligeramente por la inclusión adicional (en razón de diversas *similitudes* entrecruzadas) del ámbito del *arte* en algún lugar indeterminado *entre* los demás<sup>12</sup>.

Con todo, si bien este procedimiento no abandona el marco neokantiano, la pretensión de desarrollar una “crítica de la cultura” sigue siendo legítima.

9 Cfr. *PSF*, t. 3, Einleitung, p. 2: “Pensamiento y realidad no simplemente han de ‘corresponderse’ [*entsprechen*] de alguna manera, sino que han de compenetrarse [*durchdringen*] mutuamente.”

10 Cfr. *ibid.*, t. 1, Einleitung und Problemstellung, p. 9.

11 Cfr. *ibid.*, t. 3, Erster Teil, Kap. II, pp. 64-103.

12 Cfr. al respecto nuestro capítulo V.

tima<sup>13</sup>, por cuanto el autor insiste en que el hombre ha de ser definido de modo *funcional* a través de su *obra* -y no de sus “facultades”-; dado lo cual la filosofía de Cassirer desemboca en la célebre definición del ser humano como “*animal simbólico*”, colocando el acento en la unidad de las *actividades simbólicas* en virtud de una visión *diversificada y estructural* de lo cultural, al tiempo de abrir el abanico de la comprensión a toda clase de reacción humana ante el mundo.

### III. Ideas fundamentales de *Wittgenstein*

A mi modo de ver<sup>14</sup>, el *desarrollo* del pensamiento wittgensteineano muestra como eje la pregunta constante por la *relación articulada hombre-mundo*, a la cual se aproxima paulatinamente desde cuatro ángulos distintos que ilustran diferentes modalidades de la idea de *contextualidad*. Así, sus diferentes obras presentan, en acompasada sucesión, una visión *abstracta* de la relación lenguaje-mundo, la tematización del *trasfondo epistémico* de dicha relación<sup>15</sup>, un acercamiento a la *praxis* desarrollada delante de tal trasfondo<sup>16</sup> y la pregunta por la atribución -dentro de ese marco- de *valores epistémicos* en virtud del *acervo cultural*.

13 Cfr. p.ej. CASSIRER, Ernst, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944, Yale University Press), Doubleday Anchor Books, Garden City (NY), reprint 1944 (*Antropología filosófica* - en lo sucesivo *EM*), 2-3, pp. 41-62; 6, pp. 87-96.

14 Cfr. KNABENSCHUH, Sabine, “¿Cómo leer a Wittgenstein? El lugar de los ‘textos transitorios’”, en *Revista de Filosofía*, 56, Univ. del Zulia, Maracaibo (pp. 107-130), pp. 113-114.

15 Cfr. p.ej. *ID.* “En torno a la experiencia: L. Wittgenstein y C.I. Lewis”, en *Areté. Revista de Filosofía*, XIV/2, Pontif. Univ. Católica del Perú, Lima, 2002, pp. 211-247; *ID.* “El mito de la ‘fase verificacionista’ de Wittgenstein”, en *Revista de Filosofía*, 48, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2004, pp. 7-42; *ID.* “La ‘fenomenología’ de Wittgenstein: cuestiones terminológicas”, en *Episteme NS*, 25/1, Univ. Central de Venezuela, Caracas, 2005, pp. 1-28; *ID.* “Gramática como principio experiencial: el holismo vital de Wittgenstein”, en Padilla Gálvez, Jesús (ed.), *El laberinto del lenguaje. Ludwig Wittgenstein y la filosofía analítica / The Labyrinth of Language. Ludwig Wittgenstein and the Analytic Philosophy*, Univ. de Castilla - La Mancha, Cuenca, 2007, pp. 75-94.

16 De allí las conocidas interpretaciones de Wittgenstein como “pragmatista”.

Ello equivale a una *recreación* de la *epistemología* supuestamente “muerta”<sup>17</sup>, dado que la “escalera” tractariana arrojada y reconstruida ha de arrojarse de nuevo después de haber subido por ella, al no constituir sino -a guisa de “*método*”<sup>18</sup> - el intento de elucidar perplejidades dentro del *espacio gramatical*. Las perplejidades mismas, en cambio, son mayormente epistemológicas, toda vez que nuestro filósofo “analítico” no se ocupa del lenguaje por el lenguaje mismo, sino por los valores epistémicos a los que sus usos apuntan. En consecuencia, el rol de los sistemas gramaticales consiste en manifestar las polifacéticas *perspectivas vitales y/o culturales* que el mundo humano nos permite.<sup>19</sup>

Dichas reflexiones -basadas en las ideas de *gramática y espacio lógico-* se hacen aún más complejas si se considera la concepción wittgensteiniana de la *visión de aspectos*<sup>20</sup>. Pues ésta suma a los tres tipos básicos de

17 Cfr. KNABENSCHUH, Sabine, “Epistemología resucitada. Proyecciones a partir de Wittgenstein”, en *Revista de Filosofía*, 63, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2009 (pp. 89-103), pp. 91-93.

18 De hecho, ése fue el único “método” que Wittgenstein pudo emplear sin violar sus propias convicciones, pues, planteadas de otra manera, sus preguntas habrían resultado no pertinentes, es decir, “sinsentidos”. Hay que reconocer que el procedimiento es sumamente consecuente. [Cfr. también nuestra nota 20].

19 Éste es el motivo por el cual Wittgenstein habla del “sentimiento de lo fundamental” que sus concernientes investigaciones le inspiran [cfr. WITTGENSTEIN, Ludwig, «Philosophie», en *Philosophical Occasions 1912-1951* (1993), eds. J.C. Klagge y A. Nordmann, Hackett Publishing Company, Indianapolis / Cambridge, 1994 (*Ocasiones filosóficas* - en lo sucesivo *PO*), pp. 158-199 («Filosofía»), 88, p. 166].

20 Cfr. al respecto KNABENSCHUH, Sabine, “Del *espacio lógico* al *ver aspectos*. Hacia una epistemología cultural a lo Wittgenstein”, en *Revista de Filosofía*, 70, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2012 (pp. 123-150), esp. pp. 136-138, 149-150. - El primer campo nocional ostenta como núcleo (que ilustra la *certeza gramatical*) el *espacio lógico* en cuanto indicador de posibilidades pertinentes, y la *gramática* en tanto expresión de espacios lógicos; junto con la *multiplicidad* como criterio de pertinencia en virtud de dimensiones, la *relación interna* como condición de posibilidad según las coordenadas de una dimensión, el *patrón-medida* como instrumento conceptual adaptado a una multiplicidad empírica, el *método* en tanto inserción en un espacio lógico, y la *verificación* en cuanto posible respuesta a una pregunta pertinente (y, así, diferente del verificacionismo neopositivista). A este núcleo se acopla (como garante de la *certeza vital*) la *articulación de la experiencia inmediata* que se realiza, no por medio de aseveraciones hipotéticas sobre experiencias del revisar, sino mediante ‘proposiciones genuinas’ sobre experiencias del percatarse (con la posibilidad de congruencia entre pregunta y respuesta, surgiendo la pregunta-acreditación en virtud de un darse cuenta a partir de seguridades aprendidas en el trato con el mundo vital); así como se acopla (proporcionando la *certeza histórico-cultural*) el *acervo histórico* involucrado en todo movimien-

*certezas* que, a modo de fundamentos o normas epistémicas, sostienen los sistemas epistémico-conceptuales, uno adicional: aparte de la certeza *gramatical* (articulada por la *pseudo-proposición gramatical*, es decir, la *regla* de una de las gramáticas particulares que coexisten armónicamente como el sistema gramatical de una determinada comunidad en un determinado entorno histórico), la *vital* (inherente a la *proposición genuina* en tanto que manifestación de la *experiencia inmediata*, esencia primera de nuestros encuentros con el mundo y, si bien verificable *en* la realidad, no confrontable *con ésta* a partir de la duda) y la *histórico-cultural* (expresada en la *proposición empírica especial* que -debido a ciertos cambios culturales- se convirtió de hipótesis en elemento perteneciente al marco en el cual se formula la búsqueda de conocimiento), se halla además la certeza *ánimica* (en los casos en los cuales la expresión puede constituirse en *mera* “*exteriorización*” [*Äußerung*] surgida de la *visión de aspectos*, a manera de una captación articulada de algo empíricamente accesible -por medio de percepción, sensación o sentimiento- con una *mirada nueva*).

Todas ellas<sup>21</sup>, certezas *provisionalmente firmes*, y diferenciables básicamente por el *grado* de certidumbre que proporcionan, devienen -a pesar

to epistémico, ampliándose la ausencia de la duda razonable a enunciados empíricos originalmente hipotéticos pero solidificados a través de tradición y uso. - El segundo campo nocional (que en su conjunto atañe a la *certeza anímica*) ostenta como núcleo el *ver como*, diferente del simple ‘ver’ (léase: comprender) por basarse necesariamente en distintas experiencias anteriores que permitan discernir entre una y otra manera de ver algo. A este núcleo, a su vez, se acoplan el *fulgurar del aspecto* el cual evidencia la incompatibilidad entre un aspecto nuevo y el anterior, el *cambio del aspecto* en cuanto elemento diferenciador entre ‘ver como’ y ‘ver’, la *visión continua* en cuanto muestra que una visión de aspecto puede llegar a un punto en el cual se convierte en algo fijo, y la *ceguera de aspectos* en tanto incapacidad surgida de la actitud de quien no suele relacionarse con la experiencia sino por medio del simple ‘ver’.

- 21 En discusiones dentro del marco del *Círculo Wittgensteineano - Maracaibo / Venezuela* surgió la idea de que en último término todas aquellas certezas *-juntas-* habrían de llamarse “*certezas culturales*”, por fundamentar en conjunto las respectivas culturas entendidas como sistemas epistémico-conceptuales de determinadas comunidades en determinados entornos históricos [cfr. también BALZA, Rafael, “De los sistemas orgánicos a los sistemas simbólicos: la cultura y la articulación de lo real. Apuntes para una *etnoepistemología* desde Wittgenstein”, en *Revista de Filosofía*, 74, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2013 (pp. 43-70), esp. pp. 54-57]. Lo cual es indudablemente aceptable, pero implica el riesgo de olvidar que, entre los cuatro tipos de certeza, existe una *gradación* en lo que concierne a la *fuerza* de la *seguridad* correspondiente. Es por ello que mantengo la diferenciación expuesta.

de su provisionalidad- en *fundamentos* que siquiera hacen posible nuestra búsqueda de *comprensión* o *conocimiento* (racional) en el ámbito empírico. Son los cimientos que nos hacen viable el encuentro con el mundo y con el otro, de modo que representan para la vida humana *lo esencial* - lingüística, epistémica y culturalmente hablando: los pedestales esenciales que nos permiten dialogar con nuestro entorno, reconociéndolo como *real* y constituyéndolo en *cultural*.

En otras palabras, la “visión de aspectos” -subordinada a la “gramática”, pero no por ello menos esencial<sup>22</sup>- se revela como una acentuación de lo *diverso* en lo que respecta a las *cosmovisiones cimentadoras* de cualquier intento de comprensión, junto con la constelación (potencial o actual) de las acciones correspondientes.

#### IV. *Semejanzas y diferencias principales*

Llegados a este punto, podemos detectar -a grandes rasgos- cinco llamativas *semejanzas*<sup>23</sup> entre las dos filosofías consideradas:

En primer lugar, el carácter fundamental asignado a la noción de *gramática*. Ella es, sin lugar a dudas, el núcleo de toda la filosofía de Wittgenstein<sup>24</sup>; pero también Cassirer deja claro que concibe su tarea como búsqueda de “una suerte de gramática de la *función simbólica*”<sup>25</sup>.

22 Vuelvo a remitir a KNABENSCHUH, S., “Del *espacio lógico* al *ver aspectos...*”, *cit.*, pp. 147-149. - El *ver aspectos* presupone, no solamente un espacio lógico determinado, sino un espacio lógico *básico* y probablemente *uno o varios secundarios*. Por otro lado, para la búsqueda de conocimientos o comprensión *no* se presupone de entrada que haya también una visión de aspectos. En consecuencia, no se trata de un mero paralelismo entre los mecanismos constituidos por, respectivamente, los espacios lógicos y la visión de aspectos, sino de una suerte de *jerarquía unilateral*: la visión de aspectos se *subordina* a los espacios lógicos involucrados - por muy compleja que pueda resultar tal subordinación.

23 Para el caso de Wittgenstein, me permitiré remitir a lo anteriormente expuesto, junto con mis correspondientes artículos señalados en las notas a pie de página; para el caso de Cassirer, aduciré -de ser necesario- alguna que otra cita o referencia adicional como ilustración de la semejanza en cuestión.

24 En el *Tractatus* -en el cual se utiliza exclusivamente el término ‘*lógica*’- aún no aparece lo que más adelante sería propiamente su *gramática*, pero ya viene insinuándose [cfr. al respecto, p.ej., KNABENSCHUH, Sabine, “Apuntes epistemológicos al *Tractatus* wittgensteineano: en torno al *espacio lógico*”, en *Revista de Filosofía*, 36, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2000, pp. 31-46].

25 *PSF*, t. 1, Einleitung und Problemstellung, p. 17 (énfasis mío).

En segundo lugar, el manejo epistemológico del concepto de lo *interno*. Para Wittgenstein adquiere un enorme peso respecto de las “*relaciones internas*” que determinan las reglas de cualesquiera gramáticas; y en manos de Cassirer rige -análogamente- las “*formas internas*” en tanto que leyes de estructuración de las *formas* simbólicas con las cuales configuramos la realidad humana<sup>26</sup>.

En tercer lugar, la insistencia en la idea *operativa* de lo epistémico-cultural. Dicha idea caracteriza la obra wittgensteineana desde el momento en que empieza a desarrollar sus “investigaciones gramaticales” dirigidas a los *mecanismos dinámicos* de las conceptualizaciones humanas; y de una manera muy parecida, Cassirer apunta a ese mismo dinamismo cuando por ejemplo describe el lenguaje -o mejor, el habla [*speech*]- como “un *proceso*, una *función general* del espíritu [*mind*] humano”<sup>27</sup>.

En cuarto lugar, la decidida búsqueda de principios de *aplicabilidad universal* (a todo lo humano). En el caso de Wittgenstein, este rasgo se manifiesta a más tardar cuando los mecanismos dinámicos se evidencian como constituyentes de *cualquier sistema epistémico-conceptual* fundamentado por certezas; pero no queda menos claro en aquellas partes de la obra cassireriana en las cuales se insiste en que “la función simbólica no está restringida a casos particulares, sino que [...] *abarca el campo entero del pensamiento humano*”<sup>28</sup> (caracterizándola, por tanto, en términos de *unidad funcional*).

En quinto lugar, la importancia que adquiere el factor *vida*. Tal importancia se revela de manera progresiva en los escritos wittgensteineanos, en el sentido de que lo *esencial* de los sistemas epistémico-conceptuales reside en lo que tiene *relevancia para* la vida humana; así como encuentra su correspondencia en Cassirer al postular éste, en la encrucijada entre neokantismo y fenomenología, que “el genuino concepto de *realidad* [...] se consuma [*geht auf*] en la multiplicidad y plenitud de las formas de la *vida espiritual*”<sup>29</sup>.

26 Cfr. p.ej. *ibid.*, p. 10.

27 *EM*, 3, p. 60 (énfasis míos). - La cita pertenece a un pasaje sobre ciertas reflexiones de Herder, compartidas por Cassirer.

28 *Ibid.*, p. 54 (énfasis míos); cfr. también, p.ej., *PSF*, t. 1, Einleitung und Problemstellung, p. 6.

29 *PSF*, t. 1, Einleitung und Problemstellung, p. 46 (primer y tercer énfasis míos). - Me atrevo a hablar aquí de “correspondencia”, no obstante un cierto matiz cuasi-pragmatista del enfoque wittgensteineano frente a una tonalidad cuasi-idealista del

Concerniente a las *diferencias* entre los modos de pensar de nuestros dos filósofos debe subrayarse que -en general- éstas son menos pronunciadas de lo que quizás cabría esperar.

La principal diferencia *metodológica* ya se mencionó al inicio del presente trabajo: Cassirer -decíamos- procura llevar a cabo un *proyecto*, mientras que el ideario de Wittgenstein se va configurando más bien -sin mediar un proyecto preconcebido- *orgánicamente*; a lo cual, sin embargo, podemos añadir ahora que, en vista de los *resultados* (que tienden unos cuantos *puentes* cruciales entre ambas filosofías), ese asunto pierde gran parte de su significatividad.

A la principal diferencia de *contenido*, en cambio, sí habrá de asignarle mayor peso. Me refiero al *status* que, en los respectivos casos, adquiere la *ciencia*.<sup>30</sup> Para Cassirer, ésta no deja de constituir -según vimos- el *punto culminante* de un ascenso gradual en el desarrollo del “espíritu humano” y, por ende, de las culturas humanas.<sup>31</sup> Desde el punto de vista wittgensteineano -también esto ya se resaltó-, semejante postulado no es aceptable bajo ningún concepto, sino que, por lo contrario, la ciencia tan sólo es (y puede ser) *uno entre muchos* ámbitos de lo cultural, sin ningún *status* especial.<sup>32</sup>

de Cassirer; puesto que, precisamente, ambos desembocan en última instancia en una filosofía de la vida.

- 30 A fin de no sobrepasar los límites del presente trabajo, me refiero en lo que sigue tan sólo a las ciencias *naturales*. No obstante, he de subrayar que las disciplinas comúnmente llamadas ciencias *humanas* o *sociales* exigirán unas cuantas reflexiones adicionales, puesto que contemplan precisamente aquellas manifestaciones culturales -pertenecientes a los ámbitos de lo psicológico, ético, estético y religioso, entre otros- a las que “el” célebre “método científico” no puede hacer justicia. Respecto a esta temática, cfr. p.ej. (para el caso de Wittgenstein) KNABENSCHUH, Sabine, “Contextos wittgensteineanos. Un camino hacia las *gramáticas* de lo social”, en Rivera, Silvia (comp.), *Alternativas epistemológicas. Axiología, lenguaje y política*, Prometeo, Buenos Aires, 2013, pp. 117-139; también (desde un ángulo distinto, pero con resultados bastante parecidos) FUENTES, Ygor, “Los límites de las humanidades, o: una apología del *sinsentido*”, en *Revista de Filosofía*, 76, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2014, pp. 32-53.
- 31 El mejor (y más importante) testimonio de ello se encuentra ya en la mera secuencia (la cual, ciertamente, invierte el orden mito-lenguaje por razones al parecer metodológicas) de los tres tomos de su *Filosofía de las formas simbólicas [PSF]* -sin tener que citar ahora las innumerables afirmaciones que al respecto aparecen en los textos mismos-: *El lenguaje [Die Sprache]*, *El pensamiento mítico [Das mythische Denken]*, *Fenomenología del conocimiento [Phänomenologie der Erkenntnis]*.
- 32 Es interesante constatar que hasta en el *Tractatus*, el cual apunta exclusivamente al lenguaje apto para la ciencia (natural), ya se asoma ese rechazo: “Sentimos que, incluso al haberse contestado todas las *posibles* preguntas científicas, nuestros problemas vitales

He aquí una desventaja de la filosofía de *Cassirer* (a pesar de la rigurosidad en la estructuración y argumentación de sus obras, de cierta manera superior al estilo aforístico a menudo hartamente oscuro de los textos wittgensteineanos): la supuesta prioridad de la ciencia por encima de todas las demás manifestaciones culturales se le convierte en una barrera infranqueable que le impide, en última instancia, desarrollar *de facto* su “crítica de la cultura” o -como él mismo la llama posteriormente- “antropología filosófica”.

## V. Perspectivas - para seguir pensando

Parece, entonces, que a largo plazo la vía de Wittgenstein es más prometedora, puesto que *no* hay *predominio* de ningún ámbito cultural, y -en virtud de ello- el paso de las relaciones *dentro* de una cultura a las relaciones *entre* culturas (un tema que, en nuestros tiempos, ya no es admisible ni posible dejar fuera de consideración) se hace más fácil que a partir del pensamiento de Cassirer. En este orden de ideas fue tal vez el excéntrico vienés quien, después de todo, nos proporcionó las herramientas decisivas para poder realizar el viejo sueño de elaborar una auténtica *filosofía* o “*crítica*” de la(s) cultura(s); mientras que el quien originalmente había soñado dicho sueño no nos legó sino ciertas pistas básicas al respecto. Contemplemos esto de cerca.

La *gramática* wittgensteineana se coloca a sí misma, casi por inercia, ante un genuino *reto (inter)cultural*<sup>33</sup>. Al establecerse para toda *regla* gramatical que confiere a un mismo signo el carácter de este o aquel “símbolo”<sup>34</sup> en virtud de ciertas *dependencias intrasistémicas*<sup>35</sup>, se perfila ineludi-

aún ni siquiera se ha[bría]n tocado” [TLP, 6.52, p. 85]. Aquí se expresa el mismo vacío vital que sentirán unos cuantos lectores al llegar a las últimas páginas del texto (y se les corroborará al revisar las cartas que posteriormente escribió Wittgenstein sobre el particular).

33 Cfr. KNABENSCHUH, Sabine, “Compatibilidad vs. conmensurabilidad. La ‘gramática’ wittgensteineana ante un reto (inter)cultural”, en Rivera, Silvia y Tomasini Bassols, Alejandro (comps.), *Wittgenstein en español II*, Univ. de Lanús, Buenos Aires, 2010 (pp. 175-199), esp. pp. 179-180, 188-189, 192-197.

34 Cfr. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Bemerkungen* (1964), ed. R. Rhees, WA, t. 2 (*Observaciones filosóficas*), 78, p. 107: “[S]i, digamos, una letra designa [ahora] un color, y en otra ocasión un sonido, entonces es en cada caso un símbolo *diferente*; y esto se muestra en que valen reglas sintácticas diferentes para ella [= esa letra].”

35 En sus clases incluso parece haber utilizado la expresión “relación interna o gramatical” [MOORE, George Edward, «Wittgenstein’s Lectures in 1930-1933», en *PO*,

blemente una epistemología *paraláctica* la cual involucra *por igual* las articulaciones científicas, psicológicas, éticas, estéticas o religiosas, entre otras<sup>36</sup>; sobrentendiéndose el carácter *abierto* de nuestra *episteme* en su totalidad. He aquí una posición ante el encuentro hombre-mundo cuyo eje viene siendo el *cambio de perspectivas* dentro de -conforme se señaló- marcos epistémicos firmes y no obstante provisionales. Y precisamente esta pluralidad se presta a una extrapolación desde el micronivel *intracultural* (de las relaciones entre gramáticas o ámbitos dentro de una misma cultura) al macronivel *intercultural* (de las relaciones entre diferentes culturas con sus respectivos ámbitos o sistemas gramaticales)<sup>37</sup>.

Las *funciones (y formas) simbólicas* de Cassirer, en cambio, si bien es cierto que no impiden semejante ampliación, apenas la insinúan. En concreto, hallamos dos indicios, un tanto tímidos, de una suerte de susceptibilidad en este sentido también por parte del erudito de Breslau. Primero, llama la atención la -ya mencionada- inclusión del *arte* en sus reflexiones en torno a los mecanismos simbólicos de la comprensión.<sup>38</sup> Una inclusión que es *inde-*

pp. 45-114 («Las clases de Wittgenstein durante el período 1930-33»), A, p. 87 (cabe subrayar que el énfasis es de Moore)].

36 Ya en el año académico 1932/33 Wittgenstein empieza a hablar de las *gramáticas* psicológicas, éticas, estéticas y religiosas [cfr. p.ej. AMBROSE, Alice (ed.), *Ludwig Wittgenstein. Vorlesungen Cambridge 1932-1935* (1979), trad. J. Schulte, en *Ludwig Wittgenstein. Vorlesungen 1930-1935*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, <sup>2</sup>1989 (pp. 141-442; año académico 1932/33: cap. I+IV, pp. 147-198, 415-442) (*Lecciones en Cambridge 1932-1935*), I, 28-36, pp. 186-198]; con lo cual también lo “místico”, un ámbito aún amorfo en el *Tractatus*, comienza a disponerse en espacios conceptualmente estructurados y diferenciados. Queda obvio que al respecto habrá que incluir, eventualmente, el discurso político en todo su alcance. - En lo que atañe a la expresión ‘epistemología paraláctica’, debo aclarar que ésta es de mi exclusiva responsabilidad.

37 Hablo *aquí* de ‘micronivel’ y ‘macronivel’ debido a que lo intracultural constituye el *trasfondo* de lo *intercultural*. Ciertamente, cabría distinguir además entre tales niveles en *ambas* esferas.

38 Con ello se resaltan los modos de vida conectados a lo *sensible*, el carácter abierto, dinámico y -por tanto- *constructivo* de los sistemas simbólicos, así como el rol esencial -e histórico- de los “*estilos*”. [Cfr. p.ej. *PSF*, t. 1, Erster Teil, Kap. II, pp. 122-146, y *passim*; t. 3, Einleitung, p. 45, y *passim*. Más claro aún queda todo este asunto en el breve libro que posteriormente escribió -en inglés- a modo de texto menos erudito y en cambio más divulgativo, y el cual incluso contiene todo un capítulo dedicado a la expresión artística: cfr. *EM*, 9, pp. 176-217.] - Tengo en preparación (como continuación del presente trabajo, es decir, partiendo de los respectivos enfoques de Cassirer y Wittgenstein) un artículo relacionado con dicha temática, el que versará específicamente sobre la relación entre *arte* y *ciencia* en un contexto cultural.

*terminada*, toda vez que este ámbito (y afines) de lo cultural no puede ocupar un lugar fijo en su rígido sistema, dadas las *semejanzas* que mantiene tanto con el *mito* (al presentar “otra” realidad a partir de una visión simpatética), como con el *lenguaje* (por cuanto expresa “la” realidad de modo dialógico), como con la misma *ciencia* (tratándose de una manera de “descubrir” la realidad). La resultante *flexibilización* del sistema es obvia. Segundo, no podemos perder de vista el ahínco con que Cassirer proclama la *permanencia*, a modo de fenómeno originario, de la “*función expresiva*” [*Ausdrucksfunktion*]<sup>39</sup>, vale decir, de aquella función que principalmente pertenece al primer escalón de su esquema de progresiva “*exteriorización*” [*Entäußerung*]<sup>40</sup>, pero sin la cual los siguientes no podrían siquiera llegar a manifestarse por faltarles “el fenómeno básico de lo ‘vivo en general’ [*des Lebendigen überhaupt*]”<sup>41</sup>.

Ahora bien, si tenemos en cuenta estas dos variaciones en la sinfonía epistemológica cassireriana, vemos que, pese a la mencionada limitación, el acento no puede recaer sino en el *carácter intersubjetivo* de experiencia y conceptualización. El propio autor lo deja claro en uno de sus textos tardíos<sup>42</sup>: “Un sujeto...” -escribe- “...se hace conocible o comprensible para el otro [...] por establecer con él una relación activa”<sup>43</sup>; en vista de lo cual

39 Cfr. p.ej. *PSF*, t. 3, Erster Teil, Kap. II, p. 98. (En este apartado, Cassirer sigue -y resalta el mérito de- las correspondientes exposiciones de Scheler.)

40 Éste es precisamente el eje de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer: la progresiva “exteriorización” [*Entäußerung*] como arco que comunica (citando dos de los términos más célebres de él) la “percepción (puramente) expresiva” [(*reine*) *Ausdrucks-wahrnehmung*] con la “percepción de cosas” [*Dingwahrnehmung*]. - Cfr. al respecto *PSF*, t. 3, Erster Teil, Kap. II, p. 95.

41 *Ibid.*, p. 99 (énfasis mío). - En el fondo está, entonces, siempre la experiencia “que se nos muestra en forma de existencia de sujetos vivientes” [*ibid.*, p. 69]. Es éste el conocido “mundo de la expresión” [*Ausdruckswelt*] de Cassirer.

42 Cfr. CASSIRER, Ernst, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2011 (*Las ciencias de la cultura* - en lo sucesivo *LK*), esp. Fünfte Studie: “Die ‘Tragödie der Kultur’” (Quinto estudio: “La ‘tragedia de la cultura’”), pp. 108-132.

43 *Ibid.*, p. 113. - La observación citada pertenece a esta secuencia argumentativa: “[A]quella solidificación que la vida experimenta en las diferentes formas de la cultura [...], no constituye luego sencillamente la *antítesis* [*Gegensatz*] de lo que el Yo ha de exigir en virtud de su propia naturaleza, sino que constituye una *condición previa* para que se encuentre y [se] comprenda a sí mismo en su propia entidad. [...] Un sujeto no se hace conocible o comprensible para el otro por pasar a [formar parte de] éste, sino por establecer con él una relación activa [lit.: colocarse en una relación activa con él]. [...] La cultura es ‘dialéctica’, así como es dramática.” [*Ibid.*, pp. 112-113.]

reconoce, dando otro paso más, que “[t]al vez donde más claramente se destaque la esencia de este proceso sea allí donde los dos sujetos que participan en él no son individuos sino épocas enteras”<sup>44</sup>. Ésta es finalmente una idea que permite extrapolar, también aquí, de la intersubjetividad *intracultural* a la *intercultural*. Pues lo que vale para tales “épocas enteras” -culturas diacrónicamente disímiles-<sup>45</sup>, valdrá también para culturas distintas en un sentido general (incluyendo la visión sincrónica). Hasta aquí el recuento de las alusiones de Cassirer frente a las mostraciones de Wittgenstein.

Con ello estamos llegando a lo que será -en esta ocasión- nuestra reflexión final. Tratándose siempre, en *ambos* niveles señalados, de una diversidad de *cosmovisiones*, habrá que añadir que el correspondiente mecanismo constitutivo-relacional se presenta a su vez en *dos vertientes*.<sup>46</sup> Por un lado, se configuran sistemas los cuales *de iure* son *compatibles*: diferentes gramáticas pueden formar una gramática diversificada pero coherente, y diferentes culturas pueden formar una comunidad humana heterogénea pero tolerante. Por otro lado, distintas gramáticas al igual que distintas culturas han de considerarse *inconmensurables*: cada una representa un sistema que, a pesar de su carácter provisional, es completo y prohíbe la inserción de elementos ajenos.<sup>47</sup>

44 *Ibid.*, p. 116. - También aquí se citó tan sólo el núcleo de una larga reflexión, la cual reza así: “[...] se muestra de cuál solución es susceptible [*fähig*] la ‘tragedia de la cultura’. Mientras que no se haya presentado [*hervorgetreten ... ist*] el ‘antagonista [*Gegenspieler*]’ del Yo, el círculo no puede cerrarse. [...] El proceso vital de la cultura consiste precisamente en ser inagotable en la creación de [...] mediaciones y transiciones. [...] [L]a obra [...] deviene en mediadora entre [el] Yo y [el] Tú, no transfiriendo un contenido acabado del uno al otro, sino encendiéndose en la actividad del uno la del otro. [...] Tal vez donde más claramente se destaque la esencia de este proceso sea allí donde los dos sujetos que participan en él no son individuos sino épocas enteras. [...] Podría hablarse aquí de una dialéctica histórica [...]” [*Ibid.*, pp. 115-116.]

45 Según Cassirer, dichas épocas se hallan en una “disputa ininterrumpida” [*nie abbrechende[n] Auseinandersetzung - ibid.*, p. 117].

46 Remito nuevamente a KNABENSCHUH, S., “Compatibilidad vs. conmensurabilidad...”, *cit.*, pp. 193-197. [Cfr. también el capítulo final de *ID.*, “Holismo vs. contextualismo. Reflexiones en torno a una epistemología cultural”, artículo actualmente en prensa en *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, Univ. Intercontinental, México DF.]

47 A este respecto cabe resaltar que, si realmente se insiste en producir o forzar una mezcla, el sistema resultante será un sistema nuevo y distinto (compárese, a modo de analogía, con una reacción química). En el nivel cultural, esto es lo que sucede, por ejemplo, en el caso del mestizaje. Pero, por otro lado, la hoy en día tan discutida “cultura global” ni siquiera puede darse como tal, más allá de destacarse los mecanismos

Este *doble* (o cuádruple) *sentido* ha de ser, entonces, el denominador común de nuestras conclusiones antes presentadas de que, así como la “visión de aspectos” wittgensteineana acentúa lo diverso de las cosmovisiones (diversidad que, empero, no disuelve la cohesión entre éstas debido a un cierto “aire de familia”), también la valoración -por parte de Cassirer- del ámbito artístico y de la “función expresiva” insinúa un movimiento parecido, tanto más cuanto que llega a hablar expresamente de una concomitancia de “atadura” [*Bindung*] y “desprendimiento” [*Lösung*] de fuerzas, manifiesta en la relación entre (diacrónicamente) diversas culturas al igual que en la relación individuo-colectividad<sup>48</sup>. Todo lo cual significa dos cosas<sup>49</sup>:

En primer lugar, el hablar de “la cultura” permite -a mi modo de ver- una sola dirección o acepción legítima: no puede tratarse de “la” cultura como una suerte de superestructura histórica de la humanidad (una idea que en nuestra época debería haberse superado), ni de una(s) cultura(s) determinada(s) (¡ninguna cultura tiene carácter de mónada, y tampoco lo tiene ningún conjunto de culturas!), sino de *lo cultural* en tanto que se configura y manifiesta en muy *diversas formas* - sin que obste que haya mecanismos que operen en todos esos casos. En otras palabras, estamos hablando de *culturas* - con acento en la forma de plural.

compartidos por diferentes culturas (lo cual muestra que, en último término, toda esa polémica contemporánea carece de sentido).

48 Cfr. *LK*, p. 118. - Ciertamente, Cassirer acentúa más el carácter de “lucha” que el de armonía entre ambas partes [cfr. también nuestra nota 45]; pero se encuentra, sin lugar a dudas, en una línea de pensamiento muy parecida a la que estamos tratando de destilar aquí - quizás en un punto inmediatamente anterior al que constituye la “reflexión final” del presente trabajo.

49 Cfr. también KNABENSCHUH, S., “Del *espacio lógico* al *ver aspectos...*”, *cit.*, p. 150. - Lo esencial de la señalada diversificación de cosmovisiones es que supone la *coexistencia* de las mismas, y de las constelaciones de acciones con ellas relacionadas. No olvidemos que, aparte de tratarse de una cuestión *de iure*, las distintas visiones del mundo coexisten *de facto*. Desde esta perspectiva (aún) cabe alimentar la esperanza de que semejante contigüidad llegue a darse de una forma *armónica*, en virtud de que la voluntad de los individuos y grupos involucrados conlleve la intencionalidad necesaria para alcanzar tal armonía. En lo que concierne específicamente a las relaciones *entre* culturas, se llega a visualizar así una (aún) posible vía de superar el trastorno cultural que domina y sacude al mundo contemporáneo. En breve, el equilibrio intracultural al igual que la interculturalidad -diferente de la multiculturalidad por cuanto ésta presupone el funcionamiento de aquélla-, si bien han fracasado en unos cuantos escenarios (un tema ampliamente tratado en los últimos años, en contribuciones tanto filosóficas como no-filosóficas), *no tienen por qué* fracasar.

El punto sensible al respecto es la siempre amenazante idea de efectuar separaciones tan tajantes entre culturas disímiles que, a primera vista, las -indiscutibles- inconmensurabilidades parecen convertirse en -discutibles- incompatibilidades. Pero el hecho de que dos culturas (o agrupaciones culturales) sean por naturaleza impenetrables una respecto a la otra, no implica que no puedan coexistir armónicamente en virtud de ciertos *factores de operatividad epistémica compartidos*.

En segundo lugar, habrá que aceptar y asimilar que, para el ser humano, la *realidad* no puede ser sino *cultural*. En este orden de ideas, definiendo que diferentes culturas, cada una con su configuración específica de los mecanismos epistémicos humanos -vale decir, son su propio bagaje de certezas-, pueden mantener *auténticos diálogos* acerca de “lo real”; y precisamente en razón de los mencionados factores de funcionamiento epistémico compartidos que, después de todo, proporcionan el terreno común para cualesquiera relaciones interculturales. No, desde luego, por medio de la imposición (un tema que, definitivamente, ya se ha colocado a sí mismo fuera de toda discusión), pero tampoco -pues sería prácticamente lo mismo- mediante (pseudo-)argumentaciones demostrativas que busquen “evidenciar” cuál cosmovisión es “la correcta”, cuál logra discernir la realidad “auténtica”; sino más bien a partir de estrategias de *concientización* respecto a la ineluctable diversidad, de intentos de *persuasión* con el fin de mostrar al otro -así sea por momentos- las variantes que el ángulo propio ofrece, y de la *tolerancia* suficiente ante las decisiones de preferir (tentativa o permanentemente, por tradición o convicción) una cosmovisión determinada. Lo crucial es que un panorama de esta índole surgiría de un proceso exento de cualquier absolutización de la realidad por encima de las miradas siempre culturalmente teñidas del ser humano.

Corolario: Si nos atrevemos a ir un poco más allá de lo efectivamente escrito por los dos autores en cuyos textos se basaron nuestras reflexiones, *continuando* (en parte) los caminos que cada uno de ellos había empezado a trazar, no será nada descabellado -ni excesivamente difícil- llegar, tanto de la *epistemología de simbolismos* de Cassirer, como (y sobre todo) de la *epistemología de paralajes* de Wittgenstein, a una *filosofía (epistemológico-) cultural* que haga justicia, no sólo a la diversidad de perspectivas relacionales dentro de una cultura, sino también a la análoga diversidad de perspectivas relacionales entre culturas. Ello nos proporcionará -al menos en unas primeras pinceladas- una visión de la *comprensión* humana en aten-

ción a su entrelazamiento con una *cosmovisión* culturalmente enmarcada y en última instancia determinante de qué es lo que se considera -o se acepta- como *realidad*, junto con una vía hacia un genuino *diálogo* (en palabra y en acción) del *ser humano* con su *entorno* (vale decir, con el mundo humano en el sentido más amplio de la expresión).

## “El flujo de la vida”: la *imagen del río* y la justificación epistémica<sup>1</sup>

“The Flow of Life”: The *River Image*  
and Epistemic Justification

**Ygor A. Fuentes Urdaneta**  
*Universidad Católica Cecilio Acosta*  
*Universidad del Zulia*  
*Círculo Wittgensteineano*  
*Maracaibo - Venezuela*

### Resumen

El presente trabajo tiene como principal objetivo considerar las reflexiones epistemológicas de *Sobre la certeza*, no como una tercera faceta del pensamiento del vienés, sino como el desenlace de toda la filosofía wittgensteineana. La argumentación estará fundada en la interpretación de la conocida *imagen del río* que aparece en dicho texto para describir la constitución y el funcionamiento de nuestra *visión de mundo*. Se argüirá, además, que tanto la interpretación como la comprensión de la metáfora fluvial de Wittgenstein sólo pueden ser posibles a partir de la extrapolación de las nociones de *gramática* y *espacio* de los textos de los años treinta.

**Palabras clave:** *Imagen del río*, *gramática*, *espacio*, *visión de mundo*, *justificación epistémica*.

1 Una versión previa de este trabajo fue presentada, bajo el título “¿‘Todo fluye’? La metáfora del río en *Sobre la certeza*”, en el 7° Ciclo de Ponencias del *Círculo Wittgensteineano - Maracaibo / Venezuela* (Tertulia Filosófica, en el 50 Aniversario de la FHE), Universidad del Zulia, Maracaibo, 18 de marzo de 2009.

## Abstract

The main objective of this work is to consider the epistemological reflections of *On Certainty*, not as a third phase of Wittgenstein's thought, but as the outcome of all Wittgensteinian philosophy. The argumentation will be based on the interpretation of the popular *river image* that appears in the text describing the constitution and functioning of our worldview. It will be also argued that both the interpretation and understanding of Wittgenstein's river metaphor can only be possible through the extrapolation of the notions of *grammar* and *space* from the texts of the thirties.

**Key words:** *River Image*, *grammar*, *space*, worldview, epistemic justification.

## I

La *imagen del río* de *Sobre la certeza* es la representación –según mi interpretación– de la *desembocadura* de todo el pensamiento wittgensteiniano. La metáfora fluvial de Wittgenstein estuvo presente en casi todo su pensamiento, pero a pesar de que es bien conocida, aún no ha sido –a mi modo de ver– lo suficientemente explotada por los comentaristas del filósofo vienés. Razón por la cual considero pertinente invertir algunas páginas en la exposición e interpretación (principalmente epistemológica) de dicha metáfora. Parto de la idea de que la *imagen del río* no puede comprenderse plenamente desde una lectura aislada, exclusiva de *Sobre la certeza*<sup>2</sup>, sino que es necesario considerar el desarrollo del pensamiento wittgensteiniano desde el mismísimo *Tractatus*<sup>3</sup> hasta la imagen en cuestión.

La fundamentación conceptual que subyace en dicha imagen es originaria de los textos de los años treinta, los mal llamados “textos de transición”: las *Observaciones filosóficas*<sup>4</sup> y la *Gramática filosófica*<sup>5</sup>, principal-

2 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Sobre la Certeza / Über Gewißheit* (1969), eds. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, bilingüe, trad. Josep Ll. Prades y Vicent Raga, Gedisa, Barcelona, 1988 [en adelante: *SC*].

3 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus* (1921/22), bilingüe, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (de ed. 1961), Alianza, Madrid, 1995 [en adelante: *TLP*].

4 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Observaciones filosóficas / Philosophische Bemerkungen* (1964), ed. Rush Rhees, bilingüe, trad. A. Tomasini Bassols, UNAM, México, 1997 [en adelante: *OF*].

mente. En ambos textos, especialmente en las *Observaciones*, Wittgenstein intenta desarrollar un par de nociones interrelacionadas que –según mi análisis– posibilitan la constitución de una epistemología (genuinamente) wittgensteineana. Me refiero a las nociones de *gramática(s)* y *espacio (lógico)*, tal como las ha interpretado Sabine Knabenschuh en numerosas publicaciones<sup>6</sup>; interpretación ésta que parte de la extrapolación del concepto de *espacio lógico* [*logischen Raum*] tractariano al concepto de *espacio* [*Raum*] en las *Observaciones*. Pero esa extrapolación va acompañada del correspondiente análisis de la noción de *gramática* (o *gramáticas*)<sup>7</sup>, propia de los años 30, y que Knabenschuh entiende como el “funcionamiento de un sistema lingüístico-conceptual enmarcado por algún ámbito de reflexión y/o experiencia”<sup>8</sup>. En este orden de ideas, el *espacio (lógico)*, en la medida en que

- 5 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Gramática filosófica / Philosophische Grammatik* (1969), ed. Rush Rhees, bilingüe, trad. L.F. Segura, UNAM, México, 1992 [en adelante: *GF*].
- 6 En particular hay que destacar, al menos, dos artículos de Knabenschuh: “Apuntes epistemológicos al *Tractatus* wittgensteineano: en torno al *espacio lógico*”, en: *Revista de Filosofía*, 36, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2000, pp. 31-46 y “Del *espacio lógico* a los espacios de incertidumbre. Wittgenstein, 1929-1933”, en: *Revista de Filosofía*, 39, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2001, pp. 7-24. Ambos artículos, además de tratar en detalle la conceptualización de los conceptos de *espacio (lógico)* y *gramática*, pueden considerarse –a mi modo de ver– como los postulados fundacionales de toda posible epistemología wittgensteineana. Además, para una visión panorámica no sólo de su interpretación de los conceptos de *gramática* y *espacio*, sino también de la filosofía de Wittgenstein en general, es importante revisar: ID: “¿Cómo leer a Wittgenstein? El lugar de los ‘textos transitorios’”, en: *Revista de Filosofía*, 56, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2007, pp.107-130.
- 7 En las *Observaciones filosóficas* Wittgenstein se refiere, por ejemplo, a la teoría de la armonía, al octaedro de colores, a la aritmética y a la geometría como gramáticas. Y dado que además habla de *nuestra gramática* [*Unserer Grammatik*], la del lenguaje ordinario, se sigue claramente de ello la posibilidad de considerar diferentes tipos de gramáticas, *i.e.*, diferentes sistemas lingüístico-conceptuales, empíricos y abstractos, tal como lo define Knabenschuh.
- 8 KNABENSCHUH: “Del *espacio lógico* a...”, *cit.*, p. 13. Cf. también ID: “Del *espacio lógico* al *ver aspectos*. Hacia una epistemología cultural a lo Wittgenstein”, en: *Revista de Filosofía*, 70, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2012 [pp.123-150], p. 127; en este artículo, Knabenschuh añade a la caracterización de la *gramática* en Wittgenstein, que la misma al revelarse “como una totalidad diferenciada de sistemas epistémico-conceptuales... deviene en *expresión de espacios lógicos*”. Por otra parte, en ID: “Gramática como principio experiencial: el holismo vital de Wittgenstein”, en PADILLA GÁLVEZ, Jesús [coord.], *El laberinto del lenguaje / The Labyrinth of Language*, Ediciones de la Univ. de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2007, pp.57-94, se concluye que la *gramática*, así entendida, se erige como “*principio experiencial* de la vida humana”. Una con-

forma parte del funcionamiento del aparato gramatical wittgensteineano, se nos presenta como aquello que hace posible la articulación, en principio, lingüística de los enunciados propios de cada una de las diferentes gramáticas. Es decir, en concordancia con los distintos tipos de gramáticas registra<sup>9</sup> los diferentes eventos de la experiencia, determinando así cuáles proposiciones tienen sentido y cuáles no, o dado que no se trataría solamente de proposiciones<sup>10</sup>, el *espacio (lógico)* nos permite delimitar –con sentido y siempre dentro del contexto de una gramática específica– el marco de posibilidades de una determinada expresión.

Desafortunadamente la mayoría de los comentarios en torno a *Sobre la certeza* adolecen de una lectura integradora de la totalidad del pensamiento de Wittgenstein, motivo por el cual –a mi juicio– se desvanece cualquier intento de ofrecer una lectura innovadora de la filosofía wittgensteineana en clave epistemológica. D. Z. Phillips (un reputado comentarista y editor de importantes textos sobre Wittgenstein), en su introducción a *Readings of Wittgenstein's 'On Certainty'*<sup>11</sup>, señala –correctamente, a mi modo

clusión que alimenta las ambiciones de nuestro trabajo, fortaleciendo el fundamento epistemológico de la constitución gramatical de *visiones de mundo*.

- 9 Véase el artículo antes citado de KNABENSCHUH: “Del *espacio lógico* a...”, cit., p. 16, donde se explica la utilización de la palabra ‘registro’ en lugar de ‘evidencia [*Evidenz*]’ como aparece en las *Observaciones filosóficas*.
- 10 Cf. FUENTES URDANETA, Ygor: “Los límites de las humanidades, o: una apología del sinsentido”, en: *Revista de Filosofía*, 76, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2014 [pp.32-53], p. 42. Allí se deja claro que la proposición [*Satz*], tal como la pretende definir Wittgenstein desde el *Tractatus*, es la única manera de figurar la realidad, es la única que tiene sentido [*Sinn*]. No obstante, no es la única manera de expresar el mundo. De ahí la necesidad de caracterizar, como se ha hecho y pretende dejarse ver en este artículo, diferentes enunciados epistémicos no proposicionales. Esta distinción responde igualmente a la diferencia entre *decir* [*sagen*] y *mostrar* [*zeigen*], reservando lo primero para lo propiamente proposicional y lo segundo para el resto de nuestras expresiones o manifestaciones tanto lingüísticas como extra-lingüísticas.
- 11 Cf. PHILLIPS, D. Z.: “The Case of the Missing Propositions”, en MOYAL-SHARROCK, Danièle y BRENNER, William H. (eds.), *Readings of Wittgenstein's 'On Certainty'*, Palgrave, New York, 2007, pp. 1-15. Esta compilación reúne un número importante y también interesante de análisis e interpretaciones acerca de una posible epistemología wittgensteineana tomando como punto de partida –desde luego– *Sobre la certeza*. No obstante, debido a este nuevo reduccionismo interpretativo, no deja de parecerme todavía demasiado tradicionalista; muy apegada, por ejemplo, a las intuiciones de Norman Malcolm y a los análisis de Rush Rhees. Pero *Sobre la certeza* no es el punto de partida de la epistemología wittgensteineana, sino, en todo caso y fatalmente, el punto de llegada.

de ver— que en los últimos años, los estudios wittgensteineanos se han concentrado en las *Investigaciones* y en el *Tractatus*. Esto evidentemente no es un secreto. Pero luego añade que el panorama está cambiando, y que recientemente (aproximadamente desde mediados del primer decenio del siglo XXI) se está comenzando a reconocer que “Wittgenstein es el autor no de dos, sino de tres grandes obras: *Sobre la certeza* —dice— es la tercera obra maestra de Wittgenstein”<sup>12</sup>.

Sin embargo, decir que Wittgenstein es el autor de tres obras maestras, es casi como decir que hay un “Tercer” Wittgenstein. Y dada la temática —claramente epistemológica— que aparenta desprenderse exclusivamente de *Sobre la certeza*, una consagración semejante implicará el riesgo de provocar afirmaciones tan superficiales como aseverar que el *Tractatus* es un tratado lógico de pretensiones y exigencias de “rigurosidad” científicista, neopositivista, o que las *Investigaciones*<sup>13</sup> no son más que una exposición de pragmatismo lingüístico. Finalmente, afirmar que *Sobre la certeza* es, después del o junto al *Tractatus* y a las *Investigaciones*, la tercera obra más importante de Wittgenstein, resta importancia a cualquier novedad interpretativa que pueda generarse a partir del estudio de la última obra del vienés. Justamente, porque continuar aislando de esta manera la carrera filosófica del austriaco, no contribuye en lo absoluto a la comprensión y visualización del pensamiento wittgensteineano como un todo coherente.

## II

Una vez expuesta la situación anterior, en relación a la *imagen del río*, deben señalarse, sin embargo, los importantes aportes de David G. Stern quien ha dedicado un capítulo completo de su libro *Wittgenstein on Mind and Language*<sup>14</sup> a desentrañar los orígenes e implicaciones de esta metáfora en las distintas épocas del pensamiento wittgensteineano. Sus ideas sobre el particular, allí planteadas bajo el encabezado “The flow of life”, habían sido pre-

12 PHILLIPS, D.Z.: “The Case...”, cit., p. 1 (traducción mía).

13 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Investigaciones filosóficas / Philosophische Untersuchungen* (1953), eds. G.E.M. Anscombe / G.H. von Wright / Rush Rhees, bilingüe, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, UNAM, México, 1988 [en adelante: *IF*].

14 Cf. STERN: “The flow of life”, en: *Wittgenstein on Mind and Language* (1995), Oxford University Press, New York / Oxford, 1996, pp. 160-192.

viamente esbozadas en otro artículo –también de Stern– titulado “Heraclitus’ and Wittgenstein’s river images: Stepping twice into the same river”<sup>15</sup>.

Según Stern, la inquietud wittgensteineana acerca de la idea del *fluir* (*Fluß*) había surgido a partir de la lectura de los diálogos platónicos del *Tee-teto* y del *Crátilo*, en los cuales Sócrates atribuye a Heráclito la frase “No podemos entrar dos veces al mismo río”<sup>16</sup> y aquella otra en la cual se postula el *fluir* de todo: el *πάντα ῥεῖ*<sup>17</sup>, el cambio incesante. Pero no me interesa en este punto rastrear con exactitud los lugares en los cuales Wittgenstein lidió con la metáfora presocrática del cambio perenne. El interés aquí, en todo caso, es mostrar la relación que guarda el impacto que dichas frases causaron en Wittgenstein a lo largo de su pensamiento y el modo en que esto, específicamente, prefigura la *deseñocadura* del río del pensamiento wittgensteineano en *Sobre la certeza*<sup>18</sup> a través de su propia metáfora.

A pesar de que Wittgenstein se inspiró en las famosas sentencias fluviales del Oscuro de Éfeso para construir su propia metáfora del río, no llegó a compartir el sentido y las implicaciones<sup>19</sup> de éstas (básicamente porque ambas parecen extremar la tesis del solipsismo). Para el filósofo vienés, la formulación de dichas frases no es más que la presentación de pseudo-problemas filosóficos. Si todo lo que se nos aparece cambiara constantemente, es decir, si se nos apareciera como siempre diferente, entonces no podríamos ser capaces de aprehender ningún fenómeno de la realidad y, en consecuencia, nuestro lenguaje perdería completamente su esencia. En otras palabras, la impresión de que la realidad es escurridiza porque siempre está en un constante *fluir*, es el resultado de un enredo filosófico producto de la aplicación indebida de los elementos de nuestro lenguaje. A este respecto, nos recuerda Wittgenstein que

15 STERN, David G.: “Heraclitus’ and Wittgenstein’s river images: stepping twice into the same river”, en: *Monist*, 74/4, 1991, pp. 579-604.

16 Cf. PLATÓN: “Cratilo”, en: *Diálogos II* (1983, trad. J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo), Gredos, Madrid, 1987, 402a, p. 397: “No podrías sumergirte dos veces en el mismo río” [“δὲς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἄν ἐμβαίης”].

17 Cf. STERN: *Wittgenstein on...*, cit., p. 160.

18 Para ver en detalle la influencia de las frases heracliteanas en Wittgenstein, cf. los trabajos de Stern que se acaban de citar.

19 Cf. *OF I* § 54, p. 75: “La proposición de que sólo la experiencia actual tiene realidad parece contener la última consecuencia del solipsismo.”

“en la vida cotidiana no ten[e]mos la sensación de que los fenómenos se nos escapan, del flujo constante de la apariencia, sino sólo cuando filosofamos. Esto indica que lo que está en cuestión aquí es un pensamiento sugerido por una mala aplicación de nuestro lenguaje”<sup>20</sup>.

Este pasaje confirma la conocida y consecuente crítica wittgensteineana a la filosofía tradicional, y nos muestra que de lo que se trata realmente –según *su* filosofía– es de reconducir las palabras de su empleo metafísico a su empleo normal<sup>21</sup>. Y al hacer esto, se revela que aquella sensación “filosófica” de que la realidad se escapa a nuestra experiencia se debe, en última instancia –dentro del pensamiento de nuestro autor–, a que “presenciamos (...) la posibilidad del movimiento. Por ende, la forma lógica del movimiento”<sup>22</sup>. Es decir, pertenece a la esencia del lenguaje (y del conocimiento) contemplar y conectar las cosas en virtud de relaciones de cambio o movimiento. El movimiento es una posibilidad que se inserta en el *espacio lógico empírico*<sup>23</sup>, estableciendo un puente muy particular entre el de la *experiencia inmediata* (desde el que se expresan lo que Wittgenstein llama *proposiciones genuinas [eigentliche Sätze]*) y el *físico* (desde el que se articulan *hipótesis [Hypothesen]*)<sup>24</sup>. Y esto implica que, por muy voluble que

20 OF I § 52, p. 73.

21 Cf. IF I § 116, p. 125.

22 OF I § 52, p. 74.

23 En una publicación previa (FUENTES URDANETA, Ygor A.: “Creencia, certeza y conocimiento: ¿un problema gramatical o de visiones de mundo? ”, en: *Lógoi. Revista de Filosofía*, N° 18 / Año 12, Univ. Católica Andrés Bello, Caracas, 2010, pp. 35-45) se caracterizaron los dos tipos generales de espacio (lógico) que podemos distinguir: “Podemos diferenciar dos tipos de *espacios (lógicos)* generales o básicos: *espacios abstractos* y *espacios empíricos*. Dentro de los primeros se encuentran, por ejemplo, las proposiciones pertenecientes al lenguaje de la *matemática*; en analogía al cual proponemos considerar adicionalmente un *espacio gramatical* donde se articula lo que Wittgenstein llama *proposiciones gramaticales* o de la *sintaxis*, pertenecientes al lenguaje ordinario (como por ejemplo, ‘Rojo es un color’). Por otro lado, entre los *espacios empíricos* encontramos los diferentes espacios a través de los cuales registramos nuestras experiencias (visuales, táctiles, auditivas, etc.). Estos últimos (*espacios empíricos*), a su vez, pueden entenderse, o bien como *espacio de la experiencia inmediata* (que se presenta a través de las llamadas *proposiciones genuinas*), o bien como *espacio físico o medido* (el cual se manifiesta por medio de *hipótesis*”, p. 39.

24 En FUENTES: “Creencia... ”, cit., p 40, he adelantado las diferentes posibilidades de articulación proposicional (o hipotética) y el resto de los enunciados epistémicos (certezas, enunciados gramaticales, enunciados de la experiencia inmediata) a partir de lo

pueda ser la realidad, la podemos aprehender por captar su capacidad de cambiar como una de sus características, por captar las relaciones internas. En este sentido, el movimiento (o mejor, la posibilidad del movimiento o cambio) forma parte de la esencia del mundo, y “[l]o que pertenece a la esencia del mundo no puede ser expresado por el lenguaje. Por ello el lenguaje no puede *decir* que todo fluye. El lenguaje sólo puede decir todo aquello que también podemos imaginar de otro modo.”<sup>25</sup>

En consecuencia, tanto al afirmar que todo fluye (lo cual equivaldría a decir que la experiencia actual se nos “escapa”) como al afirmar que sólo la experiencia actual tiene realidad (“escapándose” a su vez toda posible relación entre experiencias) estaríamos formulando sinsentidos por tratar de hacer aparecer reglas gramaticales como proposiciones empíricas. Y en ambos casos el error se manifestaría en el hecho de que no habría cómo *comparar* lo dicho, puesto que no podemos imaginarlo de otra manera; siendo la consecuencia última de todo ello que, tomando tales proposiciones como empíricas faltándoles no obstante la polaridad de éstas (la posibilidad de ser o verdaderas o falsas), no tendríamos criterio alguno para distinguir entre lo que es real y lo que no lo es<sup>26</sup>.

Aquello que, en cambio, efectivamente *fluye* –para Wittgenstein– es el lenguaje. De esta manera le confiere sentido a la frase ‘Todo fluye’, trayéndola de vuelta a los dominios del lenguaje común donde se inserta la posibi-

que Wittgenstein entiende (laxamente) como *verificación* (cf. para una descripción más clara de esta idea: KNABENSCHUH, Sabine: “El mito de la ‘fase verificacionista’ de Wittgenstein”, en: *Revista de Filosofía*, 48, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2004, pp. 7-42). La verificación, tal como allí se expone, no es otra cosa que la ubicación pertinente en un determinado *espacio (lógico)*. De semejante ubicación podemos obtener, por ejemplo, “dos tipos generales de proposiciones: las *empíricas* [1] y las *abstractas* [2]. Las primeras se dividen en *hipótesis* [H] y *proposiciones genuinas* [Pg]. Las *abstractas*, por su parte, se dividen en *matemáticas* [M] y *gramaticales* del lenguaje ordinario [G]. Ahora bien, de acuerdo a nuestros postulados, hay otro tipo de proposiciones que pertenecen tanto a [1] como a [2], es decir, las proposiciones *empírico-gramaticales* [EG]; concretándose la relación [1 – EG – 2] en relaciones del tipo [EG – G] y [EG – H] / [EG – Pg]. Todos estos tipos de proposiciones, en este orden de ideas, se manifiestan en *espacios lógicos* diferentes, y a través de éstos se identifica el correspondiente método de verificación aplicable para cada una de las proposiciones concretas que se pretendan articular. De tal modo, dicho método de verificación determinará en última instancia el sentido y la *pertinencia* de nuestras proposiciones”.

25 OF I § 54, p. 74.

26 Cf. OF I § 54, p. 75.

lidad del cambio como esencia del mundo y del sistema con el cual lo conceptualizamos. Y como esto, a su vez, coincide con los cambios semánticos de los términos que se manifiestan a través de nuestra *gramática* (y se detectan con especial claridad en la consideración de los diferentes *juegos de lenguaje* [*Sprachspiele*]<sup>27</sup>), el *fluir* es ahora para nuestro autor la esencia del lenguaje mismo: “la conversación, el uso y la interpretación de las palabras es algo fluido y es sólo en este flujo que la palabra adquiere su significado”<sup>28</sup>. O, para sellarlo a modo de sentencia, “[s]ólo en el flujo de la vida tienen significado las palabras”<sup>29</sup>.

### III

La *imagen del río* se nos presenta, entonces, en *Sobre la certeza* como una suerte de mitología que nace a partir del concepto de “imagen del mundo” o *Weltanschauung*. Y lo que esta idea quiere ilustrar, esa *imagen del mundo*, se construye a través de las incuestionables *proposiciones gramaticales* y las que en otro lugar he llamado *proposiciones empírico-gramaticales*<sup>30</sup>. En esto se basa la crítica a Moore, en la mala interpretación que éste hace de dichas proposiciones. Para Wittgenstein

“[I]as proposiciones que representan lo que Moore ‘sabe’ son todas de tal tipo que es difícil imaginar *por qué* alguien habría de creer lo contrario. Consideremos, por ejemplo, la proposición de que Moore ha pasado toda su vida a escasa distancia de la Tierra.

27 Cf. *SC* § 63, p. 10c; *IF* § 23, p. 39.

28 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Observaciones sobre la filosofía de la psicología / Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (1980), 2 tomos, eds. I: G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, II: G.H. von Wright y Heikiki Nyman, bilingüe, trad. Luis Felipe Segura, UNAM, México, 1997, I § 240, p. 49e; cf. también ID: *Zettel* (1967), eds. G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, bilingüe, trad. Octavio Castro y C. Ulises Moulines, UNAM, México, 1997, § 135, p. 27.

29 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología* (1987), eds. G.H. von Wright y Heikiki Nyman, trad. E. Fernández, E. Hidalgo y P. Mantas, Tecnos, Madrid, 1994, § 913, p. 152.

30 Cf. por ejemplo: FUENTES: “*Creencia...*”, cit., p. 40. Michael Kober, por su parte, las llama: *normas epistémicas* [*epistemic norms*] en “Certainties of a world-picture: the epistemological investigations of *On Certainty*”, en: SLUGA, H. y STERN, D. G. (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, New York, 1996 [pp. 411-441], p. 427.

– En este punto, puedo volver a hablar de mí mismo en lugar de Moore. ¿Qué podría inducirme a creer lo contrario? O un recuerdo o que me lo hayan dicho. Todo lo que he visto u oído me confirma que nunca persona alguna se ha alejado mucho de la Tierra. En mi imagen del mundo, nada habla a favor de lo contrario.”<sup>31</sup>

La proposición ‘*Sé que he pasado toda mi vida a escasa distancia de la Tierra*’ es uno de los sinsentidos con los cuales Moore pretendió probar el conocimiento del mundo exterior; sencillamente porque no podemos *decir* que *sabemos* algo que forma parte de nuestra *imagen del mundo*. Las proposiciones de *este* tipo (*empírico-gramaticales*) forman parte de nuestro sistema gramatical que conceptualiza nuestra visión del mundo, nos indican cómo debemos movernos por el mundo. Para dudar acerca de la verdad de proposiciones como éstas, tendríamos que insertarlas en un contexto especial (y convertirlas así en *proposiciones empíricas*); constituido por ejemplo –como señala el mismo Wittgenstein– a partir de algún recuerdo de lo contrario o a partir de una información que alguien más me haya dado. De no ser así, no cabría dudar de ello puesto que todo el sistema me lo confirma sin tener ni siquiera la necesidad de plantearme la duda. Respecto a lo cual añade el vienés que

“[n]o tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido de que sea la correcta, ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso”<sup>32</sup>.

Y ese trasfondo al que se refiere Wittgenstein es nuestra *gramática* –con todas sus normas (empírico-)gramaticales–, la cual se supone debemos aprender a *dominar* (no conocer) desde el momento mismo en que aprendemos a *utilizar* el lenguaje. Esto no significa que sea necesario saber *formular* sus reglas, pues hay que considerar que

“[l]as proposiciones que describen esta imagen del mundo podrían pertenecer a una suerte de mitología. Su función es semejante a la de las reglas del juego, y el juego también puede aprenderse de un modo puramente práctico, sin necesidad de reglas explícitas”<sup>33</sup>.

31 SC § 93, pp. 14c-15c y cf. FUENTES: “*Creencia...*”, cit., p 44.

32 SC § 94, p. 15c.

33 SC § 95, p. 15c.

El planteamiento de esa suerte de “mitología” wittgensteineana no es otra cosa que una indicación de lo que cabe entender por *gramática wittgensteineana*. Y las proposiciones “mitológicas” son tanto las proposiciones *gramaticales* como las *empírico-gramaticales*, cuya función aprendemos desde niños, es decir, a partir del momento en que aprendemos a movernos por el mundo o, lo que es lo mismo, desde que aprendemos a *dominar* el lenguaje. De esta manera construye Wittgenstein su imagen del río, que es una ilustración de la mitología wittgensteineana. El siguiente pasaje –derivado del anterior– así lo confirma:

“Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican.”<sup>34</sup>

Una vez más conviene recordar –para evitar cualquier malentendido– que las proposiciones que tienen forma de empíricas pero que no operan como tales, son las proposiciones *empírico-gramaticales*. Dichas proposiciones se han solidificado con el pasar del tiempo (o la corriente del río) y nos sirven como bases para la construcción de proposiciones propiamente empíricas, las cuales fluyen con la corriente (o mejor, la constituyen). La proposición ‘La tierra es plana’, por ejemplo, fungía en el siglo XIV como una proposición *empírico-gramatical*: se había vuelto completamente sólida, de manera que a partir de ella se derivaban (a través de ella fluían) otra serie de proposiciones que se formulaban en concordancia con esa indicación básica de cómo ver el mundo. No obstante, con el pasar del tiempo se solidificó (y se convirtió en proposición empírico-gramatical) la hipótesis ‘La tierra es redonda’, lo que implicó la fluidificación de la proposición empírico-gramatical anterior (y la vuelta de ésta a la categoría de una hipótesis, ahora incluso incoherente con el nuevo sistema). En este sentido –y siguiendo con la narración mitológica de Wittgenstein– observamos que

34 SC § 96, p. 15c.

“el margen de aquel río es, en parte, de roca que no está sometida a ninguna alteración o que está sólo sometida a cambios imperceptibles, y, en parte, de arena que la corriente del agua arrastra y deposita en puntos diversos”<sup>35</sup>.

En vista de todo lo anterior, podemos transcribir esto como sigue. La parte más estable del margen del río, o el lecho del río que está formado por rocas, es el de las *proposiciones gramaticales*, las cuales –como hemos dicho– no están sometidas a ningún tipo de alteración o, en todo caso, a alteraciones a muy largo plazo. Recordemos que no solemos dudar de ellas: ninguna persona de habla castellana –en su sano juicio– tendría dudas acerca de la proposición ‘Rojo es un color’, mientras que una persona de habla inglesa que apenas comienza a aprender el castellano quizá se preguntaría si ‘rojo’ designa un color o un sonido en castellano. Semejante duda sólo la tendría por ser una persona que (aún) no *maneja* la gramática castellana, pues ese mismo angloparlante no dudaría de que ‘Red is a color’. Por otra parte, el margen del río wittgensteineano también está parcialmente compuesto de arena que ha sido arrastrada (y puede volver a ser arrastrada) por la corriente. La corriente del tiempo y del desarrollo cultural arrastra la arena y la deposita en diversos lugares del río, constituyendo así las proposiciones *empírico-gramaticales* que se solidifican mientras que otras, anteriormente constituidas, se fluidifican. El último pasaje –de *Sobre la certeza*– que alude a la *imagen del río*, insiste en este aspecto, subrayando además otra idea importante:

“La mitología puede convertirse de nuevo en algo fluido, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. Pero distingo entre la agitación del agua en el lecho del río y el desplazamiento de este último, por mucho que no haya una distinción precisa entre una cosa y la otra”<sup>36</sup>.

En atención a lo cual podemos, primero, repetir que el desplazamiento del lecho no es más que el desplazamiento de las proposiciones *empírico-gramaticales* que se fluidifican agitando el agua mientras otras se van solidificando, y segundo, señalar que las aguas así agitadas equivalen al caudal

35 SC § 99, p. 15c.

36 SC § 97, p. 15c.

de las proposiciones empíricas, proposiciones *epistémicas* que expresan intentos de conocimiento y que constituyen propiamente la corriente del río. Todo el río wittgensteineano es, en definitiva y para que no quede duda al respecto, la *gramática* por donde fluyen todos los pensamientos, junto con esos mismos pensamientos.

#### IV

En resumen –y ya para finalizar–, todo lo que queda dicho aquí ilustra sin duda alguna la coherencia evolutiva de todo el pensamiento de Wittgenstein, el cual, merced a una metáfora fluvial, nos muestra en pocas pero significativas palabras su propuesta filosófica de principio a fin. Y dicha propuesta contiene elementos epistemológicos de un valor indiscutible, desde el mismo momento en que el filósofo austriaco critica a la filosofía tradicional indicando que ésta carece precisamente de la visión perspicua que la mencionada metáfora intenta ilustrar junto al concepto de gramática. “Toda una nube de filosofía se condensa en una gotita de gramática.”<sup>37</sup>

37 *IF* II, p. 507 [“Eine ganze Wolke von Philosophie kondensiert zu einem Tröpfchen Sprachlehre”].

## Lo real y lo posible: una relectura epistemológica desde las culturas<sup>1</sup>

### The Real and Possible: An Epistemic Rereading from Cultures

**Gerardo Salas Cohen**  
*Universidad Católica Cecilio Acosta*  
*Círculo Wittgensteineano*  
*Maracaibo – Venezuela*

#### Resumen

En el presente trabajo se revisan los conceptos de *realidad* y *posibilidad* tal y como suelen interpretarse tradicionalmente en la cultura occidental. Una relectura epistemológica desde las culturas por medio de las nociones wittgensteineanas de *regla*, *gramática* especialmente la de *visión de aspectos* permite mostrar cómo los contextos culturales inciden en la formación de tales conceptos.

**Palabras clave:** Realidad, posibilidad, *gramática*, *visión de aspectos*, cultura.

1 Una versión previa de este trabajo fue presentada bajo el título: “Posibilidades de lo Real: Interpretación del mundo desde la *visión de aspectos* wittgensteineana” en la Mesa Redonda del *Círculo Wittgensteineano - Maracaibo / Venezuela* “Cosmovisiones: de la potencialidad epistémica a la red cultural”, dentro del marco del *II Simposio Internacional del Grupo de Investigación Filosófica USB-USAL «Concepciones de lo real»*, Caracas, 12 al 16 de noviembre de 2012.

## Abstract

In this paper the concepts of reality and possibility are reviewed as they are often interpreted in western culture. An epistemic rereading from cultures through the Wittgenstein's notions of rule, grammar and especially aspect seeing allows us to show how cultural contexts affect on forming such concepts.

**Key words:** Reality, possibility, grammar, aspect seeing, culture.

## I

El título del trabajo nos remite inmediatamente a la pregunta por el significado y alcance de los conceptos: *realidad* y *posibilidad* como un asunto epistemológicamente relevante. El tema acerca de si la realidad es una construcción de la mente o de la experiencia, o si ésta es algo independiente del sujeto o, finalmente, resultado de todas las opciones anteriores, parece ponerse nuevamente en tela de juicio ante experiencias como la realidad virtual. Ante este cuestionamiento se ha considerado tradicionalmente que al entrar el sujeto en contacto con el mundo, la *realidad* se percibe como algo estático o permanente y lo posible, como algo infinito o utópico.

Ahora bien, continuamente nos preguntamos hasta qué punto poseemos certezas sobre nuestra capacidad de aprehensión de la realidad, y la respuesta suele ser: nunca la poseemos completamente. Es decir, tenemos una especie de intuición que nos anima a creer que podemos interpretar la realidad de varias maneras. La experiencia de inconformidad ante la posibilidad de una única vía para comprender la realidad nos cuestiona continuamente sobre las propuestas heredadas tradicionalmente por medio de la ciencia, la cultura, la religión, entre otras. Nuestra visión sobre lo real, más que limitada es diversa, esto se constata en aquella otra vivencia de representarnos la realidad de múltiples formas. Si bien no todas las representaciones que hacemos de ella serán válidas, como se observará más adelante, todo dependerá, en última instancia, de la *gramática* y los contextos en la que la insertamos.

Desde una perspectiva wittgensteineana realidad y posibilidad tendrán significados especiales, en tanto que lo real en sí mismo puede ser comprendido de otras maneras y lo posible, a su vez, guarda la potencialidad de hacerse real según el contexto permitido para ello. Entonces, parece necesario

volver sobre ese tema a fin de aclarar y, nuevamente acordar para cada contexto humano qué se considerará como *real* y *posible*. Por ahora, podemos tomar como referencia un elemento que no parece variar ni en el espacio, ni en el tiempo, ni en los contextos; esto es que: la noción de realidad se fundamenta en el acuerdo entre grupos humanos a fin de establecer su propia cultura, de ahí que, se constate para cada cultura un significado propio sobre la realidad.

Pero por qué necesitamos establecer un acuerdo; y cómo llegamos a él, es lo que intentaremos hacer en este trabajo por medio de un recorrido a través de los textos wittgensteineanos, tomando como base las nociones de: *reglas, relaciones internas, posibilidad, visión de aspectos y gramática*. Todo ello, con la finalidad de intentar fundamentar otras formas de ver e interpretar desde un enfoque epistemológico la realidad y abrir la posibilidad de dar otra salida a la manera en que se suele interpretar la idea de nuestro encuentro con el mundo.

Algunos aspectos que deben ser tomados en cuenta a la hora de juzgar este trabajo son: la idea de que, si bien Wittgenstein no pretendió sistematizar en sus textos una Teoría del conocimiento, al estilo tradicional, no cabe duda que en ellos se hallan suficientes elementos para una reflexión epistemológicamente relevante.<sup>2</sup> Así mismo, el rechazo a la idea de una bisegmentación del pensamiento wittgensteineano, promoviendo la defensa de la continuidad del mismo. Esta continuidad se muestra en la presencia de unas nociones que, o bien servirán de base a otras o evolucionarán para explicar nuevos conceptos. Es importante advertir que nuestra intención no es repetir lo expuesto por Wittgenstein, sino, tomar sus valiosos aportes y arriesgarlos a responder a nuevos desafíos, integrando sus ideas a las nuestras a través de una relectura.

2 La idea sobre la relevancia epistemológica en Wittgenstein ha sido comprobada por Sabine Knabenschuh en unos cuantos trabajos. Por ejemplo: "Apuntes epistemológicos al *Tractatus* Wittgensteineano: el *espacio lógico*", *Revista de Filosofía*, 36, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2000, pp.31-46. "Del *espacio lógico* a los espacios de incertidumbre. Wittgenstein, 1929-1933", en: *Revista de Filosofía*, 39, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2001, pp. 7-24. "Del *espacio lógico* al *ver aspectos*. Hacia una epistemología cultural a lo Wittgenstein", en: *Revista de Filosofía*, 70, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2012, pp. 123-150.

## II

Pasemos ahora a presentar algunas nociones wittgensteineanas que servirán como marco conceptual para explicar nuestro encuentro con el mundo, es decir el significado que damos a la noción de realidad y posibilidad. Analicemos la noción de *visión de aspectos* y consideremos si puede o no ser un recurso disponible y pertinente y una propuesta alternativa para la dilucidación del problema planteado.

¿Cuántas veces no experimentamos en diferentes ámbitos de nuestra vida que un fenómeno que acostumbramos a ver de cierta manera de repente nos sorprende con un nuevo aspecto que antes no percibíamos? ¿Cuántas veces no nos señala alguien un aspecto bien sea de una pintura, del significado de una palabra, de un signo, de un tema musical, de algún gesto facial o corporal o de un fenómeno cualquiera, del que hasta ese momento no nos percatábamos y que al tomar conciencia de ello nos posibilita verlo de otra manera? “Si no hubiera un cambio de aspecto, habría una única *manera de tomar* [algo], no habría un *ver* esto o *ver* aquello”<sup>3</sup>.

Esta es una de las maneras con la que Wittgenstein presenta la noción de *visión de aspectos*, para ilustrar aquella vivencia humana en la que constatamos que en nuestro encuentro con el mundo, vale decir con la realidad, esta es susceptible de ser captada de maneras diversas. Descubrimos en nuestra vida que, aún cuando el entorno sigue siendo el mismo, lo percibimos de maneras diferentes cada vez que nos acercamos a él desde un ámbito determinado bien sea la ciencia, la filosofía, el arte, la religión, entre otros.

En los *Últimos escritos sobre la filosofía de la psicología*, Wittgenstein muestra los dos usos de la palabra *ver* y coloca como ilustración este breve diálogo “Uno: «¿qué ves allí?»- «Veo esto» (a lo cual sigue una descripción, un dibujo, una copia). El otro: «Veo una semejanza entre estos dos rostros»- aquel a quien se lo comunico puede ver los rostros tan claramente como yo mismo.”<sup>4</sup>

3 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Observaciones sobre la Filosofía de la Psicología* / *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (1980), 2 tomos, eds. I: G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, II: G.H von Wright y Heikki Nyman, bilingüe trad. Luis Felipe Segura, UNAM, México, 1997. Tomo II, § 436. p. 80e. En adelante [OFP].

4 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Investigaciones filosóficas* / *Philosophische Untersuchungen* (1953), eds. G.E.M. Anscombe / G.H. von Wright / Rush Rhees, bilingüe, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, UNAM, México, 1988. Parte II. Cap. XI. p.445.

El ver un aspecto, o como también lo llama Wittgenstein “observar un aspecto”, se caracteriza, entonces, en primer lugar por un “percatarse” o “darse cuenta de”; y a la pregunta ¿de qué es de lo que uno se da cuenta en esos casos? Habrá que contestar: pues de las semejanzas. El objeto o figura, en nuestro caso, decimos: la realidad, no ha cambiado y sin embargo, se manifiestan ciertas características en virtud de determinadas semejanzas (y diferencias!) que hacen que quien lo mire pueda ver en lugar del aspecto anterior una figura diferente.

Es de hacer notar que esa otra figura o imagen es también real, existe, tiene tanta autenticidad como la “original”; y es precisamente por ello que el sujeto que ve, puede identificar las semejanzas y establecer relaciones y comparaciones. Esto nos parece importante porque se podría pensar que el nuevo aspecto sea algo relativo en el sentido de que el sujeto se lo inventa, pero lo cierto es que el nuevo aspecto es algo conocido (o mejor: conocible) previamente por el sujeto, por lo que a éste se le hace posible identificar las semejanzas, vivenciar el cambio del aspecto y expresarlo. En consecuencia, observar el aspecto exige como condición que el sujeto contraste previa y/o alternativamente con la realidad la nueva imagen de la que se percata. No se trata aquí de un “todo vale”; no todo puede *verse como* todo, como tampoco pueden captarse los aspectos simultáneamente.

Por tanto, el *ver aspecto* consiste en ver una misma realidad a veces de una forma y a veces de otra, pero con la peculiaridad de que ambas percepciones son válidas según la *gramática* en la que se inserte. En este sentido, lo que parece más viable es aceptar que tanto el objeto (mundo) como el sujeto puedan aportar (de hecho así lo consideramos) elementos para comprender la realidad, porque el sujeto no puede partir de la nada, necesita algo sobre lo que apoyarse para encontrarse con-e- interpretar el mundo; y de la misma manera, el objeto es susceptible de ser interpretado desde diferentes perspectivas por un sujeto, entonces, es en ese encuentro sujeto-objeto, en esa especie de relación simbiótica y dialógica donde se hará posible una visión holística del mundo y de los aspectos de la realidad.

Si imagináramos el mundo como un rompecabezas, entonces nuestra captación de la realidad consistiría en ver sólo algunas piezas de ese rompecabezas, que sería lo mismo que ver el mundo de forma desarticulada o segmentada, y así como las piezas no nos muestran la totalidad de la figura (mundo), así también los seres humanos al no tener conciencia de la totalidad, no seríamos capaces de alcanzar una visión perspicua del mundo. De

esta manera, la tarea, al igual que en el juego de rompecabezas, debería consistir en tomar las piezas, es decir, las partes en las que se suele segmentar la realidad<sup>5</sup> y que no suelen ser captadas, para ir las ajustando, no para constituir una totalidad definitiva, sino para confirmar su pertenencia a una especie de mecanismo dinámico y cambiante que llamamos vida.

En este juego de ir juntando las partes se logrará en algunos casos hacer que las piezas encajen, como sucede en la historia humana cuando se da un descubrimiento, pero en otros casos quedarán todavía muchas piezas por juntarse, son esos casos que a veces llamamos “misterios”. También podrá suceder que las certezas anteriormente adquiridas (como sucede con las piezas del rompecabezas) determinen qué piezas deben ir unidas, esto puede que resulte o no, en ese sentido las certezas pueden servir como guías en algunos casos pero no en todos.<sup>6</sup>

Dicho en otras palabras, si el mundo captable es como un juego de rompecabezas, entonces estaría integrado por diversas piezas potenciales, y cada jugador (los seres humanos), por medio de las experiencias y conocimientos previos, irán buscando la(s) manera(s) de hacer encajar las piezas hasta hallar la respuesta a su inquietud pudiendo coincidir con la imagen previa o no.

Pero como es de suponer, tratar de hacer encajar las piezas de un rompecabezas sin tener una imagen o modelo a seguir dificultaría nuestro trabajo tremendamente, por lo que solemos pensar en la posibilidad de una imagen preestablecida del mundo, tal y como sucede con el propio juego de rompecabezas, o en la posibilidad de que cada quien elija juntar las partes del rompecabezas sin seguir un modelo fijo hasta dar con una imagen que uno se proyecte y que nos sorprenda.

Es así como en la *visión de aspectos* hay multiplicidad de expresiones; o como también diremos sistemas flexibles y abiertos, y ello en virtud de que nuestras evidencias a fin de cuentas son inseguras y, sin embargo, esa

5 Consideramos que la concepción de la realidad en las culturas es compleja, sin embargo, en el intento de comprenderla se suele organizar y manifestar de múltiples maneras por medio de la ciencia, el arte, la filosofía, la historia, la religión...

6 Lo primero parece suceder cuando en una ciencia, a partir de sus postulados previos, presupone que si algo se hace de una manera determinada arrojará un determinado tipo de resultado, aunque a veces lo esperado no sea en concreto lo que suceda. Lo segundo ocurre cuando las experiencias y los resultados indican que otro tipo de pieza “debe ir”, con lo cual la ciencia inicial se convierte también en otro tipo de ciencia.

inseguridad es nuestra evidencia. Puede que no nos guste la idea de que nuestro lenguaje y nuestra relación con la realidad estén incompletos o que sean una especie de ilusión o de convenimiento; que aún los objetos, las creencias y las significaciones que consideramos como fijas, “literales”, en la realidad, no lo son, sino que, son sólo convencionalismos necesarios productos de los mismos procesos humanos, que ha hecho a fuerza de persuasión, que nos formemos un soporte desde el cual se adopta una visión del mundo haciendo posible nuestra relación con él.

De acuerdo a lo expuesto anteriormente en el proceso de captación de la realidad se establecen los criterios (patrones) que determinan los límites del encuentro con el mundo, pero ¿sobre qué están fundamentados esos criterios? Solemos decir que estos criterios son los que conforman nuestra visión de mundo. Ciertamente el patrón, la regla de la visión de mundo que nos es dada por un convencionalismo de la mayoría, en este caso, cabe la pregunta ¿qué pasa entonces con lo que no se ajustan a esos patrones?

La *visión de aspectos* no es, por tanto, algo meramente subjetivo e idiosincrásico.<sup>7</sup> Está en nuestras posibilidades el poder compartirlo por medio de nuestro lenguaje. No se trata, de algo que se impone por el fulgor súbito de un aspecto, sino de que se pueda mostrar a otros en busca de intimidad o complicidad, (convenimiento, persuasión o convencimiento). ¿Qué podemos extraer de esto? Que las posibilidades de nuestra comprensión son múltiples y diversas, es decir, comprendemos de diversas maneras y todas ellas son susceptibles de ser compartidas con los demás una vez que las hacemos conscientes.

En concordancia con la pregunta planteada anteriormente y para continuar dilucidando nuestra manera de comprender lo real y lo posible se nos ofrece otra noción wittgensteineana: *ceguera de aspectos*. ¿Qué pasa con aquél que no ve los aspectos? al que Wittgenstein llama ciego para los aspectos. El ver un aspecto se construye a partir de lo que puede esperarse de una persona que ve el aspecto (en este sentido es lo mismo que comprender si hace tal y tal cosa decimos que comprende). El problema con esta expli-

7 Cfr. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa. Wittgenstein Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Traducción Isidoro Reguera. Wittgenstein. Pensamiento Contemporáneo 22. Ediciones Paidós. Barcelona. España. 1992. pp. 69. ss.

cación es que no siempre la podemos pensar: alguien hace tal y tal cosa pero *no ve realmente* el aspecto (o no comprende realmente).

El ciego para los aspectos puede comportarse en todo como quien ve los aspectos pero sólo porque conoce, sin experimentar, la referencia de la imagen. Sabe que la imagen de mundo que tiene se refiere al mundo pero esta relación no es diferente para él de la relación que hay entre la palabra mundo y el objeto mundo. De esta manera, se dice que el ciego de aspectos se comporta ante el mundo como el que ve aspectos, pero se distingue de éste en que no es capaz de percibir los nuevos aspectos, es decir, no logra establecer juicios de relacionalidad y asociación necesarios para distinguir entre lo nuevo y lo viejo en un mismo juego de reglas dado a un objeto.

Es por ello que, en el estado del *ver como* aprehendemos el mundo y lo constituimos en las ocasiones en las que se requiere, por ejemplo: en el arte, la ética y por supuesto en la educación, entre otros. Este *ver como* es el ver que se puede enseñar por medio de la descripción indirecta de mi experiencia a través del acto educativo, por ejemplo, cuando alguien nos dice o nosotros le decimos a alguien: “míralo de esta manera, ahora míralo de esta otra”. En nuestro caso también se nos enseña a mirar el mundo y la realidad de una manera y puede que en el camino de nuestra vida esa visión se modifique por otra, como de hecho sucede.

Dice Wittgenstein que cuando se ven aspectos “lo que resulta incomprendible es que nada haya cambiado y que, no obstante, todo lo haya hecho”<sup>8</sup>; el objeto deja de tener un sentido y se convierte en una alternativa en un mundo de múltiples visiones. Cuando esto sucede, se tiene, más que al objeto, a un entramado de *relaciones internas*, es decir, interrelaciones existentes que permiten o prohíben (regulan) los elementos de una *gramática* y que sirven para explicar una *regla gramatical* y de la que se deriva un *sistema* y que dicen, no obstante, lo mismo, bajo algo diferente. Esa es la paradoja que, según creo, muestra Wittgenstein al afirmar que no se trata de ver la figura “como uno entre una infinidad de cuerpos de los que esa figura es proyección” sino que “Más bien, la veo alternativamente como uno y como otro cuerpo”<sup>9</sup> sin tener un elemento perceptual fijo.

8 *OPF*. Tomo II § 474 p. 86e.

9 *Ibid.* § 475 p. 86e.

### III

Ahora bien, *la visión de aspectos* es un elemento clave dentro del complejo sistema gramatical propuesto por Wittgenstein. La *gramática*,<sup>8</sup> se presenta como una noción plural que rige nuestro diverso intercambio lingüístico con el mundo y así mismo rige también nuestro hablar sobre lo real. De esta manera, al hablar de la realidad nos insertamos en un determinado contexto que nos sirva de marco conceptual, revelando en cada marco en el que se inserte una posibilidad de interpretación específica, es así como la realidad se nos revela múltiple y se diversifica en la medida en que se va integrando a determinado marco conceptual. Hay, por tanto, tantas visiones de la realidad como *gramáticas* y modos de manejarnos con el mundo sean posibles.

Para continuar nuestra exposición es preciso preguntarnos y tratar de responder sobre quién o qué determina en cada caso el marco conceptual en el que se inserta la noción de lo real, solemos decir, que es la cultura o los diferentes caminos de encuentros que tenemos con el mundo. Es así como el mundo se revela como un sistema gramatical que nos ofrece posibilidad lógica (gramatical), es decir, ofrece y además exige la posibilidad de lo que puede decirse con sentido, es esa posibilidad el factor que anima y mantiene el dinamismo del mecanismo gramatical.

Las posibilidades de interpretación de la realidad nunca son absolutas, sino siempre posibilidades dentro de un sistema, de manera que la pregunta por la *posibilidad* sin más es siempre un *sinsentido*. Lo posible tiene un carácter contextual y funcional dentro de un sistema. De tal manera que en el uso de una proposición es obligatoria la *relación interna* para que esta regule o defina las respectivas aplicaciones que podrá tener o no esa proposición. Así, cuando usamos una determinada proposición adoptamos una cierta visión de mundo válida solo en un contexto específico.

8 La noción de *gramática* en la que se fundamenta esta investigación para aproximarnos a la reinterpretación de los conceptos: realidad y posibilidad, es el propuesto por Sabine Knabenschuh en: "Del espacio lógico a los espacios de incertidumbre. Wittgenstein, 1929-1933", en: *Revista de Filosofía*, 39, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2001, p. 13.

Dice Wittgenstein:

“No puedo preguntar si un ángulo puede ser trisectado sino hasta que pueda ver el sistema ‘regla y compás inmerso en uno más amplio, dentro del cual la pregunta tiene sentido. -El sistema de reglas que determina el cálculo determina con ello también el ‘significado de sus signos’. Por lo tanto, si cambio las reglas cambio la forma, el significado. -En general, en matemáticas no se puede hablar de sistemas, sino únicamente *dentro* de sistemas.”<sup>9</sup>

Al hablar de posibilidad surge la pregunta por la infinitud. No hay una realidad infinita que corresponda a una posibilidad infinita, sólo para lo finito vale esta concordancia, mientras que de lo posible cabe decir que es posible y nada más. Incluso para el concepto de infinitud es un contenido más de una regla gramatical. El mundo contiene y a su vez *muestra* la posibilidad infinita (no en el sentido ontológico) que surge como respuesta a nuestro encuentro con él, por esta razón, estamos en capacidad de captar y de disponernos a organizar las múltiples posibilidades de la realidad que nos resultan en el encuentro con el mundo.

La realidad de algo es su posibilidad. Para la realidad abstracta se usa un criterio de conveniencia, en el que los criterios serán unos más convenientes que otros según la regla que se establezca. Es el encuentro con la realidad el que incentiva nuestra concepción de los objetos, con lo cual, los objetos serían esbozos de nuestra fuerza imaginativa en presencia del mundo. La realidad es aquello que se *muestra* a través del hecho de que las proposiciones pueden, con diferentes grados de conveniencia, servir de conectores entre lo real (empírico) y lo posible (abstracto).

La variabilidad de la captación de la realidad, es decir, la vivencia de que unos lo ven de una manera y otros de otras, obedece al ángulo desde el que cada uno se ubique y del contexto gramatical en el que se inserte una determinada proposición, de ahí que la visión de la realidad que tiene alguien no será más verdadera u objetiva que la de otro, solo que cada uno se ha ubicado en un contexto y desde una perspectiva específica que le hace ver la realidad de una determinada manera, dicho de otro modo, los sujetos

9 WITTGENSTEIN, Ludwig.: *Observaciones filosóficas / Philosophische Bemerkungen* (1964), ed. Rush Rhees, bilingüe, trad. A. Tomasini Bassols, UNAM, México, 1997, §152, p.21.

se están ubicando en *gramáticas* diferentes. La tarea nada fácil es ponerse de acuerdo en qué *gramática* van a moverse ambos a fin de poder entenderse, de ahí la necesidad, en primer lugar del diálogo y luego de la capacidad de convencer (persuadir) y de tener la capacidad y disposición ante la solicitud del otro.

#### IV

Todavía nos queda otra pregunta por responder, esta es: si la realidad es múltiple o son más bien las interpretaciones que hacemos de ella lo realmente múltiple. Nos inclinamos por ambas, porque para que haya posibilidad de interpretar la realidad de diversas maneras ésta debe ser susceptible de ello y de la misma manera para que podamos hacer interpretaciones debemos estar en capacidad de poder hacerla.

Toda representación admite múltiples interpretaciones, es decir, múltiples maneras de estar en relación con el mundo, para ello hay que hacer un compromiso, tanto de coherencia gramatical como con el mundo empírico. Desde esta perspectiva pareciera que las ideas wittgensteineanas sirvieran de reconciliación entre lo gramatical y lo empírico.

La posibilidad, por tanto, se nos ofrece como potencialidad, es *gramática*. La diversidad de las gramáticas se apoya también en la noción de *visión de aspectos*, al dar la posibilidad de ver algo de una u otra manera y, a su vez, la *gramática* establece los límites de las interpretaciones resultantes de la captación de los aspectos al ofrecerle el marco conceptual y contextual en el que se podrán mover. La *realidad* y la *posibilidad* desde esta relectura se manifiestan entonces como sistemas gramaticales (regidos por reglas) con los que nos ubicamos en una perspectiva y en un contexto determinado para acercarnos al mundo.

Desde nuestro nacimiento hemos sido enseñados a comprender el mundo y la realidad de una manera determinada y específica, cada objeto, cada experiencia, cada vivencia tiene un significado preestablecido según la cultura en la que cada sujeto vive, sin embargo, nos percatamos que con el paso del tiempo esa manera preestablecida puede ser comprendida e interpretada de otras maneras, una de las evidencias de lo que se acaba de proponer se nos muestra en la diversidad de las culturas.

¿Qué aprendemos de esto?: a) Que la manera en que se nos ha enseñado a comprender la realidad sigue en unos casos reglas establecidas por me-

dio de la cultura y la sociedad en la que estamos insertos, b) que en otros casos ella misma (la realidad) está implicada como regla, por ejemplo cuando decidimos qué significado y uso quiero darle a las reglas ya establecidas, c) hay casos en los que las reglas se aprenden viendo (vivenciando) cómo las usan otros. Expuesto lo anterior consideramos que, nuestra comprensión de la realidad se realiza dentro de un contexto de reglas dadas, o implícitas, incluso de unas que están por hacerse; es así como este proceso de comprensión del mundo como realidad y posibilidad dentro de cada cultura se nos muestra como algo abierto, flexible y complejo.

Luego de esta relectura epistemológica sobre las nociones de realidad y posibilidad por medio de las nociones wittgensteineanas de regla, gramática y, especialmente la de *visión de aspectos*, se muestra cómo los contextos culturales inciden en la formación de tales conceptos. Además, se nos ofrecen otras herramientas teóricas que pueden servir para comprender las diversas manifestaciones que del mundo y la realidad se hallan presentes en las culturas.

## El Tiempo del Hombre: apuntes hermenéuticos<sup>1</sup>

The Time of Man: hermeneutical notes

*Ana G. Aguilar Prieto*  
*Universidad del Zulia*  
*Círculo Wittgensteineano*  
*Maracaibo, Venezuela*

### Resumen

La presente comunicación pretende enfocar la relevancia del sujeto en la consideración de la experiencia del tiempo. Distanciándose de la ontologización frecuente en algunos autores clásicos, llama la atención sobre aquello que el tiempo mismo deja ver. Partiendo de la premisa de que el hombre es capaz de hacerse consciente del tiempo, y relacionando aspectos hallados en Wittgenstein, Heidegger y Merleau-Ponty. Procura una nueva forma de entender la relación entre pasado, presente y futuro que se ajuste al sujeto, y que recoja en sí la significatividad del tiempo como el todo que el mismo sujeto vive.

**Palabras clave:** Experiencia inmediata, Wittgenstein, Heidegger, Merleau-Ponty, tiempo.

1 Una versión previa de este trabajo fue presentada bajo el título “Hombre y Tiempo: un enfoque hermenéutico” en la Mesa Redonda del Círculo Wittgensteineano - Maracaibo / Venezuela “Cosmovisiones: de la potencialidad epistémica a la red cultural”, dentro del marco del II Simposio Internacional del Grupo de Investigación Filosófica USB-U-SAL «Concepciones de lo real», Caracas, 12 al 16 de noviembre de 2012.

## Abstract

This article aims to show the importance of the human subject in considering the experience of time. Breaking away from a usual ontologization of the concept often found in classical authors, we bring forward those aspects about time that time itself allows us to perceive clearly. On the premise that human beings can become aware of time, and establishing relations between the concepts of time found in Wittgenstein, Heidegger and Merleau-Ponty, we look for a new way to comprehend the dynamics of past, present and future, that would fit the human subject. This concept merges past, present and future in a whole unit that is the foundation of meaningful human experience.

**Key words:** Immediate experience, Wittgenstein, Heidegger, Merleau-Ponty, time.

## I

El devenir de la humanidad entera se despliega en espacio y tiempo, y ambas dimensiones han sido objeto de reflexión filosófica. Ya Kant<sup>2</sup> anunciaba la importancia de tales categorías, al llamarlas formas a priori de la sensibilidad; Platón<sup>3</sup>, en concordancia con su cosmología, se pregunta qué es el espacio, y qué es el tiempo; San Agustín en sus *Confesiones*<sup>4</sup>, se deja llevar por la primera impresión de que el ahora se escurre entre los dedos, resistiéndose a toda definición. Y no podemos negar que, al comenzar a buscar respuestas sobre qué es el tiempo, se nos hizo patente su carácter escurridizo, el mismo que a Agustín le causó confusión. Aristóteles<sup>5</sup>, por su parte, parece más interesado en la relación entre tiempo y el cambio, de algún modo abonando el terreno para lo que hoy nos proponemos. Según se manifieste la pregunta por el tiempo, se podrá presuponer el ámbito en el que ha de darse la respuesta<sup>6</sup>.

2 KANT, Immanuel (1978), *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, España, 2002.

3 PLATÓN, "Timeo" en *Diálogos VI*, trad. Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi, Editorial Gredos, Madrid, 1992.

4 AGUSTÍN, San, *Las Confesiones*, edit. Ángel Custodio Vega, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979.

5 ARISTÓTELES, *Física*, trad. Guillermo de Echandía, Editorial Gredos, 1995. Nos dice el autor "El tiempo es el número del desplazamiento", 220 a, p. 274.

6 Siguiendo la idea de espacio lógico wittgensteineano, entendemos que la pregunta por el qué, lleva en sí misma la expectativa de la respuesta. Así se constituye tanto el sentido como la pertinencia de la respuesta.

Algunos de estos y otros autores representan lo que hemos tenido a bien llamar la vertiente clásica del estudio del tiempo, y le llamamos así porque en mayor o menor grado comparten o propician el afán por ontologizar el tiempo, y su pretensión se extiende a buscar aquellas características que dicen qué es el tiempo; qué es, en un sentido de objetivación, como si fuese algo que podemos poner frente a los ojos, estudiarlo, verlo y aprehenderlo. El resultado es insatisfactorio, por lo cual nos parece pertinente ensayar un acercamiento diferente.

Hemos querido tomar en consideración en principio dos autores, puesto que nuestra intención es mirar desde una perspectiva fenomenológica del tiempo, y para ello Heidegger y Merleau-Ponty parecen ser los que mejor presentan el problema de la temporalidad en relación con la vida humana y cómo se manifiesta desde el sujeto. Así pues, partimos de las ideas de ambos porque, si bien estamos de acuerdo con la visión de los autores halladas principalmente en fragmentos de *Ser y Tiempo* y *Fenomenología de la Percepción*, en tanto que contextualizan la pregunta por el tiempo, también es cierto que hay una inquietud nueva que ha surgido durante la investigación. A continuación desarrollaremos aspectos de esa inquietud a la luz del cambio de enfoque que, desde sus particulares trabajos filosóficos, ambos autores adelantaron.

## II

Tanto Heidegger como Merleau-Ponty toman como punto central la vivencia o la experiencia<sup>7</sup> del sujeto, del acontecer a través del tiempo; y, para cualquiera con afán de responder al ‘¿qué es el tiempo?’, esto puede resultar chocante. Ambos autores nos muestran que es en el sujeto donde puede experimentarse el tiempo, donde puede haber consciencia de un ‘algo’ más allá de sí mismo, un algo *objetivo*, donde todo acontece. El sujeto, para estos autores, no es un centro que determina en su subjetividad todo lo demás, sino que está abierto a las posibilidades que el mundo le presenta. El sujeto es en sí mismo, metafóricamente hablando, el lugar donde se da la experiencia. Sin sujeto, no hay experiencia de tiempo, ni consciencia de tiempo.

7 Distanciados de la fenomenología husserliana y de su peculiar definición de vivencia, empleamos indistintamente ambos términos en virtud de considerar que la relación de experiencia y vivencia con la captación del tiempo no varía sustancialmente.

Si entendemos esa delicada relación, podremos ver claramente por qué Heidegger, al mostrarnos al *Dasein* de cara a la muerte, consciente de su finitud, nos está mostrando a ese sujeto que se proyecta en el tiempo, hasta el final de su vida. Así pues, el *Dasein* está dirigido hacia algo, en perenne proyección hacia el futuro. De este modo, el *sujeto heideggeriano* está en el centro de la experiencia del tiempo.

Por otro lado, Merleau-Ponty nos habla de un sujeto espectador que va como viendo el paisaje, se va moviendo con él, capta la porción que su finitud le permite captar. Nos dice “Cuando digo que anteayer las nieves produjeron el agua que ahora está pasando, sobreentendiendo a un testigo sujeto a un cierto lugar en el mundo, y comparo sus puntos de vista sucesivos (...) los acontecimientos son fraccionados por un observador finito en la totalidad espacio-temporal del mundo objetivo<sup>8</sup>” porque el testigo del acontecer es el sujeto.

Resulta interesante la conexión que podemos establecer entre el sujeto-testigo de Merleau-Ponty con la experiencia estética dentro de la corriente del cubismo<sup>9</sup>, que rompe con la perspectiva, y muestra la obra en relación con el tiempo. Quien tiene la experiencia estética cubista, tiene la posibilidad de *re-construir* los distintos instantes recogidos por la obra, así que el goce estético está relacionado con la captación, por parte del espectador, de los distintos momentos de la obra. Nos dice Levinas que en el cubismo “... estamos ante una forma de representación donde el espacio es discontinuo y el tiempo heterogéneo.”<sup>10</sup> Asimismo, “... se da la disociación temporal de las formas con respecto a la experiencia del espectador y a las formas entre sí”<sup>11</sup>. Tanto en Merleau-Ponty como en el cubismo hallamos fragmentación, que en el caso de nuestro autor marca la finitud de la vida del sujeto-testigo, y en el caso del cubismo marca los momentos de la obra seleccionados por el artista.

8 MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la Percepción*, Trad. Jem Cabanes, Ediciones Península, Barcelona, 2000, p. 419.

9 Para no extendernos demasiado, no exploraremos aquí los posibles acercamientos entre el cubismo y la filosofía de Merleau-Ponty, sino que la desarrollaremos más adelante.

10 LEVINAS, Marcelo, *La naturaleza del tiempo*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008, p. 53.

11 Idem.

### III

Siguiendo el curso hasta ahora trazado, corresponde ver de qué manera acontecer/sujeto, *Dasein*/mundo están relacionados. Para ello hemos de considerar la idea heideggeriana de los entes. En *Ser y Tiempo*, Heidegger hace una clasificación que divide entes ante los ojos y entes a la mano, clasificación ciertamente llamativa, que comienza a cobrar sentido una vez puesta la mirada más de cerca en el punto al cual se dirige su pensamiento.

Heidegger no está describiendo propiamente la esencia del mundo, sino lo esencial de la relación entre el *Dasein* y el mundo, y tal relación se fundamenta en conexiones del *sujeto heideggeriano*. El propio autor dice haber encontrado "... la constitución fundamental del ente temático, el estar-en-el-mundo, cuyas estructuras esenciales se centran en la aperturidad. La totalidad de ese todo estructural se reveló como cuidado. En el cuidado está contenido el ser del *Dasein*"<sup>12</sup>. Desde esa aperturidad y el ser-en-el-mundo, nos hallamos ante las conexiones del *Dasein* y los entes.

Al hablar de entes a la mano, hablamos de una relación que pudiera llamarse instrumental, en la que el ente me sirve de herramienta, me sirve de instrumento para lograr algo, y el ejemplo del martillo que el mismo Heidegger emplea<sup>13</sup>, ilustra bastante bien lo que hemos dicho. Antes de tomar el martillo en mis manos y golpearlo contra un clavo supuesto en una superficie, el martillo no es nada para mí; es en la acción de utilizarlo donde hallo su propósito. El martillo se convierte en un ente a la mano, un útil, y "... un útil es esencialmente "algo para..."<sup>14</sup>.

En el caso de los entes a los ojos, la relación es diferente, no es de utilidad, sino de objetivación: el ente a los ojos es aquel por el cual me pregunto, aquel que pongo frente a mí para estudiarlo, aprehenderlo, y con el cual desarrollo una relación más conceptual. Es en este sentido, como ente ante los ojos, que sus predecesores pretenden acercarse a la "idea de tiempo".

12 HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Trotta, Madrid, 2009, § 45.

13 HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2007, § 15.

14 Idem.

El *Dasein* genera redes de conexiones con los entes, pero para nuestro propósito, conviene considerar esos entes en una forma más generalizada; por lo tanto hablaremos de mundo. Nos referimos no sólo a lo que pudiera considerarse ente, ni sólo a lo que está fuera del sujeto, sino también a ideas, pensamientos, y cierto contenido emotivo que también se desarrolla en relación con la temporalidad. El mundo lo entendemos como la constitución de redes de significación; pero no exclusivamente hacia los entes, sino también hacia el contenido psíquico del sujeto. Éste puede considerarse lo más personal del mundo; y no queremos con ello decir que se trata de una dimensión privada, sino más bien de aquello que concierne en principio al resquicio más íntimo del *Dasein*.

La experiencia de relacionarnos con el mundo, eventualmente nos lleva a una cierta conciencia del tiempo, a una captación del cambio. Con esto pierde importancia el cómo de la medición del tiempo en sentido estrictamente numérico, para dar paso a la captación de cambios temporales. Lo más importante de la vida humana no depende de la precisión del instrumento de medición del tiempo, ni de la habilidad del hombre para entenderse a sí mismo como parte de una línea, o como actor en una sucesión de momentos, o incluso, como intervalos.

Consideramos que el paso del tiempo se capta en términos de experiencias, en un cierto regreso a lo planteado al inicio de una experiencia. No pretendemos rescatar la imagen cíclica del tiempo, sino mostrar que las experiencias están directamente relacionadas con una pregunta que se nos presenta y a la cual retornamos a modo de respuesta. El hombre, estableciendo relaciones con el mundo, y dándole preeminencia simbólica, puede comprender su devenir de acuerdo a sus vivencias, y éstas se caracterizan por iniciarse en la conciencia subjetiva como una inquietud, un prestar atención a algo, como una pregunta.

Cada movimiento de la conciencia hacia el mundo se produce por el interés de esa conciencia. Así pues, el tiempo se capta, se memoriza y se proyecta en el ámbito vital tanto del actor individual como de la sociedad. Como ejemplo de este tipo de percepción temporal podemos tomar los cambios políticos que en 1998 llevaron a Venezuela a un giro histórico con la elección presidencial; claramente las transformaciones que se llevaron a cabo a partir de ese momento fueron precedidas por una crisis para la cual esa elección fue respuesta. Las transformaciones ocurridas desde el inicio de ese proceso (así como todos los cambios ocurridos *en* un sujeto-

testigo) llevan entre sí un hilo conductor significativo que los conecta con otros cambios, tal vez no tan evidentes, y que crean una cierta coherencia simbólica o interpretativa en la vida del sujeto o los sujetos que han atestado ese acontecer.

Decíamos previamente que el sujeto es quien capta el paso del tiempo; el sujeto, entendido como individuo, al igual que el sujeto, entendido como colectivo, habla de tiempo y se cuestiona acerca del tiempo. Podrán preguntarnos por qué deliberadamente nos centramos en el sujeto, cuando justamente la pretensión filosófica se ha caracterizado por la universalización de las preguntas. Y ante eso respondemos que el principal límite que vemos en un enfoque tradicional para el tema del tiempo radica no sólo en la posición actual de la ciencia con respecto a la descripción de las dimensiones espaciotemporales, sino a lo que consideramos el marco fundamentalmente humano en el cual el devenir epistémico se desarrolla; y que es, en última instancia, el único recurso del cual disponemos para intentar responder a nuestras inquietudes. Las preguntas y respuestas que el hombre elabora desde distintas disciplinas están siempre enmarcadas en su ser sujeto.

Aunque no estemos buscando la esencia del tiempo, ni aprehenderlo como si fuese un concepto que podemos conocer a plenitud, la manifestación del tiempo es más que mera subjetividad, también denota algo de “objetivo”. El hecho de que podamos *ver* cambios, y que podamos relacionar una sucesión de eventos, es señal de un algo externo que podemos captar. Allí es donde se traza el límite al imperio de lo subjetivo, porque el encuentro con el mundo es tal, en virtud de aquello que este último provee al ser humano, también como materia prima de la experiencia. Kant habla del tiempo como un *sentido interno*, y la captación de lo dado, la captación del cambio, ha de darse en correspondencia con ese ‘sentido interno’.

#### IV

Ahora bien, si captamos cambios en el tiempo, ¿podemos captar la diferencia entre pasado, presente y futuro? La respuesta es sí. ¿Cuál es entonces la diferencia entre esos momentos? La idea de tiempo de la que queremos hablar, es una idea que se fundamenta en la experiencia y en cómo el sujeto interpreta la significación tanto de los sucesos como de los objetos con los cuales se relaciona. En este sentido es también histórica.

Comencemos hablando del pasado: en un ejercicio de imaginación, pensemos en un lugar en el cual guardamos nuestros juguetes de la infancia. Ese lugar contiene aquello con lo cual nos hemos relacionado, y que ha formado parte de nuestra vida. Algo parecido podemos decir del pasado: es, metafóricamente hablando, el *lugar* al que podemos mirar a través de la memoria, y que representa la base de nuestras conexiones con el mundo y con otros seres. En el pasado están los puntos de partida de nuestros distintos acercamientos a la realidad, parte de nuestras certezas; en cierto sentido, es la escalera que hemos usado para movernos, en una suerte de presente vencido, al que podemos retornar a través de la memoria, a través de la historia.

El futuro lo vemos como aquello a lo que tiendo, un ‘hacia dónde’, al cual llegar<sup>15</sup>. Vemos claramente la relación del futuro con la idea de intencionalidad, pero no en sentido husserliano, como la conciencia intencional que se inclina hacia algo hasta cierto punto determinándolo, sino como un prestar atención a algo, abrir los ojos hacia aquello que despierta nuestro interés. Esta intencionalidad que caracteriza al futuro puede ser consciente o inconsciente, podemos o no darnos cuenta de hacia dónde vamos, pero lo cierto es que está allí, influenciando nuestro actuar, ayudándonos a decidir en el ahora. Para evitar el esoterismo del “estar allí” de la influencia del futuro, baste al estudiante con imaginar un cambio imprevisto en su horario de clases, o al profesional, el cambio producido por una visita al médico; y vayamos también en la dirección contraria e imaginemos qué actividades diarias determinan cómo se forman nuestras rutinas. Pensemos, por ejemplo, en cómo la satisfacción de nuestras necesidades, deseos, aspiraciones, dependen de la asignación del tiempo de acuerdo con una escala prioritaria principalmente, pero no exclusivamente, personal. El futuro, aunque incierto, nos permite proyectar nuestras posibilidades.

Ahora bien, a diferencia de los autores que hemos trabajado, vemos el tiempo como tres cintas trenzadas, una de las cuales es el pasado, historia y base de nuestra experiencia, otra es el futuro, representado por la intencionalidad, y una última que es el ahora, ese presente que otros han llamado in-

15 Evitando la obvia incomodidad de separar espacio y tiempo, hemos empleado a propósito metáforas visuales, que sugieren espacialidad, puesto que consideramos que nos auxilian mejor en virtud de la constante referencia en la filosofía a la relación entre tiempo y movimiento que puede encontrarse, por ejemplo, en la *Física* de Aristóteles.

tervalo, pero que nosotros consideramos la tercera cinta de la trenza. El ahora conecta pasado y presente, pero no es algo aparte del pasado y aparte del futuro, sino el lugar en que se unen pasado y futuro en la experiencia inmediata que los enlaza en un conjunto significativo-simbólico.

El pasado está en conexión con el sujeto en tanto que memoria, y desde allí aporta los datos resultantes del contacto hombre-mundo para extender el constructo sobre el cual se sustenta la acción humana. El futuro, por su parte, en tanto que proyección significativa de la potencialidad del hombre, influencia la decisión del ahora; nuestro presente está siempre determinado por el porvenir, sin importar cuán inmediato sea, puesto que decidimos las acciones del ahora en concordancia con la valoración que le damos a uno u otro posible escenario futuro.

Hemos rechazado la idea de intervalo porque sugiere un corte, y todo intervalo tiene comienzo y tiene final, lo cual puede llevarnos a considerar al tiempo no como una sucesión de puntos, sino como una sucesión de intervalos, y consideramos que nuestra idea de una cinta trenzada se adecúa más a la experiencia del tiempo que vive el hombre. Así mismo desechamos la idea del ahora agustiniano. El ahora es algo que podemos conceptualizar, sobre lo cual podemos reflexionar, pero principalmente es aquello que nos permite movernos en el mundo en virtud de las conexiones que logramos entre la memoria, la proyección a futuro, y lo dado. El ahora es donde tiene lugar la experiencia inmediata. Consideramos, pues que el tiempo *es* la conexión entre pasado, presente y futuro, tres perspectivas entrelazadas de la vida humana cuya relevancia consiste en confluir en el ahora como elemento determinante para el devenir del sujeto en el mundo.

**Wittgenstein: una perspectiva de comprensión y de  
búsqueda de sentido en el marco de las diferencias  
inter-culturales como prácticas y formas de vida<sup>1</sup>**

Wittgenstein: A Comprehension Perspective and Meaning  
Searching on a Frame Inter Cultural Differences  
as Practices and Forms of Live

*Lino Latella Calderón*  
*Universidad Católica Cecilio Acosta*  
*Universidad del Zulia*  
*Círculo Wittgensteineano*  
*Maracaibo – Venezuela*

**Resumen**

En este trabajo se intenta mostrar, desde la perspectiva de Wittgenstein, cómo dirigir nuestra mirada al otro (individuo / cultura) sin prejuicios de interpretaciones erradas o limitadas, con el fin de abrir el pensamiento a una forma de comprender que nos permita interpretar el sentido de prácticas que desconocemos y que nos desconciertan. Esta idea del comprender nos plantea que es posible cambiar nuestra mirada habitual sobre lo que consideramos diferente y antagónico a nuestra articulación valorativa.

**Palabras clave:** Wittgenstein, comprensión, prácticas, formas de vida.

1 Una versión previa de este trabajo fue presentada bajo el título “Comprender y no juzgar: las posibles maneras de dirigir nuestra mirada al otro” en la Mesa Redonda del *Círculo Wittgensteineano - Maracaibo / Venezuela* “Cosmovisiones: de la potencialidad epistémica a la red cultural”, dentro del marco del *II Simposio Internacional del Grupo de Investigación Filosófica USB-USAL «Concepciones de lo real»*, Caracas, 12 al 16 de noviembre de 2012.

## **Abstract**

This paper intended to show, from Wittgenstein's perspective, how to direct our gaze to the other (individual / culture) with no prejudices or limited interpretations, in order to open our minds to a way of understanding that allows us to interpret the meaning of certain practices unknown and baffling. This idea of understanding tells us that it is possible to change our usual view on that we consider different and antagonistic to our axiological articulation.

**Key words:** Wittgenstein, Comprehension, Practices, Forms of Live.

## **I**

En relación a los innumerables obstáculos que el hecho de la relatividad cultural interpone a una auténtica comprensión de las distintas formas de civilización, la obra de Wittgenstein nos da la posibilidad de acercarnos de un modo distinto a la forma habitual como occidentalmente interpretamos los hechos buscando en ellos causas o valores veritativos.

Esta actitud habitual nos lleva a enfrentar prejuiciadamente otras maneras civilizatorias de construir y de ver el mundo (lo religioso, lo estético, lo económico, lo político), que desde el principio niega toda posibilidad de diálogo y comprensión con un sentido abierto a todo el universo de lo humano. La razón de este trabajo es servirnos del pensamiento de Wittgenstein, en el deseo de proveernos de recursos que nos enseñen a evocar y a generar sentido, a la vez que a superar la tendencia a juzgar lo otro como distinto desde mi propia configuración cultural.

No se trata de renunciar o debilitar mi visión de mundo y de los valores que la constituyen; contrariamente fortaleciendo los mecanismos de nuestra forma de comprensión de lo distinto se va abriendo un horizonte que permita entender en nosotros mismos muchos aspectos que presentan una particular familiaridad desde su específica configuración dentro de otros registros culturales.

Al esbozar aquí un intento de entender cómo se lleva a cabo la mirada en torno a la comprensión de lo humano nos adentramos en el terreno de las gramáticas culturales como el reconocimiento de los patrones epistémicos generales que se muestran como reglas que me permiten describir las activi-

dades, procesos y prácticas de todo lo humano por encima de sus diversas configuraciones espaciales y temporales.

La comprensión como actividad existencial general dentro del marco de la pluralidad humana y cultural la entendemos en referencia a una relación recíproca de diálogo dentro de un espacio hermenéutico de construcción de sentido en el que cada cultura o civilización se expresa de una manera propia y particular. Este dar sentido, es el intento de comprender desde la alteridad, donde entra todo lo cultural y vivencial. No queremos derivar de esta situación el que tengamos que renunciar a nuestros principios prácticos en aras de una pretendida igualdad relativista del valor, que implica la imposibilidad de juzgar sobre casos como dictaduras, genocidios, barbaries y toda clase de violencias, justificadas muchas veces en creencias fundamentales.

De lo que se trata principalmente como decíamos antes, es de que nos podamos dar cuenta del funcionamiento del marco de reglas que configura nuestra visión de mundo; cuando hablamos de comprender debe entenderse el descubrimiento y la visión de un aparato epistémico crítico que me obliga a evaluar la conformación de mis creencias ante otras configuraciones culturales<sup>2</sup>.

En este marco de reflexión se presenta una situación de relativismo cultural inevitable, pero que podemos interpretar como la condición de posibilidad de acceso al otro, de esta manera, se comporta como un medio a favor de la comprensión misma en el marco de todas las posibilidades de aprendizaje a partir de las potencialidades manifestativas de las formas de vida y sus respectivos juegos de lenguaje.

En esta dirección, rechazamos las actitudes de carácter científicistas cuando se convierten en barreras que prejuzgan la mirada que se dirige a otras formas de vida mediante el predominio casi absoluto de una sola concepción del conocimiento. A la vez, admitimos las posibilidades de un aprender a mirar específico, fuera del ámbito de lo que tradicionalmente es el espacio de lo proposicional, un mirar novedoso en la articulación de las

2 Para mayor profundización sobre los aspectos que relacionan elementos epistemológicos y elementos culturales Cfr.: KNABENSCHUH, Sabine: "Del *espacio lógico* al *ver aspectos*. Hacia una epistemología cultural a lo Wittgenstein", en: *Revista de Filosofía*, 70, Univ. Del Zulia, Maracaibo, 2012, pp. 123 – 150. / FUENTES, Ygor: *Wittgenstein: la constitución "gramatical" de cosmovisiones y los límites de las Geisteswissenschaften*, Trabajo de Grado, Maestría en Filosofía, División de Estudios para Graduados, FHE, LUZ, Maracaibo, 2012 [inédita], pp. 28, 29, 30.

relaciones inter - humanas en general cuya importancia para ámbitos como la ética, la religión, el arte, las humanidades, etc. es innegable.

En relación al rechazo de la actitud científicista, la perspectiva de comprensión y de búsqueda de sentido que defendemos, parte de tomar como ejemplo la apreciación de Wittgenstein acerca de una especie de ceguera intelectual causada por el predominio casi absoluto de una sola concepción del conocimiento en nuestra cultura.<sup>3</sup> Podríamos decir que se inicia en Wittgenstein una transformación radical de nuestra concepción del sujeto humano y sus facultades espirituales partiendo de la reconsideración de la naturaleza del lenguaje como juego, como uso dentro del sinfín de conjuntos heterogéneos de prácticas.

Lo lingüístico visto como una actividad que involucra diversos niveles de conciencia, de intereses, de motivaciones; en definitiva, distintos usos lingüísticos del meramente intelectual, explicativo y referencial, por lo que el sujeto que le corresponde va más allá del yo pienso de la tradición cartesiana; de hecho, podemos decir que supera este sujeto para descubrirlo nuevamente en la vida misma con el conglomerado de sus certezas más fundamentales.

## II

Los primeros indicios de lo que podríamos interpretar como un alerta o una manera nueva de mirar el trasfondo de toda cultura humana, los encontramos en la lectura que Wittgenstein hizo de *La Rama Dorada* de Frazer, al confrontar la creencia religiosa y la ciencia como juegos de lenguaje separados; teniendo claro que ambos corresponden a intereses distintos y se conforman a partir de prácticas distintas. Al criticar a Frazer Wittgenstein lo que hace es recuperar el sentido o trasfondo profundo de la acción religiosa, presentando el significado no-cognitivo de dicho discurso, es decir, que las prácticas rituales no pretenden conseguir ningún efecto so-

3 Esta tendencia crítica de Wittgenstein hacia la mirada científicista o intelectualista de Occidente como la única forma de conocimiento válida, o en todo caso, como portadora del único patrón metodológico válido para el saber: el causal, se manifiesta en su crítica al trabajo de Frazer. Cf.: WITTGENSTEIN, Ludwig: *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*, tr. Javier Sádaba, Tecnos, Madrid, 1996.

bre la realidad objetiva, no se basan en alguna creencia sobre su valor causal, no pretenden intento alguno de hacer ciencia.

Para Wittgenstein Frazer mantiene una actitud intelectualista frente a las prácticas que estudiaba, siendo incapaz de verlas de otra manera distinta que como el resultado de creencias falsas.

“Ya la idea de querer explicar una costumbre – la muerte del sacerdote – rey, por ejemplo – me parece fuera de lugar. Todo lo que hace Frazer es reducirla a algo que sea plausible a hombres que piensan como él. Es del todo extraño que todas estas costumbres se expongan, por decirlo de alguna manera, como tonterías. Y es que nunca es plausible que los hombres hagan todo esto por pura imbecilidad.”<sup>4</sup>

Lo que le ocurre a Frazer en *La Rama Dorada* es que el sujeto humano al que está mirando y le atribuye dichas prácticas es para él un sujeto cognitivo y por tanto no le queda otro remedio que reducir el discurso o práctica religiosa a mera superstición, lo cual sería correcto si la religión como práctica vital pretendiera ser un modelo explicativo de la realidad como cualquiera de los saberes científicos.

El sentido de la manifestación de una acción ritual, y esto vale por extensión para lo ético y lo estético, es la expresión de un sujeto que no se limita a la cognición y cuyo propósito va más allá del simple representar y manipular el mundo. El fenómeno religioso se presenta así como una actividad irreductible, en la que ubicamos expresiones de sentimientos singulares respecto a las cuestiones que afectan más profundamente a los seres humanos.

“Besar la imagen de la amada. Esto no se basa *naturalmente* en una creencia (*Glauben*) en un efecto determinado sobre el objeto representado en la imagen (*den das Bild darstellt*). Se propone una satisfacción y, ciertamente, la obtiene. O, mejor, no *se propone* nada. Actuamos así y nos sentimos después satisfechos.”<sup>5</sup>

Lo que hace valiosas estas expresiones son su carácter misterioso y reverencial. Lo que se muestra en estas prácticas es mucho más significativo que cualquier intento de justificación.

4 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*, op. cit. p. 51.

5 Ibidem, p. 55.

A diferencia de la tradición de la teología racionalista de occidente, parece evidente desde la presentación de Wittgenstein, que el sentimiento de lo religioso con sus formas de manifestación está libre de depender de intereses de tipo intelectual.

De esta manera, el ejemplo del beso del retrato de la amada, es un intento de mostrar que tal acción no se basa en creencia alguna sobre un efecto determinado sobre el objeto representado; lo que se muestra es una satisfacción lograda, una plenitud para quienes están envueltos en dicha acción.

El sentido del mostrarse que aquí está presente, es una indicación de la importancia y la trascendencia de algunas de nuestras conductas, en el ejemplo antes mencionado, lo que se muestra es la importancia del amor en nuestras vidas.

Lo que irá destacando Wittgenstein en adelante, es que mucho de lo que hacemos en nuestras vidas es la expresión de un ver conexiones entre hechos de la realidad, enraizadas en determinadas certezas para las cuales no hay justificación racional alguna.

Cabe decir en relación a la expresión de lo religioso, que nuestra vida se presenta como una experiencia contingente, vivimos entre la nada antes del nacimiento y la nada después de la muerte. El sentimiento que motiva lo religioso en todas sus manifestaciones está apegado a esa experiencia cotidiana en la que surge el miedo, o la necesidad de protección y de salvación; de suerte que la experiencia religiosa se muestra como un grito o un cántico o una plegaria que evoca más que explica la vida misma y sus convicciones fundamentales. De la vida misma proceden tales manifestaciones y ella se convierte en el límite donde ya no es admisible la justificación de hechos o de actitudes.

La filosofía de Wittgenstein no es anticientífica, porque en el universo de las gramáticas a la ciencia le corresponde su espacio pertinente, es decir, se configura como un juego de lenguaje específico que articula la relación hombre-mundo de una manera específica. Con relación a esto sabemos que está muy superada por errónea o parcial la interpretación que del *Tractatus logico-philosophicus* hizo el Círculo de Viena solo como un instrumento del sujeto cognitivo, es decir, el lenguaje solo como un medio de articulación referencial de hechos. En todo caso, desde el *Tractatus* quedaron marcados los límites del lenguaje representativo, las fronteras que separan el decir del mostrar.

Lo que plantea Wittgenstein en razón del sentido de las prácticas rituales en el caso de las *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*, vale igual-

mente para la concepción del lenguaje que comienza a desarrollarse ya desde Las *Observaciones filosóficas* hasta las *Investigaciones filosóficas* como juegos y usos que se conforman en diversas formas de vida o prácticas vitales; en este sentido, el acceso comprensivo tanto a nosotros mismos como a los otros se alcanza no por introspección, sino por La palabra que deviene en área discursiva de la persona que articula su orientación anímica en el mundo.

Es con las palabras que usamos, y especialmente aquellas que reflejan un carácter idiosincrático, como se muestra aquello de lo que está hecha nuestra interioridad. Otra manera de decirlo, es que este tipo de palabras que reflejan nuestro mundo interior son palabras espontáneas, veraces, sinceras donde lo que importa no es su correspondencia con algún hecho, sino el reflejo o la manifestación de que algo en nuestro interior está ocurriendo, pero no en el sentido de que la persona tenga la intención de informarnos lo que le pasa en su interior, sino que las palabras que usa son una forma de reacción de una subjetividad que se encuentra en el mundo en una situación determinada y que se inclina por una u otra orientación con respecto a las circunstancias concretas que le rodean.<sup>6</sup>

Se trata de una dinámica que se da en el día a día, a través del intercambio entre seres que hablan y de quienes se aprenden modos de ser y de comportarse; tomando para mis propias necesidades de expresión lo que más me convenga para ubicar mi propio estado anímico, mi actitud hacia el mundo, la forma de mis reacciones, mis deseos y aversiones.

Lo importante para las posibilidades de la comprensión es que no se trata de un acceso privado a algo interno que es sólo mío, sino que soy yo mismo quien se manifiesta en este lenguaje como una forma de articulación pública de la interioridad. Es como si nuestra interioridad reflejara su constitución públicamente a través de nuestros conceptos.

La concepción wittgensteineana de la filosofía como una actividad terapéutica, de aclaración, de búsqueda de la perspicuidad necesaria y los desarrollos de esta concepción en una idea del lenguaje y otra de lo que es lo interior psicológico nos aporta argumentos que ofrecen la manera de distinguir el sentido de lo que deberíamos entender por comprensión. La idea de

6 Cfr. KREBS, Víctor: *La recuperación del sentido. Ensayos sobre Wittgenstein, la filosofía y lo trascendente*, Ed. Equinoccio, Univ. Simón Bolívar, Caracas, 2008, pp. 102, 103, 104.

que hay formas de racionalidad que no son científicas, que no se conforman al modelo de los fenómenos naturales, rompe con la doctrina de la pretendida unidad de la ciencia y su intento de homogeneizar las explicaciones tanto naturales como humanísticas.

Por oposición al significado del conocimiento representativo de la ciencia en su trabajo de acumulación de datos acerca del mundo y su control, una idea de lo que debe ser la comprensión en sentido wittgensteineano, parte de la distinción y consideración del lenguaje y de las acciones únicamente por referencia a la multiplicidad de prácticas y formas de vida que se conforman en torno a reglas y juegos de lenguaje por las cuales se conduce la vida humana. Sólo podemos abordar la comprensión si la búsqueda de sentido que conlleva se articula en los diferentes contextos que son inherentes a la idea de formas de vida.

La tarea de la comprensión, no es evaluar o criticar el lenguaje o las formas de vida, sino lograr aprender su sentido, si la filosofía busca la perspicuidad, la comprensión es una búsqueda de sentido esencialmente diferente de las explicaciones científicas; la mirada comprensiva conlleva un esfuerzo de imaginación, recreación y apertura permanente, es dinámica y como actividad vital o existencial no culmina sino con la muerte.

En este intento de comprensión, se nos ofrece la posibilidad de encontrar aires de familia entre la filosofía wittgensteineana y la tradición de la filosofía hermenéutica, donde las líneas de aproximación parten de la experiencia del lenguaje como la particularidad que nos une o nos entrelaza. Por otra parte, está el reconocimiento de que la comprensión que proporciona la filosofía es también radicalmente diferente de la que procede de la ciencia; y que la comprensión del sentido de lo humano requiere permanente interpretación, nunca es algo acabado, que se dé como universal y necesario.

Al decir de la tradición hermenéutica, ésta recoge también el carácter lingüístico de toda la realidad humana, en el caso de Gadamer se parte de que el ser que se puede entender es el lenguaje. Para Gadamer es de importancia fundamental alejarse lo más posible de la actitud científica a fin de lograr la emergencia del diálogo como eje de la experiencia comprensiva.

El pensamiento hermenéutico expuesto en *Verdad y método* caracterizado por el alejamiento del método de la ciencia natural y positivista, posee aires de familia con el pensamiento de Wittgenstein en razón de la pragmática de los juegos de lenguaje como movimientos y prácticas que dinamizan

y contextualizan el valor del significado. Por tanto, el tema de un enfoque wittgensteineano de la comprensión como búsqueda de sentido, presenta posibilidades de conexión con la tradición hermenéutica, ya que al relacionar los significados de las palabras con sus usos, abre una conexión con la historicidad de la interpretación, a través del lenguaje y por tanto con la tradición que en el mismo viene vertida.

Para ambas tradiciones la comprensión deja de ser un hecho mecánico, sistemático y metódico. El sentido dado en la comprensión difiere de una verdad que se alcance de forma metodológica; la comprensión se relaciona más con un proceso dinámico que implica asombro y apertura a lo desconocido, teniendo además que ubicarse necesariamente en la historicidad de la experiencia vital.

No obstante, para la hermenéutica no se abandona en sentido estricto la noción de la verdad como correspondencia entre las palabras y los hechos, sino que se la subordina a una apertura original, al conjunto de presupuestos sobre los que se apoya la vida y la comunicación. No obstante, trata al ser humano como sostenido por la propia cultura, como perteneciente a su mundo histórico, siendo heredero del lenguaje que condiciona su acceso a sí mismo y al mundo.<sup>7</sup>

Ahora bien comprender en el sentido de Wittgenstein es descubrir que hay algo que no habíamos previsto; que es posible y provechoso en nuestra mirada, que nos quedemos sin habla, cuando nos encontramos con algo nuevo que no podemos controlar, pero que sin embargo entendemos, porque se enmarca en la dimensión de nuestras certezas vitales.

Dirigir nuestra mirada al otro sin prejuicios que nos desvíen, y con la disposición hacia una forma de desafío comprensivo que nos abra a ser testigos de prácticas que desconocemos y que nos desconciertan, hace del comprender un hábito a la sorpresa portadora de sentidos. Esta idea del comprender nos plantea que es posible y deseable cambiar nuestra mirada habitual sobre lo que consideramos diferente, y como tal opuesto y antagónico a nuestra articulación valorativa.

7 Cf. GADAMER, Hans Georg: “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en: *Reinhart Koselleck / Hans – Georg Gadamer: Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 107 - 125.

### III

En la base de nuestros prejuicios culturales lo que subyace es una noción de racionalidad limitada, que obstaculiza la legitimación de nuestro asombro ante el mundo, pero una posible manera de dirigir nuestra mirada al otro, que es también una mirada ética e intercultural, es la mirada milagrosa, llamada así en referencia a la tarea que Wittgenstein nos impone de involucrarnos más imaginativamente en situaciones ficticias, como contrastes que logren aflojar la rigidez de nuestros conceptos y nos permitan involucrarnos en contextos vitales distintos a los nuestros.

Se exige un cambio de perspectiva, que no es una nueva comprensión lógica, como hemos visto, sino un cambio en nuestra mirada y a la vez un nuevo tipo de compromiso más sensible e imaginativo, que active en nosotros una capacidad para ver el mundo de otra manera distinta que se basa en la posibilidad de articular sentidos, a través de relaciones gramaticales en lugar de relaciones lógicas o causales.

Las conclusiones éticas de esta reflexión se ubican en el reconocimiento de la tesitura intersubjetiva de la alteridad en el sentido intercultural, como espacios de respeto y de tolerancia a favor de las voces y expresiones que reclaman una presencia. Esta ética nos obliga sin tener que renunciar a nuestra propia visión de mundo a des – universalizar la pretensión de la verdad y de la voluntad de dominio que lleva aparejada, ya que todo poder se presenta como verdad instituida y hecha moral. Vivimos en una sociedad globalizada de signo hegemónico que aplasta toda diversidad cultural.

El tema de la comprensión en el marco de la reflexión wittgensteineana implica en sí mismo una preocupación ética que la impulsa; ese cambio de mirada que nos exige Wittgenstein, a través de su crítica a Frazer, conlleva superar la pequeñez espiritual que se cobija tras el intelectualismo exacerbado que encarcela las posibilidades imaginativas de nuestras experiencias.

Por otra parte, el respeto y la tolerancia como valores colectivos nos exigen abrirnos, permitir la presencia de la diversidad como aquello que enriquece y le da valor a nuestros compromisos e intenciones particulares. En el contexto de la pluralidad aparece una apertura al diálogo y a la tolerancia que sirven de preámbulo para el ejercicio persuasivo de las palabras; la reflexión ética de esta actitud hacia el mundo no intelectualista, se traduce en el compromiso por dialogar, es decir, por persuadir en el marco del reconocimiento de las necesidades y derechos del otro, porque los otros ocupan un

lugar en ese mismo mundo que nos pertenece; se configura para todos una diversidad de experiencias vitales sobre las que se levantan muchas de nuestras reacciones ante lo que es distinto a nuestra conformación.

De ahí que una ética como guía de la mirada comprensiva supone la apertura y el reconocimiento de lo diverso, pero al mismo tiempo crea los medios para ejercer el derecho de persuasión (quien persuade dialoga, y para que el diálogo sea posible hay que permitir la presencia del otro) en el intercambio o comercio de prácticas con la finalidad de sostener y de enriquecer, no ya sólo mi mundo de vida, sino el enriquecimiento de toda la variedad de experiencias que comunican la vida humana de este mundo.





***Revista de Filosofía***  
***Universidad del Zulia***  
*Centro de Estudios Filosóficos*  
*“Adolfo García Díaz”*



***DIRECTORIO DE AUTORES***

**Juan David Gómez Melo**

**Francisco Javier Serrano-Bosquet**

Tecnológico de Monterrey. Guadalajara, México

Tecnológico de Monterrey. Monterrey, México

A01303286@tecvirtual.mx

fjavierrano@itesm.mx

**José Rafael Rosero Morales**

Universidad del Cauca, Colombia

kulturypolis@gmail.com

**Lida Esperanza Villa**

**Luis Fernando Cardona**

Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia

villa.null@javeriana.edu.co

fcardona@javeriana.edu.co

**Sabine Knabenschuh**

Universidad del Zulia

Círculo Wittgensteineano

Maracaibo - Venezuela

sabinekd@gmail.com

**Ygor Fuentes Urdaneta**

Universidad Católica Cecilio Acosta / Universidad del Zulia

Círculo Wittgensteineano

Maracaibo - Venezuela

ygorfuentes@hotmail.com

**Gerardo Salas Cohen**

Universidad Católica Cecilio Acosta  
Círculo Wittgensteineano  
Maracaibo - Venezuela  
gerardocohen@hotmail.com

**Ana G. Aguilar Prieto**

Universidad del Zulia  
Círculo Wittgensteineano  
Maracaibo - Venezuela  
ana.aguilar99@gmail.com

**Lino Latella Calderón**

Universidad Católica Cecilio Acosta / Universidad del Zulia  
Círculo Wittgensteineano  
Maracaibo - Venezuela  
linolatella@hotmail.com

**Normas para la presentación de artículos a ser publicados en**  
***Revista de Filosofía***  
**del Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”,**  
**Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia**

1. **Extensión máxima:** Para artículos, **9.000 palabras**; para notas y comentarios, **2.500 palabras**.
2. **Caracteres:** Utilizar únicamente caracteres latinos, en presentación normal o, para destacar, en cursivas.
3. **Encabezamiento:** Solamente el título del artículo (en castellano y en inglés).
4. **Hoja de información** (aparte):
  - 4.1. Título del artículo.
  - 4.2. Nombre y apellido del autor, institución, ciudad, país.
  - 4.3. Dirección postal, teléfono y dirección electrónica del autor (a pie de página).
  - 4.4. **Declaración del autor, del carácter inédito de su trabajo.**
  - 4.5. **Resumen (sólo para artículos - debe aparecer también en el artículo mismo):**
    - 4.5.1. Extensión máxima de 100 palabras.
    - 4.5.2. Redacción impersonal, evitando abreviaturas y símbolos.
    - 4.5.3. Enunciar, al final del resumen, hasta cinco **palabras clave** que den cuenta del contenido del artículo.
    - 4.5.4. Idioma: el mismo en el que se escribe el artículo. Consignar adicionalmente una **traducción al inglés (abstract)**, incluyendo título y palabras clave.
5. **Título y subtítulo:** en letra negrita (no en mayúsculas).
6. **Citas:** Entre comillas, usándose las cursivas sólo para destacar. Citas de más de doscientos ochenta caracteres (con espacio) irán sangradas.
7. **Notas:**
  - 7.1. A pie de página, con numeración consecutiva a través de todo el trabajo.
  - 7.2. **Referencias bibliográficas:** No se aceptará bibliografía al final del artículo, sino solamente referencias bibliográficas en nota, según los siguientes modelos:
    - 7.2.1. Libros: Apellido del autor (en mayúscula), nombre del autor, título del libro (en cursiva), traductor, editorial, ciudad, año, páginas citadas.
    - 7.2.2. Capítulos de libros o colaboraciones: Apellido del autor (en mayúsculas), nombre del autor, título del capítulo o colaboración (entrecomillado), ‘en’, título del libro (en cursiva), traductor, editorial, ciudad, año, páginas citadas.
    - 7.2.3. Artículos de revistas: Apellido del autor (en mayúsculas), nombre del autor, título del artículo (entrecomillado), nombre de la revista (en cursiva), volumen y/o número, año, páginas citadas.
8. **Consignación:** **Enviar, o una copia impresa junto con una versión digital (CD), o un archivo adjunto a correo electrónico.**
9. **Reseñas bibliográficas:** Las reseñas enviadas a publicación deben ser de libros relacionados con la investigación y la reflexión filosóficas que no tengan más de cinco años de haber sido publicados. Las reseñas han de tener carácter crítico. Deben indicar título del libro, nombre del autor, editorial, ciudad, año de publicación y número de páginas. Al final de la reseña, el autor de la misma debe indicar su nombre, la institución a la cual pertenece y el país donde está ubicada.



***Revista de Filosofía***  
***Universidad del Zulia***  
*Centro de Estudios Filosóficos*  
*“Adolfo García Díaz”*



### **Recepción de Artículos**

*Revista de Filosofía*, fundada en 1972, es una publicación arbitrada cuatrimestral, incluida en varios registros internacionales (*The Philosopher's Index*, *Repertoire Bibliographique de la Philosophie*, *Ulrich's*, *FONACIT*, etc.). La Redacción de *Revista de Filosofía* recibe contribuciones inéditas -artículos (estudios, ensayos, investigaciones históricas de la filosofía), notas o comentarios, reseñas bibliográficas- sobre temas de cualquier área de la filosofía. La publicación de los textos recibidos es decidida por un Comité Editorial, asesorado por un Comité de Árbitros especializados. La respuesta sobre la posibilidad de publicar el texto enviado se dará en un plazo máximo de cuatro meses a partir de su recepción. Las contribuciones deben ser elaboradas de acuerdo a las *Normas de Presentación* que aparecen en las páginas finales del número más reciente de la revista. Para más información, comunicarse a través de la dirección electrónica **revifilo@gmail.com**

Las contribuciones pueden enviarse a la siguiente dirección postal:

#### ***Revista de Filosofía***

UNIVERSIDAD DEL ZULIA - Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”  
Nuevo Edificio de la División de Postgrado. Facultad de Humanidades y Educación  
Apartado 526, Maracaibo 4011, VENEZUELA



*Revista de Filosofía*  
*Universidad del Zulia*  
 Centro de Estudios Filosóficos  
 “Adolfo García Díaz”



**COMITÉ DE ARBITRAJE**

**Nombre del artículo:**

**Nombre del Evaluador:**

**Fecha:**

**Firma:**

1. **Evaluación:** Marque con una equis (X) su opinión referente a los distintos aspectos aludidos:

Aspecto	Valoración	Totalmente de acuerdo	De acuerdo	Parcialmente de acuerdo	En desacuerdo
1.1	El tema tratado es pertinente para la revista				
1.2	El trabajo posee originalidad				
1.3	La metodología empleada en el trabajo es adecuada				
1.4	El trabajo posee coherencia argumentativa				
1.5	El trabajo muestra fundamentación bibliográfica				
1.6	La redacción es clara				
1.7	El resumen es adecuado				
1.8	Las conclusiones se derivan de lo planteado en el trabajo				

2. De acuerdo con la evaluación realizada, el trabajo presentado puede ser recomendado como: estudio \_\_\_\_\_, ensayo \_\_\_\_\_ o artículo \_\_\_\_\_

3. Según su criterio el trabajo presentado puede ser:

Publicable \_\_\_\_\_

Publicable con modificaciones ligeras \_\_\_\_\_

Publicable con modificaciones sustanciales \_\_\_\_\_

No publicable \_\_\_\_\_

4. En caso de que su recomendación sea la de **publicarlo con modificaciones** (ligeras o sustanciales), por favor señale en la página adjunta cuales son.

5. En caso de que su recomendación sea la de **no publicar** el trabajo, por favor argumente ampliamente sus observaciones al respecto, con el fin de comunicar al autor, de forma clara, las razones del veredicto.

6. Observaciones.



***Revista de Filosofía***

Revista cuatrimestral

Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz"

Nuevo Edificio de la División de Postgrado.

Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia, Apartado 526

Maracaibo 4011, VENEZUELA

E-mail: revifilo@gmail.com

**Suscripción Anual**

Nombre: \_\_\_\_\_

Institución: \_\_\_\_\_

Domicilio: \_\_\_\_\_

Ciudad, estado, país: \_\_\_\_\_

Teléfono: \_\_\_\_\_ Fax: \_\_\_\_\_

Recuperación de costos de la Revista:

Deseo suscribirme a partir del N° \_\_\_\_\_

	<u>Nivel Nacional</u>	<u>Nivel Internacional</u>
Precio por número:	N° simples: Bs. 40,00/	US\$: 40,00
Suscripción Anual:	Bs. 120,00/	US\$: 120,00
Números anteriores:	N° simple: Bs. 20,00/	US\$: 20,00
Costo de flete por número:	Bs. 60,00/	



Anexo cheque a nombre de *Revista de Filosofía, CEF-LUZ*

Fecha: \_\_\_\_\_ Firma: \_\_\_\_\_





**UNIVERSIDAD DEL ZULIA**  
**Maracaibo, Venezuela**

Rector  
**Jorge Palencia**

Vice-Rectora Académica  
**Judith Aular de Durán**

Vice-Rectora Administrativa  
**María Guadalupe Núñez**

Secretaria  
**Marlene Primera**



**Consejo de Desarrollo**  
**Científico y Humanístico (CONDES)**

Coordinador-Secretario  
**Gilberto Vizcaíno**

**Facultad de Humanidades y Educación**

Decana  
**Doris Salas**

Directora Escuela de Filosofía  
**Lorena Velásquez**

Coordinadora Maestría en Filosofía  
**Yamarilis Quevedo**

Director Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
**Johan Méndez Reyes**

**Revista de Filosofía N° 79**, del Centro de Estudios Filosóficos  
“Adolfo García Díaz” de la Facultad de Humanidades  
y Educación de la Universidad del Zulia,  
se terminó de imprimir en abril de 2015,  
en los Talleres de Ediciones Astro Data S.A.,  
y su tiraje fue de 1000 ejemplares.  
Maracaibo - Venezuela.