

ISSNe: 2011-7477

eidos

REVISTA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DEL NORTE

40

JULIO-DICIEMBRE 2023



Editorial

idos está indexada en:

Scopus (<http://www.scopus.com/home.url>)
The Philosopher's Index
Academic Search Complete. EBSCO
Fuente Académica Premier. EBSCO
TOC Premier. EBSCO
Fuente Académica. EBSCO
Index Copernicus
Gale. Cengage Learning
DOAJ
PKP
Dialnet
Latindex
Redalyc
Ulrich's Periodicals Directory
SciELO
Publindex
ERIH PLUS

idos es una revista electrónica internacional de acceso abierto, evaluada por pares académicos, publicada por el Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad del Norte. Promueve la publicación de investigaciones originales en todos los campos de la filosofía, comprometidas con los enfoques actuales de las diversas problemáticas de la investigación filosófica, así como debates, artículos de revisión, reseñas y traducciones de estudios filosóficos sobresalientes. *idos* recibe manuscritos en inglés, español, francés, italiano y portugués, a fin de suscitar un diálogo global entre los enfoques filosóficos pluralistas y las áreas de interés en las humanidades. Además de incluir textos sobre estética, epistemología, metafísica, feminismo, fenomenología, historia de las ciencias e historia de la filosofía, también difunde análisis relacionados con la filosofía crítica. Debido a este alcance, *idos* tiene como objetivo mantener a su público actualizado sobre el estado de la investigación en filosofía. Entre 2003 y 2005 la revista se publicó una vez al año y desde 2006 aparece semestralmente en línea.

Las contribuciones publicadas en *idos* son responsabilidad exclusiva de sus respectivos autores y no comprometen la posición oficial de ninguna instancia institucional de la Universidad del Norte. Se autoriza la reproducción parcial de los artículos citando la fuente y el autor.

<http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/idos>
idos@uninorte.edu.co
<http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/idos/issue/view/529>

ISSN 2011-7477



www.uninorte.edu.co
Km 5, vía a Puerto Colombia,
A.A. 1569, Barranquilla (Colombia)

eidos

EDITORES GENERALES

Henar Lanza González y Pedro Pablo Serna, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

EDITORES DEL NÚMERO 40

CARMEN ELISA ESCOBAR M., UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

PEDRO PABLO SERNA, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

COMITÉ EDITORIAL

John Henry, UNIVERSITY OF EDINBURGH, REINO UNIDO

Charles T. Wolfe, UNIVERSITY OF SIDNEY, AUSTRALIA

Gonzalo Munévar, LAWRENCE TECHNOLOGICAL UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS

Alan Thomas, TILBURG UNIVERSITY, PAÍSES BAJOS

Rosa Sierra, J. W. GOETHE- UNIVERSITÄT, ALEMANIA

Leonardo Verano, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

Emmanuel Alloa, UNIVERSIDAD DE FRIBURGO, SUIZA

Kai Michael Büttner, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

COMITÉ CIENTÍFICO

Paul Mengal, UNIVERSIDAD PARÍS XII, FRANCIA

Patrice Vermeren, UNIVERSIDAD PARÍS VIII, FRANCIA

William Large, UNIVERSITY COLLEGE PLYMOUTH, ST. MARK AND ST. JOHN, REINO UNIDO

Robert W Glover, JAMES MADISON UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS

† Etienne Tassin, UNIVERSIDAD PARÍS VII, FRANCIA

Miguel Ángel Giusti, PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ, PERÚ

Marta Soniewicka, JAGIELLONIAN UNIVERSITY, POLONIA

Antoni Vicens Lorente, UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA

Ángel Xolocotzi, BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA, MÉXICO

Javier Suárez, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

Amalia Boyer, COLEGIO MAYOR DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO, COLOMBIA

Carlos Emel Rendón, UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Andrés Saldarriaga M., UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

Francisco Cortés Rodas, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

Jorge Antonio Mejía, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

José Joaquín Andrade Álvarez, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

Germán Guerrero P., UNIVERSIDAD DEL VALLE, COLOMBIA

Orlando Araújo, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA



www.uninorte.edu.co
Km 5, vía a Puerto Colombia,
A.A. 1569, Barranquilla (Colombia)

eidoss@uninorte.edu.co
<http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos>

EDITORIAL UNIVERSIDAD DEL NORTE

COORDINADORA EDITORIAL
María Margarita Mendoza

ASISTENTE COORDINACIÓN EDITORIAL
Fabián Buelvas

ASISTENTE EDITORIAL
Jenniffer Crawford Chatelain

DIAGRAMACIÓN
Álvaro Carrillo Barraza

DISEÑO DE PORTADA
Joaquín Camargo Valle

PROCESOS TÉCNICOS
Munir Kharfan de los Reyes

CORRECCIÓN
Teresa Beltrán Barrios
Iván Yunis

Hecho en Colombia
Made in Colombia

7-10 EDITORIAL

ARTÍCULOS

11-31 **SOBRE EL CONCEPTO DE COMUNIDAD: LATOUR, ESPOSITO Y MAFFESOLI**
Sebastián Alejandro González Montero
Lucas Uribe Lopera

32-57 **UNA TERZA VIA.
IL DIALOGO TRA ROSMINI E TOCQUEVILLE
VERSO UNA NUOVA POLITICA**
Filippo Salimbeni

58-88 **PERSPECTIVAS ACTUALES DEL INDETERMINISMO EN CIENCIA**
Nicolás García De Castro

contenido

89-115 **LA FILOSOFÍA NO PUEDE FUNDAMENTAR LA CIENCIA: EL USO
INJUSTIFICADO DE “CONSCIENCIA” EN EL CAMPO CIENTÍFICO**
Alejandro Villamor Iglesias

116-138 **MÁS ALLÁ DE LA NOCHE. EL CONCEPTO DE LA MUERTE Y
SU SIGNIFICADO DESDE EL PENSAMIENTO DE S. KIERKEGAARD**
Ángel E. Garrido-Maturano

139-162 **TEXTO Y EXPERIENCIA**
Verushka Fuentes Stipicevic

163-188 **EL ARTE-CARTOGRAFÍA: LA OBRA DE ARTE COMO MAPA DE INTENSIDAD**
Felipe A. Matti

DOSSIER

189-215 **EL MUSEO ITINERANTE DE LA MEMORIA Y LA IDENTIDAD DE LOS MONTES
DE MARÍA (MIM): EL MOCHUELO COMO ESPACIO HETEROTÓPICO**
Sara Alarcón, Luz María Lozano, Italia Samudio

216-251 **DE CÓMO UN PUEBLO SE VOLVIÓ MASACRABLE. UN ABORDAJE DE LA
ESTIGMATIZACIÓN, EL ODIOS Y LA VENGANZA EN EL CASO DE EL SALADO**
Jaime Arturo Santamaria Acosta

RESEÑAS

252-255 **EL MAR DEL QUE VENIMOS
TONIO HÖLSCHER (2022). EL NADADOR DE PAESTUM. JUVENTUD, EROS
Y MAR EN LA ANTIGUA GRECIA. TRAD.: LARA CORTÉS FERNÁNDEZ.
BARCELONA: CRÍTICA. COLECCIÓN ARES Y MARES.
RÚSTICA CON SOBRECUBIERTA. 176 PÁGINAS.**
Henar Lanza González

256-259 COLABORADORES

7-10 EDITORIAL

ARTICLES

11-31 **ON THE CONCEPT OF COMMUNITY: LATOUR, ESPOSITO AND MAFFESOLI**
Sebastián Alejandro González Montero

Lucas Uribe Lopera

32-57 **A THIRD WAY.
THE DIALOGUE BETWEEN ROSMINI AND TOCQUEVILLE
TOWARDS A NEW POLITICS**
Filippo Salimbeni

58-88 **CURRENT PERSPECTIVES ON INDETERMINISM IN SCIENCE**
Nicolás García De Castro

content

89-115 **PHILOSOPHY CANNOT GROUND SCIENCE: THE UNJUSTIFIED
USE OF 'CONSCIOUSNESS' IN THE SCIENTIFIC FIELD**
Alejandro Villamor Iglesias

116-138 **BEYOND THE NIGHT. THE CONCEPT OF DEATH AND
ITS MEANING IN S. KIERKEGAARD'S THOUGHT**
Ángel E. Garrido-Maturano

139-162 **TEXT AND EXPERIENCE**
Verushka Fuentes Stipicevic

163-188 **THE ART-CARTOGRAPHY: THE WORK OF ART AS A MAP OF INTENSITY**
Felipe A. Matti

DOSSIER

189-215 **THE ITINERANT MUSEUM OF MEMORY AND IDENTITY OF THE MONTES DE
MARÍA (MIM): EL MOCHUELO AS A HETEROTOPIC SPACE**
Sara Alarcón, Luz María Lozano, Italia Samudio

216-251 **HOW A TOWN BECAME MASSACRABLE. AN APPROACH TO
STIGMATIZATION, HATRED AND REVENGE IN THE CASE OF EL SALADO**
Jaime Arturo Santamaria Acosta

REVIEWS

252-255 **THE SEA WE COME FROM
TONIO HÖLSCHER (2022). THE SWIMMER OF PAESTUM. YOUTH, EROS
AND SEA IN ANCIENT GREECE. TRANS.: LARA CORTÉS FERNÁNDEZ.
BARCELONA: CRÍTICA. ARES Y MARES COLLECTION.
PAPERBACK WITH DUST JACKET. 176 PAGES.**
Henar Lanza González

256-259 CONTRIBUTORS

editorial

En 2003 vio la luz, en una bella impresión, el primer número de *Eidos*, Revista de filosofía de la Universidad del Norte, con el sueño de convertirse en un medio en el que las corrientes de la producción local y nacional se cruzaran con las internacionales; proyecto que, paso a paso, número a número, se va volviendo realidad. Veinte años después, tenemos el gusto de presentar su número 40, el primero de este año, que expresa una vez más el horizonte que se propuso la Revista desde su creación: abrazar preocupaciones, objetos de estudio de amplia diversidad en el pensamiento filosófico y seguir entrelazando la comunidad filosófica internacional desde Barranquilla.

En este número presentamos nueve ensayos y una reseña, iniciando con el artículo de Sebastián Alejandro González Montero y Lucas Uribe Lopera “**Sobre el Concepto de Comunidad: Latour, Esposito y Maffesoli**” que busca reinterpretar el concepto de comunidad, no como precepto teórico sino como un producto resultado de las conexiones cotidianas, espontáneas, de redes que, a partir de ciertas emociones, construyen comunidad.

Desde la filosofía política del siglo XIX, el segundo artículo “**Una terza via. Il dialogo tra Rosmini e Tocqueville verso una nuova politica**” de Filippo Salimbeni, propone una lectura del diálogo Rosmini-Tocqueville que permitió pensar una tercera vía (entre las soluciones anteriores de la Restauración católica y el espíritu revolucionario francés) a partir de una antropología común que define la sociedad por el bien del individuo, y que tendría todavía mucho que decir en las sociedades actuales.

Continúan dos artículos relacionados con filosofía de la ciencia. El primero, de Nicolás García De Castro, “**Perspectivas actuales del indeterminismo en ciencia**”, trata de la discusión disciplinaria que retoma el antiguo debate entre el determinismo y el indeterminismo, el poder predictivo de los modelos científicos o el rol del observador en la descripción de los fenómenos físicos, por ejemplo, que revitalizó el debate y que, en la actualidad, lejos del consenso, ha dado lugar a

nuevos tipos de preguntas. El autor señala algunas perspectivas contemporáneas del indeterminismo en ciencia. El segundo, **“Philosophy Cannot Ground Science: The Unjustified Use of ‘Consciousness’ in the Scientific Field”**, de Alejandro Villamor Iglesias, un texto rigurosamente argumentado de crítica a las teorías científicas de la “conciencia” que tienen de manera subyacente un componente filosófico que el autor considera debe ser radicalmente diferenciado de su uso científico. El argumento filosófico de la autoevidencia no puede servir de base para la aceptación de la conciencia en su uso científico.

Desde otros campos del saber, texto y arte son los temas que siguen en este número. **“Texto y experiencia”** de Verushka Fuentes Stipicevic gira en torno a la idea de que toda materia está sujeta a movimiento y que por lo tanto también está sujeta a cambios. Así aparece la pregunta sobre si al considerar al texto como materia este puede comportarse de la misma manera, es decir, mostrarse condicionado por los procesos de alteración, cambio y supeditarse a la experiencia humana. La experiencia es primero, la sensación afectiva está ahí antes que el texto, antes que todo. La autora involucra el sentido relacional y contextual, de la mano de las emociones, la subjetividad y la cultura.

Felipe A. Matti, con el artículo **“El arte-cartografía: la obra de arte como mapa de intensidad”**, entendiendo el arte como mapa de intensidad, según el planteamiento de Deleuze, el mapa de intensidad sería una escultura que asume una posición concreta cuyos trayectos, exteriores e interiores, dan a conocer la sensación, los múltiples devenires de los caminos interiores a la propia obra que la constituyen.

“Más allá de la noche. El concepto de la muerte y su significado desde el pensamiento de S. Kierkegaard” de Ángel E. Garrido-Maturano, analiza fenomenológicamente el concepto de muerte en uno de los discursos de Kierkegaard, *Junto a una tumba*, para luego dialogar con el Caballero de la Fe en *Temor y temblor*, y reconstruir el significado existencial de la muerte.

Contamos también con dos trabajos que transitan el tema de la memoria. Uno de ellos es El **“Museo Itinerante de la memoria y la identidad de los Montes de María (MIM): El Mochuelo como espacio heterotópico”**, de Sara Alarcón, Luz Lozano e Italia Samudio, en el que a partir del concepto de Heterotopía, planteado por Foucault, se aborda críticamente la experiencia de museos alternativos de la memoria. El otro, producto de la investigación de Jaime Santamaría, aborda la estigmatización, el odio y la venganza en el caso del corregimiento colombiano El Salado, en el texto **“De cómo un pueblo se volvió masacrable.”** Con los conceptos de economía del odio de Sara Ahmed, y el concepto de afectos de Laura Quintana, el autor lee este caso histórico de violencia.

Una reseña culmina este número. Bajo el título **“El mar del que venimos”**, Henar Lanza da cuenta de su lectura del reciente libro de Tonio Hölscher (2022), *El nadador de Paestum. Juventud, eros y mar en la Antigua Grecia*. El arqueólogo, historiador antiguo, argumenta leyendo la literalidad de la famosa imagen del joven nadador, y contra toda la tradición hermenéutica, que la escena representa la euforia y alegría de vivir de un joven de su tiempo. La reseña resulta no solo una invitación muy efectiva a leer el libro de Hölscher, sino que nos propone una lectura tangencial: el libro mismo nos muestra, sin decirlo directamente, qué es verdaderamente educar.

**Carmen Elisa Escobar M.
Pedro Serna S.**

SOBRE EL CONCEPTO DE COMUNIDAD: LATOUR, ESPOSITO Y MAFFESOLI

On the Concept of Community: Latour, Esposito and Maffesoli

Sebastián Alejandro González Montero*

Orcid ID: 0000-0001-6271-0276
Universidad de La Salle (Bogotá, Colombia)
sgonzalez@unisalle.edu.co

Lucas Uribe Lopera**

Orcid ID: 0000-0002-9810-4064
Universidad de la Salle (Bogotá, Colombia)
luribe12@unisalle.edu.co

RESUMEN

El objetivo de este artículo es proponer una reinterpretación del concepto de comunidad a la luz de las transformaciones tecnológicas y de las formas de comunicación recientes, las cuales ponen la idea de lo social no como precepto teórico, sino como elemento a descubrir en los diferentes estudios planteados. Se busca una transversalización teórica de los tres autores, tomando elementos esenciales de sus obras para proponer una nueva clave interpretativa que permita tomar el concepto de comunidad no como un presupuesto teórico, sino como un producto immanente, resultado de las conexiones cotidianas que se realizan entre los sujetos de manera espontánea en el campo de lo social.

PALABRAS CLAVE: *sociedad, red, ensamblaje, ontología, comunidad, sujeto.*

ABSTRACT

Taking as a starting point the objective of this article is the reinterpretation of the concept, forced by the technological and communication transformations that place the ideas of social and community, not as theoretical precepts, but as elements to discover on the studies proposed. A theoretical transversalization of the three authors will be sought, taking essential elements from their works to propose a new interpretative key that allows us to take the concept of community, not as a theoretical presupposition, but as an immanent product resulting from the daily connections made between the subjects, spontaneously, on the social field.

KEYWORDS: *society, network, assembly, ontology, community, subject.*

* Profesor titular de la Universidad de La Salle. Doctorado en Estudios de Desarrollo y Territorio. Facultad de Economía, Empresa y Desarrollo Sostenible. sgonzalez@unisalle.edu.co

** Candidato a doctor. Doctorado en Estudios de Desarrollo y Territorio. Facultad de Economía, Empresa y Desarrollo Sostenible. luribe12@unisalle.edu.co

**SOBRE EL CONCEPTO DE COMUNIDAD:
LATOUR, ESPOSITO Y MAFFESOLI**

INTRODUCCIÓN

La reivindicación de las llamadas ciencias sociales ha sido evidente en los últimos siglos, cada vez ganan más espacio en el espectro académico como una herramienta fundamental para la comprensión del ser humano y, sobre todo, para la construcción de nuevos panoramas y estrategias que puedan ser beneficiosos para la especie humana en la Tierra. Este éxito, rastreado en los grandes aportes de la historiografía, la sociología y la psicología social, ha sido posible a partir de una interpretación de la humanidad desde paradigmas y marcos epistemológicos que identifican elementos comunes para la intervención eficaz de las realidades humanas que son su objeto de estudio (Elder-Vass, 2012).

Pocos elementos han sido tan relevantes en estos estudios como los llamados trabajos ‘en o para las comunidades’, los cuales engloban un campo de lo social que supone la cohesión de un grupo de personas que responden, de una u otra manera, a intervenciones estratégicas que permiten la transformación cotidiana y el mejoramiento de la calidad de vida de sus miembros. Este ejercicio metodológico ha sido efectivo en el contexto de las “intervenciones comunitarias” asociadas a la reivindicación real de los habitantes, a las intervenciones sociales y los programas, y a los proyectos que a fin de cuenta transforman la vida de una colectividad.

Pero, ¿es hoy posible seguir hablando de las mismas comunidades que se estudiaban hace 100, 80 o 20 años? El campo epistémico ha cambiado, así como ha cambiado la realidad humana en torno a nuevas dinámicas tecnológicas, de comunicación e interacción que nos llevan a preguntarnos si los conceptos fijos que se han usado en las ciencias sociales desde la modernidad siguen estando vigentes en las nuevas formas de investigación social (Latour, 2008, p. 15). Como reacción a este cambio evidente en

los fenómenos sociales, han surgido intentos para transformar las consideraciones sobre los individuos y sus relaciones a partir de interpretaciones sistémicas sobre las dependencias mutuas. Esto es posible a través del desplazamiento del concepto de persona hacia un concepto más amplio de comunidad (Esposito, 2012, p. 22). Es aquí donde surgen retos complicados.

Por una parte, se ha hablado de las comunidades individuales: un oxímoron que, bajo el principio de la identidad rígida y cerrada, se arriesga a la justificación de los nacionalismos, las xenofobias, la lucha de clases y demás posibilidades de violencia y segregación. Es como si la historia nos traicionara, pues los recuerdos que tenemos sobre los impulsos reactivos promovidos en nombre de la comunidad nacional no dejan sino rastros de memorias desdichadas, lo que resulta en un retorno a aquello que queremos evitar y no en un avance con respecto al concepto deseado de comunidad que nos permita comprender nuevas dinámicas. Y, es este justamente el asunto: en medio de un aparente agotamiento de los modelos de comunidad contruidos, o de un retorno peligrosamente anacrónico a un enfoque individualista, es necesario y urgente repensar la comunidad teniendo en mente proyectos colectivos y sustentables que sean incluyentes y propendan por la empatía y la solidaridad (Fleurbaey *et al.*, 2018).

De esa forma será posible tomar conciencia de la manera acelerada en que estamos acabando con nosotros como especie, con la naturaleza y con la vida en general. Nos exhortamos a explorar nuevos modelos de vivir-en-el-mundo y de estar-con-el-Otro; se entiende al otro no solo como a los demás humanos con los que convivimos, sino también a los seres con los que compartimos el planeta. Pero, ¿cómo compartir una carga, un trabajo, el deber de una tarea o el beneficio de un proyecto común sin que eso conlleve sectarismo y exclusión? ¿Podemos definirnos singularmente sin separarnos completamente de los demás? ¿Podemos pensar la comunidad más allá del individualismo sin convertirla en una versión más amplia del individuo? ¿Cómo construir formas activas y heterogéneas de comunidad?

A propósito, este artículo no pretende responder todas las preguntas, pero sí busca ser el primer acercamiento de una interpretación de la comunidad que presente nuevas perspectivas dentro de una cohesión teórica entre las obras de Bruno Latour, Roberto Esposito y Michel Maffesoli. El objetivo es extender el campo teórico de la idea de sujeto desde una interpretación de la comunidad definida por las conexiones de redes inmanentes que se forman de manera fáctica alrededor del individuo. Así, se reemplaza aquello que antes se nos presentaba como un presupuesto teórico, por una realidad definida en las formas de relacionamiento. En otras palabras, se trata de dejar de comprender la comunidad como *esencia* para pasar a entenderla como *acontecimiento*. En el escenario descrito, hemos decidido tomar el camino teórico asociado a la noción de *Actor-Network Theory (ANT)* propuesta por Bruno Latour, en intertextualidad con los trabajos sobre la noción de “tribu” de Michell Maffesoli y de *communitas* de Roberto Esposito. Intentaremos mostrar las ventajas de la perspectiva defendida por el conocido grupo de París, siguiendo la hipótesis de trabajo con la cual se pretende responder «¿cómo construir formas activas y heterogéneas de comunidad?» (Latour, 1996).

Hace falta pensar que el escenario de la vida social es el espacio de los lazos y las conexiones interactivas y dinámicas entre entidades diversas (Latour, 1996, p. 369). Reflexionar sobre lo social y, dentro de esto, sobre su manifestación en la comunidad es reconocer las vías para construir redes heterogéneas de seres que expresan existencias igualmente diversas. Diríamos, así, que para la comprensión de la comunidad se requiere de una matriz teórica que eluda nociones relativas al sujeto y lo que le es propio (su identidad, su unidad, etc.). Es indispensable olvidar cualquier intento por resolver el asunto por medio de causas e instancias últimas (*ethnos*, *Volk*, Pueblo), de allí la importancia de partir de una matriz que comprenda la codependencia de los diferentes actores y su despliegue como entidades definidas por el ejercicio de capacidades (Hossenfelder y Palmer, 2020). Adherimos a la siguiente afirmación: solo se puede hablar de realidad cuando esta

se presenta y esta solo se presenta en la alteridad, con el otro. Solo se puede ser con otros (Latour, 2012).

1. LAS REDES Y LO SOCIAL

A partir de lo anterior, podemos afirmar que no existe relevancia en el origen de lo social, como tampoco existe ningún componente básico y sustancial de ello. Se puede aceptar que no hay ningún punto de partida o aspecto incontrovertible en la caracterización de lo social (Latour, 2013). Siguiendo la línea de los recientes adelantos de la investigación de Latour y Esposito, tiene sentido pensar en escenarios de formación de multiplicidades a los que atender en una perspectiva asociativa (Latour, 2008, p. 47; Esposito, 2012, p. 21).

Ahora bien, para asumir el problema de lo social es importante preguntar qué es lo que hace falta para la emergencia y el sostenimiento de las comunidades, no cuál es su origen o su sustancia esencial. No hay razón para insistir en la cuestión de si existe o no alguna esencia o propiedad específica de lo social, puesto que caracterizar lo social depende, en otro sentido, de describir los factores aglutinantes que forman las asociaciones para rastrear las conexiones por las que estas se hacen efectivamente reales (Latour, 1996, p. 369). Esto es, dejar de buscar aquello que es lo social y comprender cómo emerge en las conexiones que se generan entre diversos actores en circunstancias particulares que acontecen, no porque exista algo que las una, sino porque ya son en sí mismas al momento del acontecimiento.

Latour considera que para comprender adecuadamente cómo es el acontecimiento de lo social más vale ver los rastros que deja a su paso la formación de multiplicidades (Latour, 1996, p. 376). Rastros que son relativos al modo en que se originan redes y huellas de aquellos agentes que actúan y hacen a actuar. El resultado de la interacción lleva a las estelas de acción que convergen en esa aparente cohesión. Es decir, la estabilidad en las formas y modos de interacción funciona como si hubiera algo que dictara las con-

secuencias bajo los efectos, pero, realmente, y lejos de la esencia de algo que plantea un libreto o una teleología, hay una cantidad de interacciones complejas que dentro de su relacionamiento se transforman, se median y se traducen en eso que parece estable y que llaman lo social (Latour, 2017b).

La clave es tener en cuenta las decisiones en el trabajo colectivo, la alineación, sin ninguna suposición acerca de qué es lo fundamental o esencial que permite que la cohesión ocurra. Las multiplicidades aportan aspectos diversos en su configuración: desde lo técnico hasta lo que compete a situaciones humanas, así podemos ver que el problema de lo social se refiere a la descripción de sus mecanismos de fabricación. Las redes de actores ofrecen los datos de su propia dinámica viva (Latour, 2008, p. 52).

De manera que para interrogar lo social se necesitan más que calificativos (lo social es la cultura, lo social es la economía, lo social es la política, etc.). En realidad, aquello que nombramos como lo social se trata del esfuerzo exegético en torno a las redes de actores que se conectan para vislumbrar los movimientos y la duración variable de su vitalidad y continua transformación (Latour, 2008, p. 61). El resultado de aceptar esto es enorme, pues hace ver que lo social se define en la emergencia de actores red, siendo estos el resultado de la estabilización más o menos perseverante de aspectos diversos que conviven en situaciones vinculantes y cambiantes. Se trata de entender esta cohesión como el efecto de aglutinamientos que se revelan como eventos de organización —que, quizá, por comodidad, muchas veces son llamados ‘seres’ o ‘entidades’. Nombres engañosos porque soslayan la estricta multiplicidad de los existentes—, o como el hecho de que cada cosa en el mundo supone ensamblajes vivos en los que participan actores diversos e interrelacionados.

En ese orden de ideas, lo social puede tomarse como el hecho bruto de la existencia de organizaciones sobre las cuales se pueden indicar principios de armonía y esquemas de atributos: lo común de un pueblo, las características de un grupo, las creencias de una comunidad, etc. El problema es que la organización, presentada

como agrupación, debe ser explicada menos como cuestión de hecho y más como una entidad emergente. Esto es lo que aporta la perspectiva de las multiplicidades: el orden de lo social deja de ser una presunción y se convierte en el verdadero dilema (Deleuze y Guattari, 1994, p. 268).

De allí que Latour reclame para las ciencias sociales una orientación distinta: lo social tiene que ver con una producción de redes que *demandan* ser descritas (Latour, 2008). La honesta simpatía de Latour con la inmanencia es innegable y no se entiende por la simple afinidad a alguna tradición de la filosofía o de la teoría social, desde que la perspectiva de la inmanencia agrega una orientación metodológica muy precisa: no hace falta suponer nada para comprender las interconexiones, ni esencias, ni atributos, ni propiedades; solo se necesita seguir la línea concreta que acompaña la amplia variedad de acciones que acometen las comunidades, así como las asociaciones que determinan los seres y por las que se hacen singulares. Solo se necesita seguir la red (Latour, 2008).

En esa medida, “lo social” es igual a “nada”. No hay, pues, algo entre nosotros que pueda ser llamado lo social: ni propiedad, ni bien, ni interés, ni unidad, ni característica. ¿Qué significa esto? Significa que hace falta entender la cuestión de otra manera, por ejemplo, explorar la comprensión de lo social como esfuerzo por colmar de contenido su concepto sin recurrir a ideas metafísicas. “No hay tal cosa como lo social” (Latour, 2008), al decirlo evitamos la referencia a entes: corporación, colectivos, institución, pueblo, naturaleza.

Con respecto a la nada de la Cosa: lo social no es “eso común” que es propiedad de algunos (género sustancial del *Communitas Entis*, dice Esposito) y que está asociado al concepto de pertenencia desde el siglo XII en Francia y en Italia, principalmente (Esposito, 2012, p. 35). Lo social es mucho menos que eso. Fondo lleno, pozo lleno, abismo lleno. ¿Lleno de qué? De conexiones, de actores capaces de ligarse entre sí, de transmitir y transformar la realidad al interactuar. No hay necesidad de suponer teorías sobre las cosas

que hacemos en tanto que lo social es más bien una expresión que refiere una tarea y no una cosa. ¿Qué tarea? La de seguir los modos heterogéneos de existencia y las redes que les conforman.

Sobre esto, G. Tarde ya había atisbado una realidad que luego Latour afirmará desde la tribuna de la ciencia: “La sociedad no es un dato *a priori*, sino un problema a formular. El problema de lo social” (Blanco, 2010). Esta visión obliga al investigador social a dejar de asumir los fenómenos como condición de estudio en las investigaciones de las colectividades y lo invita a pensar el objeto de estudio a partir de la comprensión de cómo se dan esas agrupaciones.

II. AGENCIA Y ACCIÓN

Si lo social se halla en las conexiones entre los actores, ¿cuál es el rol de la agencia desde esta perspectiva?, ¿cuál es su alcance y posibilidad real de agenciar? “Cuando actuamos, ¿quién más actúa?”, “¿cuántos agentes están presentes?”, “¿cómo es que nunca hago lo que quiero?”, “¿por qué todos estamos sometidos a fuerzas que no son creadas por nosotros mismos?”. Todas estas preguntas se vuelven la base de la investigación. Se encuentra en la realidad de las agrupaciones, en las acciones que nos permitan comprender los procesos de los distintos individuos (Latour, 2008, p. 69).

Finalmente, todas las dudas sobre los motivos y las causas de las acciones revelan la consideración sobre las diversas naturalezas de las agencias, pues, ¿qué explican las acciones? ¿Las fuerzas globales de la sociedad? ¿Los cálculos transparentes del ser? ¿Las pasiones interiores del corazón? ¿Los escrúpulos de la conciencia moral que nos carcomen? ¿Los roles que nos asignan las expectativas sociales o la mala fe? (Latour, 2008, p. 74). En resumidas cuentas, ¿qué es lo que nos lleva a hacer cosas similares a la vez? La verdad es que no sabemos cuál es la respuesta definitiva, y, ese es el punto: hay heterogeneidad de motivos y causas de la acción. Lo anterior hace que la investigación social se esfuerce por rastrear los distintos mundos que la gente construye

en la acción; es tema del devenir creativo en la vida social. Las acciones manifiestan la naturaleza del ser, justo en el momento en que se revelan como acontecimientos. No hay nada detrás. Ya no se necesita suponer ninguna fuente original; no importa si todo es cuestión de una madre castradora, de la ley, del fenómeno de crecimiento económico con pauperización o de la globalización. Las acciones convergen en una multiplicidad disgregada, pero comprensible, asociadas a escenarios habilitantes (Sen, 2001). En cuanto se toma la decisión de proceder en esa dirección, solo hace falta ver cuáles aspectos de la agencia tienen importancia para la investigación de lo social. ¿Qué nos hace actuar?

Ahora, presentamos el mapa preliminar de las tareas a emprender en una investigación guiada por la anterior pregunta. Primero, para la investigación hay que afirmar de manera categórica qué es y qué no es agencia. Este criterio debe ser la piedra angular en la identificación de los elementos de una forma específica de relacionamiento de actores-red. Una arqueología de las huellas de la comunidad.

Siempre se presenta a las agencias en una explicación como que *hacen* algo, es decir, inciden o transforman un estado de cosas. Sin una explicación, sin pruebas, sin diferencias y sin cambios no hay razonamiento significativo que hacer respecto a una agencia, ningún evento o situación detectable. Una agencia que no produce ninguna diferencia, ninguna transformación, no deja rastro y no aparece en ningún relato *no* es una agencia. Punto. Hace algo o no. (Latour, 2008, p. 82)

Segundo: “Si la agencia es una cosa, su figuración es otra” (Latour, 2008, p. 83). Elimínese toda referencia a la semiótica significativa (Eco, 2005; Deleuze y Guattari, 1994). No se introduce con “figuración” ninguna noción acerca de signos que son la contracara de contenidos; no se dice que a una acción le corresponde una representación. Al contrario, se sugiere que las agencias presuponen expresiones reales que las encarnan, es por esto que no importa cuál sea la expresión de la agencia, ya que

puede resultar insospechada: una nariz, un rostro, una voz, una mancha, una gran construcción, una decoración, un sonido. Todo al tiempo. Lo importante es notar que las acciones tienen lugar como actividades expresivas, puesto que, como se sabe, el lenguaje es performativamente activo (Hjelmslev, 1968; Deleuze-Guattari, 1994). Dicho de otra manera, la agencia no se denomina en sí misma por su cualidad de actor, ni por aquello que la determina (puede ser otra agencia); en su lugar, la agencia acontece en el momento en que hace actuar y su denominación no es conceptual o simbólica sino performativa.

Tercero: habrá oposiciones conflictivas entre agencias. Las agencias múltiples venidas de factores disímiles encuentran lugar en escenarios que obligan a adiciones, sustracciones e intercambios. “Lo único que puede detener la investigación es la decisión de los analistas de escoger entre estas movidas las que consideran más razonables” (Latour, 2008, p. 87). Conviene mencionar en este punto que la investigación de lo social implica la inmersión en las “actividades de personas a quienes se está estudiando” (Latour, 2008, p. 88). De hecho, no se sabe de antemano quiénes son los involucrados y qué es exactamente lo que los hace actuar. Ninguna suposición acerca de las fuerzas sociales tiene valor a la hora de saber qué hace a la gente actuar. Por eso, es que hace falta inmiscuirse en las vidas de quienes actúan para saber qué es lo que hace que se muevan, cuáles son sus objetivos, qué necesitan, qué les potencia o, por el contrario, qué les entorpece.

Cuarto: “Los actores también son capaces de proponer sus propias teorías de la acción para explicar de qué modo se concretan los efectos de las acciones de los agentes” (Latour, 2008, p. 88). Esta es una sugerencia poderosa: se diría que los agentes son plenamente reflexivos y capaces de explicar la agencia que actúa sobre ellos mismos sin riesgos de “falsa conciencia” (Latour, 2008). En ese sentido, las agencias son causas o factores que intervienen en la formación de vínculos sociales. Se trata de acciones que afectan a otras acciones y que, a su vez, comprometen actividades y comportamientos. Algunas veces las agencias son activas porque se explican

por la propia influencia del individuo; en otras, las agencias son pasivas porque se explican por la influencia de “otra cosa” sobre el individuo mismo. En síntesis, son determinaciones internas de los individuos sobre sí y determinaciones externas que los sujetan. Por ejemplo, las órdenes, las condenas, los juicios son acciones mediante las cuales se busca la realización de otras acciones. La función de las agencias es la de integrarnos al campo de experimentación de múltiples factores de acción (Foucault, 2001, 2006).

Ahora bien, la comprensión de tales factores activos (agencias) no se limita a las actividades propiamente humanas. Suponiendo que las agencias tienen que ver principalmente con cualquier cosa que modifique cualquier estado o situación, resulta que, en efecto, no hay necesidad de limitarse a las intencionalidades humanas ni a la idea de una voluntad. La propuesta es sumar a los factores determinantes de las acciones humanas las agencias en las que los objetos también son partícipes (Latour, 2008, p. 103).

«Las pavas *hierven* el agua». «Los cuchillos *cortan* la carne». «Los martillos *dan* en el clavo». «Las barandas *evitan* que los chicos caigan». «Los cerrojos *cierran* los cuartos». ¡Todas son afirmaciones diarias! Todas hablan de lo que los objetos hacen y nos dejan hacer. ¡Y la lista presentada es terriblemente corta! Entiéndase que los objetos no valen solo como representaciones. No es que los objetos “expresen” las relaciones sociales. No es que los objetos “refuercen” las desigualdades sociales o que “objetiven” valores o modelos de acción que no existen en la realidad.

Cosas y personas intervienen en las actividades sociales, son precisamente tales actividades, realizadas propiamente por cosas y personas, las que explican que el paisaje de lo social resulte tan segmentado (Latour, 2008, p. 108). Se advierte así que, más allá de cualquier referencia al “significado social” o “dimensión simbólica”, existen causalidades complejas para revelar con atención entre los objetos no humanos y los humanos. Desde este punto de vista, no habría distinción entre el “mundo de las personas” y el “mundo de las cosas”. En las ciudades modernas, la arquitectura, las calles y los espacios públicos (entre millones de cosas más),

interactúan y transforman las relaciones con las personas (Maffesoli, 2013, p. 73). Así mismo, las agencias de los objetos demarcan las relaciones de las comunidades al plantear las posibilidades de acción. Reliquias, tótems, retratos, son cosas con las que nos topamos diariamente y que habilitan (o no) agencias en diversos ámbitos (Maffesoli, 2005, p. 61). Los ejemplos proliferan cada vez más gracias a que, ciertamente, hay sociedades no urbanas que han creado vínculos alrededor de la naturaleza: los árboles, el agua y la tierra son elementos constitutivos de la vida. Desde estos ingredientes se producen las condiciones para la colaboración, la solidaridad y el trabajo común (Escobar, 2014, p. 67).

De lo citado se puede concluir que las agencias son aquello que da sentido a las asociaciones que se producen dentro de una red, son ellas las que ponen en movimiento las acciones concretas de las comunidades y estabilizan las interconexiones a partir de las mediaciones de las controversias. Las agencias se convierten en el foco principal de una investigación sobre los ensamblajes y las asociaciones, pues a partir de su comprensión se puede profundizar en las complejidades de una red que solo existe en tanto está actuando.

Asumir como centro de la investigación la comunidad, nos lleva a cuatro afirmaciones que deben guiar el trabajo del investigador: 1. Para comprender una red hay que buscar sus agencias. 2. La agencia no se denomina en sí misma, no está determinada por ninguna característica específica, su forma de ocurrir es performativa. 3. Las acciones no son unidireccionales, pasan por controversias y mediaciones que pueden transformar las redes, por este motivo, no es suficiente con identificar la agencia, hay que profundizar en ella. 4. Los actores tienen voz y en la investigación son ellos los que entregan las razones y formas de actuar. En este punto, el investigador hace un viraje al darle voz a los actores que ejercen el movimiento de lo social, en vez de hacer un ejercicio heurístico para encontrar lo social.

III. AGENTES Y SISTEMAS. ACTORES-RED

Se sabe que la investigación en sociología está constantemente acompañada de dos intuiciones relativas a la pregunta de por qué existe lo social. Se dice, por una parte, que lo social obedece a una fórmula de convivencia cuya base efectiva son las acciones de los actores que participan en la vida colectiva. Es decir, la actividad individual es el componente básico de lo social. Por otra parte, se plantea que lo social trasciende las variadas conductas humanas al ubicarse en el dominio de las interacciones. Se trata de los conceptos clásicos de agente y sistema (Candea, 2010). Sin adornos, se dirá que la teoría social, o bien se ocupa de las acciones humanas y del modo en que originan los vínculos de lo social, o bien, se ocupa de establecer la manera en que lo social emerge de subsistemas (la economía, la política, el derecho, las formas de conciencia, los tipos de lazo social).

En esta parte hay que referirse naturalmente a la “tensión” (algunos sociólogos, sin vacilar, se refieren a “oposición”) entre el punto de vista del sistema y el de la acción del individuo (Giddens, 1995, p. 22). Esta es una opción más reciente y señalaría una tercera intuición teórica:

[...] una concepción de los hechos, las situaciones, los procesos sociales, para la cual la acción, los proyectos, las iniciativas de los agentes sociales están, en primera o última instancia, sometidos a determinaciones objetivas” y una concepción “de esos mismos hechos, situaciones y procesos para la cual, a pesar de la inevitable gravitación de condicionamientos estructurales objetivos [...] son de todos modos la acción, las miras, la capacidad de creación e invención de los agentes las que tienen, en primera o última instancia, primacía. (Ípola, 2004, p. 15)

Aunque los vocabularios varíen, la explicación de lo social es ofrecida por la referencia a la reflexión sobre los intereses, motivos, deseos e intenciones que respaldan el comportamiento concreto de las personas, o en su defecto, a través del análisis de las estructuras a través de las cuales lo social resulta una esencia estática.

Siempre caben defensas de lado y lado, pero en nuestro caso da igual. La perspectiva de las asociaciones nos sirve, precisamente, para plantear debates al interior de la teoría social. Mencionar el retorno a la acción y a la teoría de sistemas para la especulación contemporánea sobre lo social tiene como fin abandonar las pretensiones de una *solución categórica* para optar por una *solución problemática*. Esto por una razón sencilla: no saber optar entre las partes de la dicotomía es motivo para evitar decidir sobre uno u otro lado de la tensión.

No saber qué privilegiar entre la reducción de lo social a la acción o al sistema, ¿no es acaso suficiente razón para decidir que, finalmente, deben escogerse ambas opciones? En esa dirección, se diría que a la hora de dar cuenta de lo social no se puede permanecer nunca demasiado tiempo en el marco de la estructura ni tampoco en el dominio de las acciones locales. ¡Es que nunca se puede permanecer mucho tiempo arriba o abajo porque no hay tal manera de hacer la distinción!

Más bien, habría que ver los movimientos correspondientes: la localización de lo global, la distribución de lo social y la articulación de ambos niveles de análisis. Siempre pensando que lo “micro” y lo “macro”, lo “local” y lo “global” son aspectos que revelan rangos de segmentación variable y rangos de organización coexistentes a lo largo de los ensamblajes sociales. Las acciones no son entonces, desde esta perspectiva, ni expresiones libres de los agentes, ni determinaciones que los sistemas ejercen sobre estos. Los agentes son entendidos como actores en red, es decir, que cada actor expresa, a la vez, el escenario que determina sus actividades, las conexiones que las componen y los motivos que las respaldan.

Por otro lado, los sistemas no son entidades independientes y abstractas, son el resultado más o menos estable de una serie de conexiones entre actores-red que participan de la realidad. Actor y sistema, en tal caso, son resultados de las conexiones que configuran la interacción entre agencias, las cuales ocurren en un tiempo determinado, con un ritmo específico de duración y cambio (Maffesoli, 2005, pp. 187-206).

IV. PLANTILLAS, ORDEN Y SEDIMENTACIÓN

Convengamos en que no existe ninguna acción individual y aislada. Cuando se hace referencia al dominio local de las interacciones, no se está pensando en lo que cada individuo hace con intenciones buenas o aceptables. Sí, es cierto que las interacciones entre actores presentan rasgos singulares, también es cierto que están situadas a lo largo de *plantillas estructurantes* que permiten o limitan las posibilidades colectivas a través de múltiples determinaciones.

Ya no debe haber temor al mencionar la palabra “estructura” porque con ella no se supone nada oculto. No evitamos hablar de “determinaciones” porque no hay necesidad de suponer “fuerzas mágicas” actuando sobre nosotros. La *estructura*, desde el punto de vista de las asociaciones, se asume formada en las interacciones de los agentes sociales. Las *determinaciones* ligan las mutuas interferencias y afecciones que dejan actuar o que limitan las acciones. Del lado de lo global, ya lo dijimos, yace lo local en proyecciones. Del lado de lo local, yace lo global bajo la forma de estructuras materializadas en contextos de acción (Latour, 2008, p. 279).

En medio de las múltiples interacciones de los agentes emergen contextos de acción que sitúan, obligan a respetar límites y, por supuesto, abren espacios de libertad; son regímenes de diversa naturaleza. Tenemos muchos objetos de los que somos dependientes y que constituyen nuestras posibilidades o las niegan. La lista es inmensa porque contiene desde cosas pequeñas y cotidianas, (el PC, el móvil, un lápiz, la ropa, etc.) hasta cosas gigantes (las redes bancarias, las conexiones inalámbricas, la ciudad, los sistemas de transporte, los complejos arquitectónicos, etc.).

Dicho en términos más amplios, la constante interacción social moldea los medios competentes para delinear las acciones de los agentes que participan de la colectividad. Para reflejar esto en la investigación de lo social, de nuevo, no hace falta sino rastrear las plantillas estructurantes o el entorno formateado que dibujan los márgenes de acción (Latour, 2008, p. 300).

V. COMMUNITAS

Escuchamos todo el tiempo hablar de comunidad. Se utiliza el concepto con múltiples acepciones: para hablar de las personas que viven en un mismo barrio, para definir una asociación de países, para referirnos a las personas que tienen una característica común, para señalar a una organización local, para referirnos a un grupo de personas que se unen en internet a tratar un tema en común o a seguir a una persona. La Real Academia de la Lengua Española da ocho acepciones del concepto; además, en el trabajo social, la comunidad es una entidad que se convierte en objeto de atención: “hay que trabajar para la comunidad”, “se debe fortalecer la comunidad”, “es necesario proteger a la comunidad”.

Sin embargo, como ya se ha mencionado, lo social es aquello que debe ser rastreado a partir de la multiplicidad establecida por el vínculo actores-red, ¿qué es, entonces, la comunidad? Dentro de este marco, debe ser algo que se rastrea en lo social. No podría hablarse de una entidad trascendental hacia la cual dirigirnos y tampoco podría limitarse a un aglomerado o conjunto de personas que tengan una característica compartida. Podría pensarse que comprender aquello que se creía esencial en lo social —desde el marco inmanente de los actores-red— no daría entrada a un concepto tal como comunidad. Empero, Esposito, a partir de un rastreo etimológico de la palabra *communitas* (que es la expresión latina de la que viene el concepto de comunidad), encontró una acepción diferente a la que hoy se encuentra en el Diccionario de la Lengua Española como “cualidad de lo común” (Real Academia Española, 2014, definición 1).

Sobre esta discusión, Esposito manifiesta que *communitas* viene de la unión de “*cum*” que denota vínculo y “*munus*” que está relacionado con una carga, un deber, una tarea (Esposito, 2012, p. 25). En este sentido, la *communitas* no se configura a partir de los aspectos comunes, sino desde la relación en sí misma, desde lo que hay entre los vinculados y el compromiso compartido (p. 34). Desde esta perspectiva, la comunidad está en el vínculo, en la

carga, en el deber, en la preposición, en el “entre” (Esposito, 2012, p. 43). La comunidad se configura y reconfigura constantemente en las relaciones.

En este punto cabe aclarar que no pertenecemos a una comunidad, sino que constantemente la construimos; asimismo la destruimos para construir otras nuevas. Incluso, aunque vivimos de manera colectiva, en ocasiones no construimos comunidad. Esta idea de lo colectivo es inmanente y podría comprenderse como una manifestación particular y rastreable dentro de lo social. Sin embargo, ¿qué particularidad hay en las conexiones que configuran la comunidad?, ¿toda conexión construye comunidad? A este respecto, Esposito es claro al establecer que el *communitas* es un tipo específico de conexión, un vínculo que se basa en el “deber de dar”; es una conexión atravesada por la agencia de la solidaridad y la empatía. El único objetivo de esta idea de comunidad es la comunidad misma, su existencia y permanencia (Esposito, 2012, p. 183). Si las conexiones tienen otro tipo de interés, por ejemplo: productivo, deportivos o educativo, pueden ser equipos, grupos o cualquier otro concepto, pero no necesariamente comunidad.

Así pues, cabe preguntarnos ¿dónde y cómo se forman estas comunidades? Se ha expuesto que es en las relaciones cotidianas y próximas de los actores-red, ahí se forman plantillas estructurales debido a repeticiones que, con el tiempo, se estabilizan, en tanto que lo importante es percibir los actores-red como un paisaje diverso. No hay, y nunca ha habido, una sola ideología o estructura superior cuya existencia sea distinta respecto de aquello que ocurre allí, abajo, donde se supone que la gente es real y actúa por causas objetivas (González y Bertrand, 2021).

Nos libramos del asunto de saber qué es lo que caracteriza la brecha entre una y otra dimensión para mantener obsesivamente lo social en primer plano. Aseguramos que no le será agregada ninguna dimensión extra, aun cuando puede plantearse la existencia de *sujetadores* previstos en las prácticas locales (Latour, 2008, 1996). En perspectiva, el comportamiento de las redes es un asunto de hábitos, costumbres y prácticas extendidas y repetidas por agentes

concretos (Tarde, 2006, 2001). Ahora bien, en la proximidad, las conexiones entre actores y agencias se manifiestan en su poder de acción y, a su vez, los actores tienen la capacidad de agenciar y ser agenciados en función de las transformaciones de las que son capaces (Maffesoli, 2005, p. 217). Se apela a pensar en cómo, cada día, en la cotidianidad, hay series de personas y objetos con los que se interactúa de una manera frecuente e íntima.

Aunque en un día de nuestra cotidianidad podamos interactuar con cientos de agentes, todo ocurre de una manera rutinaria, sin que prestemos mucha atención a ello. A saber, en las pausas de lo rutinario, nos encontramos en relaciones que no tienen ningún interés más allá de disfrutar estando juntos: “estar juntos sin empleo” (Maffesoli, 2013, p. 145), sin un fin diferente al placer de la relación. Mantener la conexión es lo único a lo que se aspira. Es por esto que la comunidad se configura en conexiones de proximidad que aparecen en los intersticios de la estabilidad de las redes; en conexiones que son emocionales; el júbilo de la comunidad. En últimas, conexiones que, aunque son recíprocas, no esperan reciprocidad porque se establecen en el “deber” de cada actor de darse a los demás (Maffesoli, 2013; Esposito, 2012).

VI. CONCLUSIÓN

¿Es posible pensar la comunidad de una manera diferente a un conjunto de elementos comunes o a una entidad trascendental a la cual se aspira llegar? Siguiendo la tradición que se recorre en este documento, podríamos decir que la comunidad se configura en las conexiones solidarias entre actores-red, las cuales emergen en la proximidad de los intersticios del ordenamiento social. Así, la comunidad no tiene un origen al cual regresar, ni una causa teleológica a la cual dirigirse; su fin es solo existir (Esposito, 2012, 2009). Tampoco hay una idea trascendente de comunidad a la cual dirigirse: cada comunidad, como manifestación de lo social, toma sus formas y crea su orden (González, 2023).

La comunidad no se une por motivos, sino por emociones, es un proceso estético, no racional (Maffesoli, 2013). Eso quiere decir que las manifestaciones de los encuentros comunitarios son efervescentes, pasionales, orgiásticas, dionisiacas. En la expresión de la comunidad hay júbilo y pasión; se vive para compartir con los demás. Los actores se asocian en la red, en tanto se aportan emocionalmente unos a otros (Maffesoli, 2013; Esposito, 2012).

Conviene aclarar que no se trata de que solo haya comunidad en la efervescencia pasional o que todas las personas que asistan a eventos efervescentes constituyan comunidad. Se trata de insistir en que las conexiones estrechas, solidarias y empáticas, enlace de proximidad y de afectos, encuentran esporádicamente estos momentos de júbilo que las solidifican o las destruyen. O bien, pensar en cómo algunas conexiones que, aunque formales, no son estrechas, por ejemplo, los espacios de las oficinas en la burocracia tradicional, en contraste con procesos de construcción de comunidad en los que se privilegian espacios genuinos en los que los actores-red puedan establecer conexiones profundas sin reglamentos o instituciones vigilantes.

Las implicaciones de esta idea de comunidad son múltiples y muy diversas: no todas las personas construyen comunidad, la comunidad no es algo que exista *per se* en un territorio o en las personas que compartan un atributo común, así como fortalecer una comunidad no es alinearla con los órdenes sociales, pues la comunidad no se recupera (no se regresa a comunidades anteriores), la comunidad solo es posible desde sus actores-red, entre otras. Implicaciones que habría que seguir estudiando y promoviendo para hallar en la comunidad alternativas de existir-juntos.

El recorrido teórico antes planteado, lejos de intentar cerrar el tema o dar una definición categórica de lo que es una comunidad, presenta una alternativa a su interpretación, mostrando cómo a partir de nuevos paradigmas teóricos podemos acercarnos a asociaciones más amplias. Finalmente, la intención es proponer una nueva perspectiva en la que la comunidad, al igual que lo social,

no sea un principio de realidad para definir conexiones lógicas. El interés no radica en la pregunta por la esencia de la comunidad, sino en los tipos de redes que, a partir de ciertas emociones, construyen comunidad.

REFERENCIAS

- Candea, M. (2010). *The Social after Gabriel Tarde. Debates and Assessments*. New York: Routledge.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1994). *Mil mesetas*. Valencia: Pretextos.
- Eco, U. (2005). *Tratado de semiótica general*. México: Debolsillo.
- Elder-Vass, D. (2012). *The Reality of Social Construction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre el desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Esposito, R. (2012). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Barcelona. Amorrortu.
- Foucault, M. (2001). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fleurbacay, M., Bouin, O., Ravi Kandur, H.L., Nowotny, H., y Reis, E. (2018). *A Manifesto for Social Progress. Ideas for a Better Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens, A., y Sutton, P. (2021). *Sociology*. UK: Polity Press.
- González, S. (2023). *Living in Transit: Youth, Nomads, and Reality. A Narrative Essay on Becoming and Education*. Bogotá: Ediciones Unisalle.
- González, A., y Bertrand, J. (2021). Langage et société: pragmatique de la communication. Hommage à Oswald Ducrot. *Eidos*, (35), 92-121..
- Hjelmlev, L. T. (1968). *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. París: Minuit.
- Hossenfelder, S. y Palmer, T. (2020). Rethinking Superdeterminism., *Frontiers in Physics*, 6 (139), 1-13.
- Ípola, E. (2004). *Althusser: el infinito adios*. Mexico: FCE.
- Latour, B. (1996). On actor-network theory: A few clarifications. *Soziale Welt*, 47, Jahrg., 4., pp. 369-381.

- Latour, B. (2008). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. New York: Oxford University Press.
- Latour, B. (2012). *Cogitamus seis cartas sobre las-humanidades científicas*. Argentina: Paidós Espacios del saber.
- Latour, B. (2013). *An Investigation into the Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (2017a). *Facing Gaia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (2017b). *Lecciones de sociología de las ciencias*. (Traducción Xavie Febres, Ed.). Cayfosa, España: Arpa.
- Latour, B. y Stark, M. (1999). Factures/Fractures: From the Concept of Network to the Concept of Attachment. *RES: Anthropology and Aesthetics*, 36, Fractura., pp. 20-31.
- Maffesoli, M. (2005). *La transfiguración de lo político. La tribalización del mundo posmoderno*. México. Editorial Herder.
- Maffesoli, M. (2013). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México. Grupo editorial siglo XXI, segunda reimpresión.
- Sen, A. (2001). *The Standard of Living*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tarde, G. (2001). *Les Lois de l'imitation*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil.
- Tarde, G. (2006). *Monadologie et sociologie*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/Institut Synthélabo.

**UNA TERZA VIA.
IL DIALOGO TRA ROSMINI E TOCQUEVILLE VERSO
UNA NUOVA POLITICA**

A Third Way.
The Dialogue between Rosmini and Tocqueville
towards a New Politics

Filippo Salimbeni

Universidad de Los Andes (Santiago de Chile, Chile)

filo.salimbeni@hotmail.it

RIASSUNTO

Antonio Rosmini e Alexis de Tocqueville hanno contribuito, nell'orizzonte del pensiero politico del XIX secolo, alla configurazione di un nuovo modello di filosofia politica che crediamo conservi ancora oggi spunti di grande attualità. Il presente articolo assume come scopo quello di descrivere il dialogo ideale tra i due autori in modo da lasciar emergere quella che possiamo definire una *terza via* sorta davanti ai problemi sociali della discussione politica dell'ottocento, ossia una terza via tra le precedenti soluzioni della restaurazione cattolica da una parte e lo spirito rivoluzionario francese dall'altra. Il cammino ideale nasce dal rinvenimento di una comune antropologia dalla quale si giungerà a una definizione della società fondata a partire dal fine che maggiormente la contraddistingue, il bene del singolo. L'urgenza e attualità dei temi che permeano gli scritti di Rosmini e Tocqueville crediamo risieda nella messa in evidenza di pericoli e storture, che oggi dominano le nostre società, ma che i nostri autori sono stati in grado di individuare sul nascere, così come si stavano formando nella società occidentale del XIX secolo.

PAROLE CHIAVE: *Antonio Rosmini, Alexis de Tocqueville, filosofia politica, tirannia della maggioranza, bene sociale, democrazia.*

RESUMEN

Antonio Rosmini and Alexis de Tocqueville contributed, on the horizon of nineteenth-century political thought, to the configuration of a new model of political philosophy that we believe still retains insights of great relevance today. This article takes as its purpose to describe the ideal dialogue between the two authors in such a way as to let emerge what we may call a third way that arose before the social problems of political discussion in the 1800s, that is, a third way between the earlier solutions of Catholic restoration on the one hand and the French revolutionary spirit on the other. The ideal path arose from the rediscovery of a common anthropology from which a definition of society founded from the end that most distinguishes it, the good of the individual, would be arrived at. The urgency and topicality of the themes that permeate the writings of Rosmini and Tocqueville we believe lie in the highlighting of dangers and distortions, which dominate our societies today, but which our authors were able to identify in the bud, as they were being formed in 19th century Western society.

PALABRAS CLAVE: *Antonio Rosmini; Alexis de Tocqueville; political philosophy; tyranny of the majority; social good; democracy.*

UNA TERZA VIA.
IL DIALOGO TRA ROSMINI E TOCQUEVILLE VERSO
UNA NUOVA POLITICA

I. L'ORIZZONTE STORICO E CULTURALE DEL XIX SECOLO

Le filosofie di Antonio Rosmini e Alexis de Tocqueville nascono all'interno dell'egemonia culturale dell'illuminismo e in dialogo critico con esso. Si pensi ad esempio a uno dei progetti più ambiziosi del filosofo italiano che consisteva nella redazione di un'enciclopedia cattolica in opposizione al lavoro guidato da Diderot, manifesto della cultura illuminista.¹ Secondo Rosmini la cultura del XVIII secolo pone infatti in questione i principi fondanti del pensiero tradizionale. La risposta non può più configurarsi come semplice riproposizione di antichi regimi, a volte anche attraverso la forza, si rende invece necessario un ripensamento critico delle proprie posizioni e al fondo l'accettazione della nuova sfida mossa dalla circostanza storica. “In tutta la storia antica non v'ebbe forse mai caso, che la società civile in Europa venisse urtata di più impeto, che nel secolo scorso; e a molto minore assolto ogni antica società sarebbe perita” (Rosmini, 2012, p. 55). Questa crisi tuttavia portò con sé nuove opportunità e segnò l'inizio di uno sviluppo del pensiero che si manifestò pienamente nel XIX secolo.

Tuttavia, venendo le cose allo stringere, toccate le conseguenze del rovesciamento delle antiche basi, molti si riscossero quasi da un sonno profondo; perciocché egli è appunto allora quando pericola l'esistenza che nelle nazioni cristiane risvegliansi dal sonno molti individui, e traggono fuori una forza intellettuale e morale nascosta, che raffrena il cieco andamento delle moltitudini. (Rosmini, 2012, p. 56)

¹ Rimandiamo all'edizione: Casini, P. (2019). *Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e D'Alembert*. Roma: Laterza.

Nel periodo dunque nel quale Rosmini e Tocqueville sviluppano i loro sistemi di pensiero sono presenti due posizioni principali nella discussione politica e culturale: la prima è rappresentata dai rivoluzionari mentre la seconda dai reazionari. I nostri due autori tuttavia non rientrano in nessuna di queste due grandi categorie, lavorando invece alla configurazione di una terza posizione, abbiamo detto una terza via. La soluzione per la costituzione di una nuova società non si trova sui cammini dei rivoluzionari ma nemmeno nei tentativi di riproposizione di forme che appartengono a una realtà ormai non più esistente storicamente, chiudendosi con questo al riconoscimento di nuovi scenari. È una mutata condizione storica e culturale che se riconosciuta, accettata e compresa fino in fondo può rappresentare un benefico approfondimento di una posizione ideale.² In particolare i momenti di crisi permettono la riscoperta, il risveglio diceva Rosmini, delle ragioni fondamentali, dei principi e dei valori che reggono la società. Tali principi iniziano a essere visti sotto una nuova luce, offerta dalla realtà storica del momento, e a condurre alla scoperta di nuove forze e capacità esplicative.

Tratto costante e comune della riflessione dei nostri autori è infatti l'apertura alle sollecitazioni che arrivano dalle circostanze storiche nelle quali si trovano a vivere. La sottolineatura proposta da Rita Zama (2016) nel suo articolo sull'antropologia rosminiana, si può estendere a Tocqueville: "la speculazione filosofica di Rosmini affonda le sue radici in un uomo che cerca di comprendere e formulare delle risposte soddisfacenti alle esigenze politiche e sociali del suo tempo" (p. 319).

Tocqueville e Rosmini, attraverso l'apertura al contesto storico, percepirono più di altri pensatori del loro periodo i pericoli

² In questa prospettiva desideriamo richiamare il concetto di virtualità della tradizione proposto da Augusto Del Noce, acuto interprete di Rosmini. Rimandiamo per approfondimento alle lezioni tenute da Del Noce sul pensiero rosminiano contenute nel testo: Del Noce, A. (2016). *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*. Brescia: Editrice La Scuola.

insiti in un sistema democratico senza valori e senza verità, così come si veniva delineando in quel periodo. A partire da questo dato ripensarono dunque il ruolo e la funzione della morale e della religione nella società.³ Intuirono entrambi l'importanza di tali fenomeni di cui si è avuta la riconferma quando nel XX secolo le religioni trascendenti, ancora dominanti nel periodo dei nostri autori, furono dichiarate morte, e il vuoto da esse lasciato venne immediatamente riempito dalle religioni secolari, come ad esempio quella marxista. Seguendo questa linea interpretativa potremmo trovare una nuova ragione di attualità dei modelli di Rosmini e Tocqueville dopo i tragici eventi del XX secolo, risultato totalitario di concezioni moderne del pensiero politico del secolo precedente. Non è semplice casualità se entrambi i nostri autori vengono molto spesso interpretati in opposizione al più diffuso sistema di filosofia politica del XIX secolo, il pensiero hegeliano.

Desideriamo infatti osservare, come secondo e ultimo punto introduttivo al nostro lavoro, l'importanza di collocare il modello che dalla filosofia politica di Rosmini ci condurrà idealmente ai principi di Tocqueville, non solo all'interno del proprio contesto storico ma in particolare in opposizione alla nascita e diffusione del sistema di Hegel. Il pensiero politico di hegeliano, almeno nel XIX secolo, conquistò la maggioranza delle menti filosofiche europee, nell'affermazione dell'importanza dello Stato rispetto all'individuo. L'opposizione con i nostri autori non potrebbe essere più profonda, proprio nella sottolineatura, instancabile in entrambi, che il fine della società consiste nell'individuo. Giorgio Campanini (1983) dopo aver definito Rosmini l'anti-hegel per eccellenza, ben osserva come il filosofo roveretano “possa essere considerato come il più lucido e rigoroso assertore, nella prime

³ Si osservi, a conferma dell'importanza del fenomeno religioso nella costituzione di una società, il fatto che quando nel XX secolo le religioni trascendenti, ancora dominanti nel periodo dei nostri autori, furono dichiarate morte, il vuoto da esse lasciato venne immediatamente riempito da altre forme ma sempre religiose, le religioni secolari come ad esempio quella marxista.

metà dell'Ottocento, di una società senza Stato, di una società civile, cioè, in qualche modo autoregolantesi e autogestentesi" (pp. 18-19). Rosmini (2012) afferma chiaramente che "il fine della società non è altro che regolare le modalità di esercizio del diritto dei cittadini in modo da proteggerlo e svilupparlo" (p. 44).

Proprio nella difesa dell'individuo rispetto allo stato Rosmini incontra nei testi di Tocqueville un'importante conferma, in particolare, come vedremo, nei passaggi nei quali l'autore francese parla dei diritti dell'individuo e delle minoranze contro lo strapotere della maggioranza o l'intromissione dello stato nella vita del singolo. Hayek (2011), uno dei padri del liberalismo, in una conferenza sul tema dell'individualismo aveva indicato nel pensiero di Tocqueville uno dei pochi esempi di "vero individualismo" (p. 121) durante il XIX secolo.

Nella difesa dell'individuo come protagonista e fine della società Tocqueville e Rosmini attingono alla stessa fonte, ovvero il pensiero tradizionalista di De Maistre, tuttavia entrambi operano un superamento rispetto alle posizioni dell'autore de *Le serate di San Pietroburgo*. Come correttamente afferma Tesini (1987), De Maistre ha avuto il grande merito di aver indicato "il problema di fondo destinato a percorrere tutta la loro meditazione politica, nell'isolamento e nella debolezza dell'individuo nelle società post-rivoluzionarie e dei correlati pericoli di un nuovo e più terribile, perché irresistibile, asservimento" (p. 267).

Concludendo, Rosmini, insieme a Tocqueville, pone lo scopo della vita sociale nell'individuo e non nello stato per ottenere il riscatto della persona dal suo stesso isolamento e attribuendo i tradizionali compiti dello stato alla società civile, vera oppositrice del modello hegeliano. Quest'ultimo è in questo senso profondamente antisociale in quanto fondato sulla relazione tra padrone e schiavo che si configura come rapporto tra due persone non aventi entrambe dignità di fine in se stesse. Possiamo intravedere già a partire da questo primo punto una soluzione comune presente nei nostri pensatori, come correttamente Tesini (1987) osserva concludendo il suo saggio su Tocqueville e Rosmini.

Ed e' appunto nella ferma rivendicazione del primato della società civile e correlativamente del valore assoluto dei diritti individuali e della necessità di forme nuove di garanzia e di tutela a fronte di inedite e più sofisticate minacce, che consiste la ragione dell'accostamento di due tra le più alte espressioni della coscienza liberale europea alla metà dell'Ottocento, e probabilmente anche la ragione della appassionata e feconda lettura che di Tocqueville fece Rosmini un secolo e mezzo fa. (p. 287)

Siamo ora in grado di iniziare la nostra riflessione sulla società civile così come ci si presenta attraverso gli scritti di Rosmini e grazie all'influenza delle idee di Tocqueville sul pensiero dello stesso filosofo italiano.

II. IL *FINE DELLA SOCIETÀ*: DALL'ANTROPOLOGIA A UN NUOVO MODELLO DI SOCIETÀ

Antonio Rosmini legge il primo volume della *Democrazia in america* già nel 1835 e successivamente scrive il suo testo più importante di filosofia politica, *La società e il suo fine*, tra il 1837 e 1839. In questo testo Tocqueville risulta l'autore più citato da parte del pensatore italiano, e questo nonostante l'Italia, della prima metà del XIX secolo⁴ era "un paese nel quale il liberalismo, per lungo tempo culturalmente e politicamente in minoranza, ebbe l'effetto di isolare pensatori come Tocqueville in una posizione marginale" (Rosmini, 2017, p. 276).

Analizzeremo quindi l'influenza del primo volume della *Democrazia in America* in Rosmini visto che non abbiamo nessuna

⁴ La diffusione del pensiero di Tocqueville aumentò, anche grazie a Rosmini, già a partire dalla seconda metà del XIX secolo, come messo ben in luce dallo studio di Pertici, R. (2018). Tocqueville in Italia: a proposito di una tradizione di studi, in Id., *La cultura storica dell'Italia unita. Saggi e interventi critici*, Roma, Viella, 2018, pp. 139-163. Riguardo invece a una breve rassegna della diffusione degli scritti italiani su Tocqueville negli ultimissimi anni rimandiamo alla recente rassegna di Griffo, M. (2022). *Tocqueville in Italia, la più recente stagione (2018-2021)* in *Nuova informazione bibliografica*, n.1 / Gennaio-Marzo 2022.

prova di una sua lettura del secondo volume e al momento della pubblicazione de *L'antico regime e la rivoluzione* nel 1865 Rosmini era morto da un anno. Richiamandoci al recente libro di Mauro Buscemi,⁵ osserviamo inoltre da parte di Tocqueville, malgrado una non sicura conoscenza del pensiero di Rosmini, come dovesse conoscere il pensatore roveretano, almeno indirettamente, visto che mentre ricoprì il ministero degli esteri in due lettere chiese ai propri collaboratori di contattare il filosofo italiano.

Un aiuto importante per la nostra analisi sarà un quaderno di estratti del primo volume della *Democrazia in America* redatto dal segretario di Rosmini sotto diretta indicazione del pensatore italiano. Leggendo questi estratti possiamo formarci un'idea dei temi di Tocqueville che apparivano a Rosmini più conformi alla propria prospettiva filosofica e che lo portarono a dichiarare la propria volontà di voler procedere “sulle tracce del signor Tocqueville” (Rosmini, 2012, p. 72). Malgrado questo deciso apprezzamento non mancano evidentemente indicazioni critiche da parte di Rosmini e punti di disaccordo tra i nostri pensatori che lasceremo emergere nel corso della nostra riflessione.

La società e il suo fine rappresenta il testo, come abbiamo detto, in cui si può apprezzare maggiormente la costruzione di un nuovo modello di filosofia politica sviluppata da Rosmini sotto l'influenza di Tocqueville. Il pensatore italiano inizia la sua descrizione della società interrogandosi sul suo fine, come suggerisce il titolo stesso dell'opera. Chiarire il fine della società è il tema fondamentale di Rosmini perché dal fine dipendono i valori stessi della società e la possibilità quindi di evitare, come vedremo, il pericolo di una *democrazia senza valori* e di una *tirannia della maggioranza*, richiamandoci al lessico di Tocqueville.

All'inizio del suo capolavoro, l'autore italiano affronta la crisi post-rivoluzionaria come un'opportunità, atteggiamento di cui ab-

⁵ Cf. Buscemi, M. (2020). Rosmini e Tocqueville. Le ragioni cristiane del liberalismo. Napoli: Editoriale Scientifica.

biamo parlato all'inizio del nostro lavoro, che se sfruttata permette di poter chiarire ulteriormente il significato delle società moderne.

La crisi dunque ha per iscopo nell'ordine della provvidenza, e per sicuro effetto di ravvivare nelle menti qual perchè avessero le antiche istituzioni. Ravvivatasi questa memoria svanita, vengono a raggiungersi per essa le istituzioni antiche colle moderne: così nella mente degli uomini il sistema si rende completo, la scienza è avanzata, è ammigliorata la società. (Rosmini, 2012, p. 40)

Rosmini descrive la società come l'unione di persone che si trattano come fini e non come mezzi. L'opposto di tale tipo di società consisterebbe nel ristabilirsi di regimi di schiavitù dell'uomo verso l'uomo, cioè l'uso dell'altro come mezzo al posto del rispetto dell'altro come fine. In tale contesto si può apprezzare la giusta sottolineatura di Nicoletti⁶ che fa notare come nella riflessione rosminiana sulla libertà e in particolare nella Filosofia del diritto il pensatore italiano non casualmente inizia da una decisa condanna della schiavitù definita come "l'uso che un uomo pretende di poter fare costantemente di un altro uomo come di un mero mezzo ai suoi fini" (Rosmini, 2014, p. 43).

Il nostro autore costruisce così la sua filosofia politica sulla base della sua antropologia, sviluppata negli anni precedenti⁷ e dove il concetto di persona gioca un ruolo essenziale. Nella sua opera principale di antropologia la persona è definita da Rosmini (1981) come "un individuo sostanziale che contiene in sé un principio attivo, intelligente e incomunicabile" (p. 53). Si tratta di una concezione dell'individuo come volontà intelligente, capace di agire per il miglioramento della società e di se stesso. Come ricorda Mario De Benedetti (2021), introducendo la definizione

⁶ Cf. Nicoletti, M. (2021). *La riflessione rosminiana sulla libertà*, in *Cosmopolis*, 18:1(2021).

⁷ Cf. Rosmini, A. (1981). *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma: Città Nuova.

rosminiana appena citata, “l’individuo democratico conosce il valore dell’azione, in quanto è attraverso il dinamismo attivo dell’operare che l’essere umano capisce e svela se stesso” (p. 98).

La stessa difesa di un individuo capace di azione libera ed efficace nella realtà si trova più volte in Tocqueville. C’è un discorso che ci sembra particolarmente rivelatore in questo senso, pronunciato dall’autore francese contro il socialismo nel 1848,⁸ dove è interessante notare come il socialismo venga descritto da Tocqueville come una nuova forma di servitù, in linea dunque con ciò che abbiamo precedentemente ricordato di Rosmini.⁹

Il tratto che sopra ogni altro caratterizza ai miei occhi i socialisti di tutti i colori, di tutte le scuole [...] è una sfiducia profonda per la libertà, per la ragione umana; un profondo disprezzo per l’individuo preso in se stesso, al suo stato di uomo; ciò che li caratterizza tutti è un tentativo continuo, vario, incessante, per mutilare, per raccorciare, per molestare in tutti i modi la libertà umana; è l’idea che lo Stato non debba soltanto essere il direttore della società, ma debba essere, per così dire, il padrone di ogni uomo [...] in una parola e’ la confisca in un grado più o meno grande della libertà umana, a tal punto che, se dovessi trovare una formula generale per esprimere ciò che il socialismo mi sembra nel suo insieme, direi che è una nuova forma di servitù. (Tocqueville, 2001, pp. 284-285)

Questa critica rivela un apprezzamento profondo della persona umana, che non può che essere considerata se non come il centro della società civile. Questa valorizzazione dell’individuo in alcuni punti si trasforma in una sorte di stupore negli scritti del pensatore francese. “Non ho bisogno di percorrere il cielo e la terra per scoprire un oggetto meraviglioso, pieno di contrasti,

⁸ Cf. Tocqueville, A. (1969). *La rivoluzione democratica in Francia*. Torino: Utet.

⁹ Rosmini nello stesso anno scrisse anch’egli un testo contro lo stesso avversario politico di Tocqueville, ovvero il socialismo. Rosmini, A. (1981). *Saggio sul comunismo e sul socialismo*. Milano: Talet.

di grandezze e miserie infinite, di oscurità profonde e di singolari chiarezze, capace di provocare pietà, ammirazione, disprezzo e terrore” (Tocqueville, 1999, p. 564). Rosmini (1981) tuttavia non è da meno quando nel suo libro dedicato alla problematica antropologica definisce l’oggetto di tale scienza un “essere tanto meraviglioso a se stesso” (p. 18).

Studiando il pensiero di Rosmini e Tocqueville, ci troviamo dunque davanti a una concezione dell’individuo che non può essere ridotta a mezzo per altri fini e che influenza le loro teorie politiche. Seguiamo su questo il ragionamento sviluppato da Rosmini in *La società e il suo fine*. Ogni individuo è un fine in se stesso e unendosi in società con altri acquisisce un fine che è comune. Questo fine non deve essere inteso come una somma di fini o beni individuali, ma come il bene che la società persegue nel suo insieme e che deve essere veramente e originariamente comune. “Per tal modo il bene sociale al quale essi intendono non è una mera collezione di beni individuali; ma è un bene veramente comune, unico nel suo concetto, del quale partecipano tutti i singoli” (Rosmini, 2012, p. 131).

Il primo passo per definire la natura della società è quindi definire il suo fine. Il fine della società è comune, abbiamo detto, e deve essere un bene che perfeziona la parte più alta e più nobile dell’uomo.

La parte corporea ed esteriore della società si dee considerare come il mezzo di perfezionare la parte interiore e spirituale, nella quale esiste propriamente l’uomo, e risiede il diletto e la perfezione di cui egli è suscettibile: in questo dunque dee consistere anche il fine ultimo di ogni società. (Rosmini, 2012, p. 132)

Il bene della società, oltre ad essere unico, deve quindi essere umano, cioè deve considerare l’uomo nel suo insieme, corrispondente cioè a ogni sua peculiarità ed esigenza. In breve, lo scopo della società deve essere un bene, comune, umano e infine vero. Vero cioè reale: se infatti una società cercasse una parvenza di bene o un bene irraggiungibile e irreali, essa stessa diventerebbe un male per gli individui, distraendoli dai beni reali.

Alla fine di questa prima parte del ragionamento, dove Rosmini segue, come nel suo stile, un metodo assolutamente deduttivo,¹⁰ si arriva alla seguente conclusione. “Principio semplice, ma che pur dee starsi in capo di ogni buona dottrina, è questo: ogni società, di qualsiasi forma o natura, conviene che tenda ultimamente al vero bene umano” (Rosmini, 2012, p. 133). Ma non abbiamo ancora definito quale sia questo vero bene umano. Rosmini lo chiarisce qualche pagina più avanti quando spiega come il desiderio più essenziale della natura umana sia il desiderio morale, nel quale volontà e intelletto cooperano insieme. La natura umana, composta da volontà e intelletto, può essere soddisfatta solo quando questo desiderio morale si trovi incluso nella realizzazione della persona. Per questo:

il vero bene umano non è altro se non la virtù morale, e tutti quei beni che possono stare insieme colla virtù. Ogni qualvolta un bene di qualsivoglia specie non può stare insieme con la virtù, egli cessa dall’esser bene umano, perché niente è bene umano di ciò che esclude la virtù. (Rosmini, 2012, p. 136)

A questo punto, potrebbe apparire una certa distanza nell’approccio di Rosmini rispetto alle prospettive di Tocqueville. L’autore francese giudicava irrealistico il concetto classico di virtù in cui il bene collettivo era interpretato come bene totalmente disinteressato e senza alcuna relazione con il bene individuale.

Le antiche repubbliche erano basate sul principio del sacrificio degli interessi particolari per il bene generale. In questo senso si può dire che sono virtuosi. Il principio di questi mi sembra far coincidere l’interesse particolare con l’interesse generale. (...)

¹⁰ Tesini osserva giustamente che per quanto riguarda i metodi filosofici, Rosmini e Tocqueville presentano differenze rilevanti: “Rosmini ha un temperamento rigorosamente deduttivo, mentre il metodo di Tocqueville è empirico e induttivo, basato sull’osservazione dei fatti; la mentalità assolutamente speculativa dell’autore italiano si oppone all’atteggiamento dichiaratamente *antifilosofico* dello scrittore francese”. Tesini, M. (1987). *Rosmini lettore di Tocqueville*, Stresa. Editoriale Sodalitas, p. 271.

Fino a che punto si possono confondere i due principi del bene individuale e del bene generale? (Tocqueville, 1997, p. 54)

La soluzione di Tocqueville a questo problema è tuttavia la stessa di Rosmini. Non si può pretendere di eliminare i beni individuali dal concetto di virtù o dal fine della società civile, ma nella società questi beni individuali devono essere diretti al bene comune. Non solo, è la stessa tendenza naturale dell'individuo alla felicità individuale che spinge il cittadino a partecipare al bene comune. In questa prospettiva occorre intendere il legame posto da Rosmini (2012) tra il compimento della virtù morale e la felicità dell'uomo, indicato attraverso il concetto di appagamento.

Nella stessa origine della virtù si trova un intimo nesso, che lega la virtù con la felicità [...] All'incontro, se l'uomo gode, ed in pari tempo la sua ragione approva il suo godere; la natura umana trova allora in quel diletto vera quiete e compito appagamento (p. 137).

Rosmini è particolarmente attento nel differenziare la realizzazione ultima da quella dei piaceri immediati, indicando la distinzione nel fatto che la prima delle due è l'unica che si riferisce all'uomo nel suo insieme, mentre i piaceri soddisfano sempre una facoltà particolare dell'individuo. Ci sono diversi piaceri ma una solo è la realizzazione dell'uomo.

Occorre soffermarsi su quest'ultimo punto per evitare un'errata interpretazione che lascerebbe credere alla convinzione da parte di Rosmini che vi sia solo una via o un'unica configurazione della realizzazione ultima dell'uomo, alla quale occorra conformarsi. Non solo una simile interpretazione non rispecchierebbe il pensiero rosminiano ma ne rappresenta potremmo dire l'esatto contrario, ossia quel pericolo omologante e di perdita dell'individualità che contraddistingue secondo il nostro autore le società moderne.

La prima ragione per cui occorre evitare tale interpretazione sono i costanti richiami di Rosmini rispetto al fatto che la felicità individuale non è opera della società nel suo insieme, ma solo

frutto di un percorso personale. La società ha solo il compito di rimuovere gli ostacoli alla realizzazione personale, cioè ha una funzione puramente negativa e non, potremmo dire, *costruttiva* della felicità individuale. Pensiamo in questo senso alle promesse che diversi stati, totalitari e non, hanno pronunciato un secolo dopo Rosmini, presentando come liberatoria l'assunzione di responsabilità esclusiva da parte dello stato nella costruzione e garanzia della felicità collettiva e individuale. L'uomo viene liberato dalla fatica dell'agire, potremmo dire dal peso della sua libertà, lasciando allo stato il difficile compito. Tuttavia come ben osserva Rosmini nella *Filosofia del diritto* è la coscienza individuale che giudica il potere politico, e pertanto, ci sembra di poter aggiungere, occorre impedire ancora oggi la pretesa del potere politico di giudicare le coscienze individuali. In tale prospettiva le riflessioni come quelle di Tocqueville e Rosmini vanno a costituire un unico argine contro l'invadenza dello stato.

C'è un'affermazione molto suggestiva di Tocqueville (1999) nella *Democrazia in America* grazie alla quale risulta evidente la sintonia con i ragionamenti e le paure rosminiane rispetto all'individuo nella società.

Cosa mi importa, dopotutto, che vi sia un'autorità sempre pronta, che veglia a che i miei piaceri siano tranquilli, che vola avanti a me per allontanare i pericoli dal mio cammino, senza che io abbia bisogno di pensare a tutto questo; se questa autorità, nel tempo stesso che allontana le più piccole spine sul mio passaggio, è padrona assoluta della mia libertà e della mia vita; se monopolizza il movimento e l'esistenza al punto che quando essa languisce, languisce tutto intorno a lei, che tutto dorme quando essa dorme, che tutto perisce quando essa muore? (p. 96)

Entrambi i nostri autori si mostrano dunque preoccupati dal costante pericolo di una limitazione della libertà individuale e quindi della responsabilità delle proprie azioni personali. C'è una consapevolezza comune, che Rosmini (2011) ben descrive nella *Teodicea* affermando che "il più grande beneficio che si possa dare

all'uomo non consiste nell'offrirgli un bene, ma nel fare in modo che egli stesso sia l'artefice di questo bene" (p. 154). La libertà individuale di ogni uomo, che il filosofo italiano concepisce come mezzo necessario alla realizzazione individuale, impone il diritto per ognuno di "scegliere quel tenore di vita che egli giudica più confacente all'ottenimento del bene morale, che è la virtù più perfetta e l'appagamento morale dell'animo" (Rosmini, 2012, p. 159). Qui risiede una seconda dimostrazione per la quale, nell'affermare un compimento ultimo, Rosmini non voglia imporre alcun modello omologante.

Chiarita la fondamentale difesa dell'individuo da parte di Rosmini e Tocqueville, vorremmo concludere questo primo capitolo riprendendo la distinzione tra piaceri e realizzazione umana. Ci sembra infatti che essa sia motivo di una forte attualità del pensiero dei nostri autori. La distinzione tra piacere immediato e realizzazione umana può essere interpretata come una critica *ante litteram* della società edonista e consumista di oggi. L'uomo è abituato a porre il fine della propria vita nell'accumulo di vari piaceri. In questo modo si ritrova perso e senza punti di appoggio che possano unificare e dare un senso alle proprie azioni. Quello che manca, per dirla con Rosmini, è il riferimento al fine ultimo della realizzazione morale. La mancanza, o meglio l'erosione di una morale consolidata, anche nella prospettiva di Tocqueville, si configura come una riduzione dell'uomo all'immediatezza dei piaceri, incapace di rimandarli e di prendere il controllo su se stesso.

Rosmini distingue il fine remoto di una società come realizzazione di tutto l'uomo e il fine prossimo come beni e piaceri individuali. La filosofia politica deve utilizzare i mezzi a sua disposizione per ordinare al fine remoto il fine prossimo di ogni individuo. La società stessa, tuttavia, è solo un mezzo per ogni individuo con il fine di raggiungere più facilmente la propria realizzazione umana. Con Rosmini e Tocqueville siamo quindi agli antipodi del sistema hegeliano, un nuovo modello dove né lo stato né la società sono fini a se stessi, ma mezzi, per raggiungere l'unico fine che è la realizzazione della persona. Si comprende

dunque la conclusione di Rosmini (2012) dove si indica come primo diritto, e dovere, dell'uomo il tendere alla propria realizzazione. "Questo diritto al proprio morale appagamento ed alla propria felicità, che ha ciascun uomo, sia per natura inalienabile [...] quello non è solamente il *primo dei diritti* ma che è ben anco il *più generale dei doveri*" (p. 152).

III. LA COSCIENZA DEL FINE: MORALITÀ E RELIGIONE

Secondo Rosmini, la conservazione e lo sviluppo di una società dipendono dalla consapevolezza del suo scopo. La consapevolezza di quest'ultimo è favorita da alcuni fattori e ostacolata da altri. Tra i fattori favorevoli che mantengono una società unita e cosciente, spiccano due temi centrali sui quali vogliamo concentrare la nostra attenzione: la moralità e la religione. La scelta di questi due fattori è dettata anche dall'esistenza di una grande influenza di Tocqueville sul pensiero di Rosmini. Riguardo a tali temi l'autore francese già nella prima parte della sua *Democrazia in America* descrive la necessità di una religione e quindi di una morale comune diffusa per il buon funzionamento del meccanismo democratico. Tocqueville (1961) afferma questa necessità in una lettera estremamente significativa dove descrivendo gli obiettivi del suo lavoro individua gli elementi che aiutano allo sviluppo di una società democratica.

A coloro che si son costruito un regime democratico ideale, sogno brillante che credano di poter realizzare agevolmente [...] ho voluto dimostrare che questo governo non può sostenersi che in certe condizioni di diffusione dell'istruzione, di consolidata moralità privata, di viva fede: tutte cose che noi non abbiamo affatto, e che bisogna procurar di ottenere prima di pensare alle conseguenze politiche. (pp. 45-46)

Partendo dalla morale, che ovviamente è strettamente legata al fenomeno religioso, vorremmo osservare che il fine della società secondo l'autore italiano è un bene morale. Non solo, ma nel cuore stesso della società si situa un legame di tipo morale tra le persone,

che, come abbiamo già detto, spinge le persone a trattarsi come fine e non come mezzo. L'elemento morale è presente nell'essenza stessa della società, tanto che Rosmini arriva ad affermare che ciò che fonda la società è in qualche modo la morale stessa. La moralità è "la virtù la quale viene insegnata dal cristianesimo, cioè la *virtù perfetta*, quella che rende soave il movimento della macchina sociale, e che provvede alla conservazione di una macchina sì importante" (Rosmini, 2012, p. 117). Secondo Rosmini il più importante insegnamento della morale per la scienza della società consiste nell'affermare che nessuno ha il diritto di abusare del proprio diritto. La società infatti deve regolare proprio questo buon uso del diritto, che nella morale del cristianesimo trova in qualche modo un posto per svilupparsi.

La filosofia politica allora non ha nulla da temere nell'aprirsi alla sfera morale, ricavando direttamente da essa alcuni principi. In questo consiste anche l'opposizione di Rosmini a un altro pensatore politico italiano, Machiavelli.¹¹

La scienza politica deve utilizzare le verità appartenenti alle scienze morali, non come verità che essa stessa insegna e dimostra, ma come verità antecedenti ad essa e già dimostrate. Sarebbe assurdo e mostruoso concepire una scienza politica che volesse astrarre e dispensare completamente dai diritti e dai doveri morali degli uomini. Machiavelli fu la causa di gran parte della caduta della scienza politica. (Rosmini, 2012, p. 118)

Secondo Tocqueville e Rosmini, la scienza politica deve rimuovere gli ostacoli allo sviluppo della morale perché essa permette il fondamento, l'equilibrio e il funzionamento della società.

La moralità è la conseguenza della religione che Tocqueville, nella sua analisi degli Stati Uniti, definisce presente fin dall'inizio in tutte le sfere della società americana. Il popolo americano "avendo accettato senza esame i principali dogmi della religio-

¹¹ Cfr. Machiavelli, N. (2012). *Il principe*. Segrate: Rizzoli.

ne cristiana, si trova costretto ad accettare allo stesso modo un gran numero di verità morali che necessariamente ne derivano” (Tocqueville, 1999, pp. 494-495). Tocqueville, come Rosmini, propone un modello specifico di relazioni tra religione e politica, affermando come primo passo la necessità di una distinzione totale tra le due. Questa distinzione, come giustamente sottolinea Giannetti (2018), “non sottintende l’irrelevanza pubblica delle credenze religiose ma, al contrario, rappresenta il presupposto del riconoscimento della religione come elemento indispensabile per la salvaguardia e il potenziamento della libertà” (p. 287).

Negli Stati Uniti, Tocqueville vede una società in cui la religione è indipendente dallo Stato e proprio per questo la sua influenza sulla società civile si mostra più persistente e sicura. Benedetto XVI (2008), in uno dei suoi viaggi negli Stati Uniti, ha ripreso queste parole di Tocqueville, affermando il valore dello Stato laico come uno Stato che assicura lo sviluppo della religione nella sua autenticità.

Quello che trovo affascinante negli Stati Uniti è che hanno incominciato con un concetto positivo di laicità, perché questo nuovo popolo era composto da comunità e persone che erano fuggite dalle Chiese di Stato e volevano avere uno Stato laico, secolare che aprisse possibilità a tutte le confessioni, per tutte le forme di esercizio religioso. Così è nato uno Stato volutamente laico: erano contrari a una Chiesa di Stato. Ma laico doveva essere lo Stato proprio per amore della religione nella sua autenticità, che può essere vissuta solo liberamente.

Nel primo volume della *Democrazia in America* c’è una nota affermazione di Tocqueville che lo stesso Rosmini trascrive nel suo quaderno al quale abbiamo accennato all’inizio del lavoro. “Libera e potente nella sua sfera, soddisfatta del posto riservato-le, la religione sa che il suo regno è tanto più stabile quanto più può contare sulle sue sole forze, quanto più domina, senza aiuto alcuno, sui cuori” (Tocqueville, 1999, p. 62).

Mentre Tocqueville parla diffusamente dell'influenza indiretta della religione sulle istituzioni civili, Rosmini definisce la religione come un mezzo politico molto efficace. Il presupposto per gli effetti positivi della religione è anche in questo caso suggerito dallo stesso Tocqueville: l'indipendenza e la libertà del fenomeno religioso. Nel testo *Filosofia del Diritto* Rosmini (1987) parla diffusamente delle connessioni tra libertà religiosa e libertà dello Stato. "Il cristianesimo, liberato, potrà di nuovo esercitare la sua influenza naturale e completamente spirituale sugli ordini civili" (p. 81). A questo punto, possiamo osservare ciò che è stato detto nell'introduzione di questo lavoro. Se Tocqueville e Rosmini rifiutano il modello rivoluzionario uscito dalla Francia, non possono nemmeno essere ridotti ai criteri della restaurazione, cioè una nuova presentazione di vecchi ordini e istituzioni con la stessa misura dei contesti passati, ovvero un cattolicesimo politico. La religione deve prima essere liberata dallo stato e dagli ordini politici da cui è stata catturata, altrimenti il prezzo sarà lo smarrimento della sua stessa essenza e missione spirituale. Questo naturalmente non coincide con il ritiro della religione dalla sfera pubblica da parte del nostro autore, ma piuttosto con un maggiore impatto sulla società proprio perché liberata dalle catene degli ordini prestabiliti. "In Europa, la religione era legata alle potenze della terra, che oggi stanno cadendo. Tagliate i legami con i morti e la religione risorgerà" (Tocqueville, 1999, p. 408).

Una giusta relazione tra religione e società sarebbe una *relazione di ispirazione* e non di subordinazione. Per Rosmini, il cristianesimo ha l'effetto indiretto di rendere gli individui più consapevoli dei loro diritti. Si tratta di interpretare l'ispirazione che viene dalla religione come una sorta di forza propulsiva verso la difesa dell'individuo e dei suoi diritti. Osserviamo come entrambi i pensatori non interpretano la religione solo nella sua funzione negativa, per così dire, cioè come limitazione del potere statale; una rivendicazione di spazi che lo stato non può invadere e che sono finalizzati allo sviluppo della persona umana. Indubbiamente ci sono tutti questi tipi di indicazioni nei nostri autori, ma crediamo che sia di grande

interesse che allo stesso tempo la religione diventi, come abbiamo detto, una forza propositiva della società civile, perché punta direttamente all'individuo, educandolo e rendendolo cosciente del suo scopo, sia particolare che comune, nella società.

I nostri autori sono convinti che qualsiasi riforma di una società può avvenire solo attraverso l'individuo piuttosto che attraverso il miglioramento del sistema politico. Il cristianesimo mira a “penetrare nella società solo dopo aver conquistato l'individuo, a correggere la società dopo aver corretto l'individuo, e a vivificare la società dopo aver vivificato l'individuo” (Rosmini, 1987, p. 851).

Anche qui, l'individualismo e la difesa della persona sono tratti che accomunano i nostri autori, in un secolo, ripetiamo, in cui lo stato sembra valere molto più della persona. Il cristianesimo ha aiutato la società attraverso la ragione dell'individuo e non delle masse. Questa idea di Rosmini, crediamo, alluda alla sua appassionata lettura di Tocqueville, soprattutto su un punto, con il quale vogliamo concludere il nostro lavoro: la tirannia della maggioranza.

IV. LA PERDITA DELLA COSCIENZA INDIVIDUALE: LA TIRANNIA DELLA MAGGIORANZA

Rosmini spiega in vari modi come la religione, proprio per le caratteristiche di cui stiamo parlando, sia una solida garanzia per la società civile contro il dispotismo. Quest'ultimo, però, non ha un solo modo di manifestarsi ma, come afferma il pensatore italiano, è pluriforme. Lo stesso Tocqueville in questa prospettiva parla di un dispotismo *più intelligente*, differente dall'antico perché non più immediatamente e direttamente identificabile, che unifica i pensieri della maggioranza e opprime le minoranze isolando gli individui.

Il padrone non dice più: tu penserai come me o morirai; dice: sei libero di non pensare come me; la tua vita, i tuoi beni, tutto ti resta; ma da questo giorno tu sei uno straniero tra noi.[...] Resterai fra gli uomini, ma perderai i tuoi diritti all'umanità. Quando ti avvicinerai ai tuoi simili, essi ti fuggiranno come un essere impuro; e, anche quelli che credono alla tua innocenza, ti abbandoneranno, poiché li si fuggirebbe a loro volta. Va in

pace, io ti lascio la vita, ma ti lascio una vita che è peggiore della morte. (Tocqueville, 1999, pp. 302-303)

Un profondo conoscitore di Rosmini, come Pietro Piovani (1997), descrive così il pensiero di Rosmini, inserendolo come possiamo notare nella prospettiva del ragionamento di Tocqueville, che anche oggi assume un'attualità sconcertante.

Rosmini aveva capito che la tirannia della maggioranza è peggiore di ogni altra tirannia perché non mette un despota contro la società, ma rende dispotica la società stessa togliendo all'individuo ogni difesa, anche quella della coscienza individuale, criticata e rifiutata come valore autonomo dalla coscienza collettiva. (p. 293)

Quando Rosmini affronta, nel suo testo *Il fine della società*, il tema del dispotismo, il riferimento a Tocqueville diventa infatti esplicito.

Nelle democrazie si manifesta molestissima e ingiustissima la tirannia della maggioranza. Io rimetto il lettore alle riflessioni molto vere o molto sensate, che Alessio de Tocqueville fa sulla tirannia che la maggioranza esercita negli Stati Uniti d'America e mi restringo a riferir solo alcuni brani di questo scrittore. (Rosmini, 2012, p. 107)

Tra i brani riportati da Rosmini troviamo il seguente pensiero di Tocqueville (1999).

Se mai accade, che la libertà si perda in America, ciò converrà attribuirsi all'*onnipotenza* della maggioranza, che avrà ridotte le minoranze alla disperazione, e le avrà sforzate a ricorrere alla forza materiale.[...] Si vedrà allora l'anarchia, ma ella comparirà come una conseguenza del dispotismo. (1999)

Rosmini definisce la descrizione dei pericoli e dei rimedi della tirannia della maggioranza come la spina dorsale dell'intera opera di Tocqueville. La riflessione di Tocqueville crediamo trovi la

propria essenza nell'aver definito il principio o la giustificazione su cui si fonda la tirannia della maggioranza: tutto è permesso nell'interesse della società. Un'affermazione in cui il pensiero della società non è altro che il pensiero della maggioranza. Secondo Tocqueville, ci sono due tipi fondamentali di tirannia: uno si può descrivere da un punto di vista politico e si può configurare attraverso un eccesso di potere delle assemblee legislative; l'altro dal punto di vista sociale, si manifesta attraverso una sorta di conformismo imposto alle opinioni. La relazione fondamentale è quella tra la maggioranza e il potere politico. Lo statista deve saper resistere agli impulsi della maggioranza e non cedere ad essa.

L'argomento non poteva che interessare un pensatore come Rosmini, soprattutto rispetto al passaggio nel quale l'autore francese si riferisce al peso delle opinioni della maggioranza rispetto alla fragilità del singolo individuo.

Man mano che i cittadini diventano più uguali e più simili, la tendenza di ciascuno a credere ciecamente in un uomo o in una classe diminuisce. La disposizione a credere nella massa aumenta, ed è sempre più l'opinione comune che guida il mondo. Non solo l'opinione comune è l'unica guida lasciata alla ragione individuale nei popoli democratici, ma gode di un potere infinitamente maggiore tra loro che tra gli altri popoli. (Tocqueville, 1999, p. 498)

È così che l'emancipazione del soggetto, iniziata in ambito filosofico nel XVII secolo, è fatalmente destinata a divenire regola dell'opinione maggioritaria. L'individuo in questo contesto è percepito come del tutto insignificante rispetto alla massa. Trovandosi isolato e terrorizzato infatti, lascia inevitabilmente spazio allo Stato, ma a uno Stato che diventa sempre più *autorità paterna* come la definisce Tocqueville. Lo Stato

è contento che i cittadini si svagano, purché non pensino che a svagarsi. Lavora volentieri alla loro felicità, ma vuole essere l'unico agente e il solo arbitro; provvede alla loro sicurezza,

prevede e garantisce i loro bisogni, facilita i loro piacere, guida i loro affari principali, dirige la loro industria, regola le successioni, spartisce le loro eredità: perché non dovrebbe levare loro totalmente il fastidio di pensare e la fatica di vivere? (Tocqueville, 1999, p. 812)

Lo stato assume compiti che non gli sono propri perché, come sottolinea Rosmini, la prima causa di questo dispotismo e che l'individuo in qualche modo permette, è il non avere chiare le funzioni dello stato e i diritti degli individui. La funzione dello Stato è la regolamentazione dei diritti, non la loro realizzazione, un errore che si verifica quando non è viva nella società e nei suoi membri la coscienza del fine della società, il punto da cui Rosmini ha iniziato il suo scritto.

Leggendo Tocqueville, Rosmini si convince sempre più che il dispotismo non dipenda, in definitiva, dal fatto che il governo sia nelle mani di pochi o di molti individui; anche la democrazia americana corre lo stesso pericolo di cadere nella tirannia degli altri sistemi. Né basta avere libere elezioni per evitare questo rischio, perché in questo caso “i cittadini escono per un momento dalla dipendenza, per designare il loro padrone, e poi vi rientrano” (Tocqueville, 1999, p. 813).

Secondo Rosmini, nessun sistema politico può resistere alla tirannia dell'uomo sull'uomo, finché il desiderio della maggioranza rimane l'unico criterio e l'interesse della società e del popolo l'unico fine capace di giustificare ogni decisione. Come afferma lo stesso Tocqueville, “si è scoperto ai giorni nostri che vi erano nel mondo tirannie legittime e sante ingiustizie, purché fossero esercitate in nome del popolo” (Tocqueville, 1999, p. 464). È chiaro che per entrambi gli autori l'unica via d'uscita è porre un valore superiore alla volontà della maggioranza stessa o agli interessi del popolo, e questo valore è la giustizia.

Tocqueville ha sottolineato l'esistenza di:

una legge generale che è stata fatta, o almeno adottata, non solo dalla maggioranza di questo o quel popolo, ma dalla

maggioranza di tutti gli uomini. Questa legge è la giustizia. La giustizia rappresenta, dunque, il limite del diritto di ogni popolo [...] Quando, pertanto, rifiuto di obbedire a una legge ingiusta, non nego affatto alla maggioranza il diritto di comandare; faccio appello soltanto alla sovranità del popolo alla sovranità del genere umano. (Tocqueville, 1999, p. 297)

Mentre entrambi i nostri autori concordano sul valore della giustizia come riferimento ultimo, Rosmini non accetta quest'ultimo argomento di Tocqueville e differisce profondamente per quanto riguarda il fondamento della giustizia, che secondo l'autore francese si basa sul consenso della maggioranza del genere umano. Rosmini, nel suo *La società e il suo fine*, descrive infatti quasi con un certo stupore il ritrovamento di un tale errore nel testo di Tocqueville.

È singolare a vedere come Tocqueville, che parlò con tanta verità della *tirannia della maggioranza*, si lasci pur egli preoccupar talora da degli errori comuni. Uno di questi errori da' quali non sembra che siasi saputo interamente guardare l'egregio scrittore, si è quello che riguarda la vera base della libertà umana. Questa base della libertà non è che la giustizia, la quale di sua natura è indipendente dall'intero genere umano altrettanto quanto la verità. Ella è eterna [...] Ora chi crederebbe che l'autore indicato descrivesse la giustizia come cosa dipendente dalla maggioranza degli uomini, riducendola per tal modo a cosa umana? (Rosmini, 2012, p. 285)

Nell'antropologia Rosminiana si osserva un radicamento della libertà umana nella dimensione trascendente della verità, la quale permette, come sottolinea Rita Zama (2006), "di esprimere chiari giudizi sul bene e sul male oggettivamente fondati sulla conoscenza dell'essere, di poter conoscere la vera essenza dell'uomo e in essa essere pienamente liberi" (p. 328).

A partire da tale convinzione si capisce la critica di Rosmini alle affermazioni di Tocqueville: "Io riguardo come empia e detestabile questa massima, che in materia di governo la maggioranza di un

popolo abbia il diritto di fare ogni cosa” (Tocqueville, 1999, p. 264). Rosmini non ha obiezioni finora, ma rivela una contraddizione nella seconda parte del pensiero di Tocqueville. “Tuttavia, pongo nella volontà della maggioranza l’origine di tutti i poteri” (Tocqueville, 1999, p. 264), spiegando, come abbiamo già chiarito, che in questo caso la maggioranza a cui si fa riferimento è la maggioranza di tutto il genere umano.

La risposta di Rosmini allo stesso problema è diversa e crediamo sia radicata proprio in una differente comprensione della profondità del fenomeno religioso e della morale di cui abbiamo parlato nel nostro lavoro. Vediamo innanzitutto come Rosmini risponde a Tocqueville rispetto al problema del fondamento della giustizia.

La giustizia non è stata fatta, con sua buona pace, dalla maggioranza degli uomini: e quand’anco la loro maggioranza l’avesse rigettata, ella sarebbe tuttavia il solo fonte de’ poteri legittimi. Non è dunque la maggioranza il fonte de’ poteri giusti; anzi la maggioranza altrettanto quanto la minorità non può che ubbidire e sottomettersi alla giustizia. (Rosmini, 2012, p. 285)

Avanziamo l’idea che questa risposta dipenda da un modo diverso di guardare al fenomeno religioso e alla morale cristiana perché Tocqueville, e questa è una critica che non viene avanzata solo da Rosmini,¹² aveva inteso la religione solo per la sua utilità in riferimento al vivere comune della società. Cioè, il criterio, la lente attraverso cui Tocqueville vede il fenomeno religioso è solo quello dell’utilità sociale, lasciando da parte la dimensione della verità trascendente. Secondo l’autore francese, la religione “anche se non servirebbe a salvare gli uomini nell’altro mondo, è almeno più utile alla loro felicità e grandezza in questo” (Tocqueville, 1999, p. 509).

Sul fatto che la religione e la morale cristiana possiedano parole utili alla vita comune degli uomini Rosmini è in pieno accordo con

¹² Cf. Mill, J.S. (2006). *Saggi sulla religione*. Milano: Feltrinelli.

Tocqueville, e abbiamo cercato di osservarlo nel nostro lavoro, ma se la religione cristiana, dica effettivamente qualcosa di vero all'uomo al di fuori di questa influenza positiva, è argomento che l'autore francese non prende in considerazione. Gli effetti secondari di una religione, come la sua utilità civile, non possono essere il motivo primario che spinge gli individui ad abbracciare i suoi contenuti. L'argomento di Tocqueville sull'utilità della religione sembra ben adattato a un'epoca, il XIX secolo, in cui la fede stava già perdendo la sua vivacità e le vecchie certezze stavano iniziando a scomparire per l'avanzare sempre più deciso del fenomeno della secolarizzazione. Fenomeno quest'ultimo che avrebbe portato, nel corso anche del XX secolo, alla rimozione del fenomeno religioso laddove le ragioni di quest'ultimo non si fossero dimostrate ben più che profonde.

REFERENCIAS

- Benedetto XVI. (2008). *Colloquio con i giornalisti durante il volo verso Washington* (15 aprile 2008). "Osservatore Romano", 17 aprile 2008.
- Buscemi, M. (2020). *Rosmini e Tocqueville. Le ragioni cristiane del liberalismo*. Napoli: Editoriale Scientifica.
- Campanini, G. (1983). *Antonio Rosmini e il problema dello stato*. Brescia: Morcelliana.
- Casini, P. (2019). *Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e D'Alembert*. Roma: Laterza.
- De Benedetti, M. (2021). Democrazia, Fallibilismo e riduzione dell'incertezza in *Prosettiva persona*, V. 2 N. 116.
- De Maistre, J. (2014). *Le serate di San Pietroburgo*. A cura di Del Nevo, C. Verona: Editrici Fede e Cultura.
- Del Noce, A. (2016). *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*. Brescia: Editrice La Scuola.
- Giannetti, R. (2018). *Alla ricerca di una nuova scienza politica*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Griffo, M. (2022). Tocqueville in Italia, la più recente stagione (2018-2021). Nuova informazione bibliografica, n.1 / Gennaio-Marzo 2022.

- Hayek, F. A. (2011). *La via della schiavitù*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Machiavelli, N. (2012). *Il principe*, Segrate: Rizzoli.
- Mill, J.S. (2006). *Saggi sulla religione*. Milano: Feltrinelli.
- Pertici, R. (2018). Tocqueville in Italia: a proposito di una tradizione di studi, in Id., *La cultura storica dell'Italia unita. Saggi e interventi critici*. Roma: Viella. pp. 139-163.
- Rosmini, A. (1848). *La costituente del Regno dell'Alta Italia*. Articolo del 27-7-1848, ora in: ROSMINI, A. (1952). *Progetti di costituzione. Saggi editi e inediti sullo Stato*, a cura di C. Gray, Milano: Bocca.
- Rosmini, A. (1981a). *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma: Città Nuova.
- Rosmini, A. (1981b). *Saggio sul comunismo e sul socialismo*. Milano: Taletè.
- Rosmini, A. (2011). *Teodicea*. Milano: Editore Bompiani.
- Rosmini, A. (2012). *Filosofia della politica*, Milano: Nabu Press.
- Rosmini, A. (2014). *Filosofia del diritto*. Roma: Città Nuova, vol. 27.
- Rosmini, A. (2017). *Della naturale costituzione della società civile*. Roma: Città Nuova.
- Tesini, M. (1987). *Rosmini lettore di Tocqueville*. Stresa: Edizioni Rosminiane Sodalitas.
- Tocqueville, A. (1961). *Antologia degli scritti politici di Alexis de Tocqueville*. De Capraris, V. (a cura di). Bologna: Il mulino.
- Tocqueville, A. (1969). *La rivoluzione democratica in Francia*. Matteucci N. (a cura di). Milano: UTET.
- Tocqueville, A. (1997). *Viaggi*. Coldagelli, Bollati Boringhieri. (a cura di). Torino: Bollati.
- Tocqueville, A. (1999). *La democrazia in America*. Candeloro, G. (a cura di) Segrate: Rizzoli
- Tocqueville, A. (2001). *Scritti politici*. Vol. 1, Matteucci, N. (a cura di). Milano: UTET.
- Zama, R. (2006). La questione antropologica in Antonio Rosmini. *Acta Philosophica*, 15 (2).

PERSPECTIVAS ACTUALES DEL INDETERMINISMO EN CIENCIA*

Current Perspectives on Indeterminism in Science

Nicolás García De Castro

Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia)
nicolas.garciad@udea.edu.co

RESUMEN

La mecánica de Newton fue considerada durante siglos y de manera virtualmente universal como el modelo absoluto del conocimiento científico. Sin embargo, durante el siglo XX, los desarrollos en física suscitaron la necesidad de ampliar el marco conceptual y teórico en torno a aspectos fundamentales como el poder predictivo de los modelos científicos o el rol del observador en la descripción de los fenómenos físicos; esto, a su vez, revitalizó el antiguo debate entre el determinismo y el indeterminismo. En la actualidad, la discusión disciplinaria, lejos de alcanzar un consenso, ha dado lugar a nuevos tipos de preguntas que reflejan un cambio en lo que Cassirer llama *el ideal de conocimiento*. A partir de una síntesis histórica del debate de las últimas décadas, el presente artículo busca señalar algunas perspectivas contemporáneas del indeterminismo en ciencia.

PALABRAS CLAVE: *determinismo, indeterminismo, predictibilidad, ideal de conocimiento.*

ABSTRACT

Newtonian mechanics was for centuries virtually universally regarded as the absolute model of scientific knowledge. However, during the 20th century, developments in physics prompted the need to broaden the conceptual and theoretical framework around fundamental issues such as the predictive power of scientific models or the role of the observer in the description of physical phenomena; this in turn revitalised the long-standing debate between determinism and indeterminism. Today, the disciplinary discussion, far from reaching a consensus, has given rise to new kinds of questions that reflect a change in what Cassirer calls the ideal of knowledge. From a historical synthesis of the debate of the last decades, the present article seeks to point out some contemporary perspectives on indeterminism in science.

KEYWORDS: *determinism, indeterminism, predictability, ideal of knowledge.*

* Este artículo es resultado de la investigación en el marco del doctorado en filosofía de la Universidad de Antioquia y también como derivado del proyecto “Post-humanismo y cultura ancestral en las obras de ciencia ficción de Daína Chaviano, René Rebetez, Angélica Gorodischer y Edmundo Paz Soldán”, realizado con apoyo del Centro de Investigaciones y Extensión de la Facultad de Comunicaciones de la Universidad de Antioquia, Estrategia de Sostenibilidad del grupo GEL 2020/21.

PERSPECTIVAS ACTUALES DEL INDETERMINISMO EN CIENCIA

INTRODUCCIÓN

Ciertamente, los medios de difusión científica más potentes como museos, planetarios y revistas suelen hacer énfasis en los avances del conocimiento y en los aciertos en la investigación. Esto ha contribuido a que la percepción del público general sobre la ciencia siga siendo la de un proceso más o menos homogéneo de crecimiento constante y sin grandes contradicciones, que conducirá pronto a una unificación teórica tal que estaremos en condiciones de “leer la mente de Dios”, como escribió Stephen Hawking (1988).¹ Por contraste, la filosofía y la historia de la ciencia, consolidadas durante el siglo XX, han considerado más ampliamente a la ciencia, reconociéndola como un “fenómeno sociocultural [...] sometido a las vicisitudes y contingencias del tiempo y la historia” (Orozco, 2009, p. xvii).

Así como la filosofía, al menos desde Nietzsche, ha asumido una postura crítica frente al conocimiento científico (Gentili y Nielsen, 2010), también la literatura ha aportado —desde la sátira de Moro sobre una isla regida por principios absolutamente racionales, pasando por las terribles distopías de principios del siglo XX hasta las profundas reflexiones sobre el conocimiento científico que aparecen en autores como Jorge Luis Borges o Umberto Eco— escenificaciones narrativas del conocimiento científico relativamente divergentes de la visión más difundida de la ciencia. De cualquier modo, la mayoría de las narraciones que involucran a la ciencia, en especial las producciones del género de la ciencia ficción, se ocupan sobre todo de los efectos que promete o amenaza el saber científico en su operacionalización tecnológica. Allí suele representarse a los científicos como algo que no son: como ingenieros que hacen experimentos para alcanzar fines

¹ A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son propias.

prácticos. Y dichas representaciones, a su vez, contribuyen con una imagen distorsionada de la ciencia, que confunde mucho a los estudiantes primerizos respecto de las perspectivas de investigación en la Universidad, como bien acusó el profesor Asdrúbal Valencia Giraldo (2003). Por cierto, otras narraciones ficcionales han hecho eco de posturas abiertamente anticientíficas, que descalifican el discurso científico como apropiado para discutir lo humano, dado su carácter objetivador y su pretendida relación de dominación sobre la naturaleza (Suzunaga, 2013).

Igualmente, a nivel político, las instituciones promueven una visión estática de la ciencia, ligada siempre a una perenne «innovación» tecnológica asociada con el bienestar futuro. De este modo, si se habla de una “nueva era científica” (Adams, 2001), la mayoría de las personas piensa en un conocimiento hiperespecializado sobre partículas cada vez más pequeñas (positrones, bosones, etc.) o sobre fuerzas cada vez más abstractas y, en últimas, en el arribo a un conocimiento casi divino sobre el universo. Por el contrario, la discusión más técnica al interior de distintas disciplinas, así como la reflexión crítica desde la filosofía y la historia de la ciencia nos ofrecen un panorama menos definido, menos prometedor si se quiere, pero también más comprometedor, pues conduce en última instancia a la reflexión, como en Borges o Eco, sobre el papel del ser humano en el cosmos y, en este, el rol del conocimiento científico.

Durante el siglo XX la ciencia experimentó cambios cualitativos; más allá del rápido desarrollo de las disciplinas y de los numerosos éxitos prácticos que ya habían sobrevenido desde el siglo anterior, las circunstancias sociales en que se despliega la actividad científica se transformaron, entre otras causas, gracias a programas de alfabetización que estuvieron en la base de las políticas de desarrollo de potencias y aliados: el número de personas con acceso a la educación universitaria, por ejemplo, creció de manera vertiginosa y sin precedentes, de suerte que los estudiantes llegaron a constituir una clase social nueva (Hobsbawm, 1994, 1998). Incluso a nivel lingüístico, es evidente “que

la comunicación cotidiana y coloquial se ha enriquecido por el discurso científico” (Roelcke y Kniffka, 2016, p. 14). Pero, la transformación cualitativa de la ciencia no se limita al marco cultural o social de sus realizaciones. Al interior mismo de los postulados científicos, independientemente de las áreas o campos de saber, la investigación científica ha encontrado nuevas fronteras que, lejos de cumplir con las expectativas de un crecimiento infinito, más bien señalan verdaderos límites. Por cierto, estos límites no se circunscriben únicamente a los objetos de investigación, como podría ser el caso de la demostración de que la materia no puede viajar más rápido que la luz, sino que se imponen a las teorías científicas mismas, a los modos de producir el conocimiento racional y, en un plano más general, a la concepción de lo que es la ciencia, a lo que Cassirer (1922, 2018) llamó “el ideal de conocimiento” [*Erkenntnisideal*].

En el presente artículo se pretende ilustrar esta transformación acudiendo a una antigua discusión entre filosofía y ciencia, a saber, la confrontación entre (a) el (supuesto) determinismo de las leyes de la naturaleza, que durante siglos pareció avalado por las ciencias físicas y (b) el (supuesto) indeterminismo inherente a las elecciones éticas del ser humano. Haciendo énfasis en el primero de los términos (a) de esta aparente oposición, se delinearán algunas perspectivas de reflexión que ofrece la física contemporánea.

I. LA CRISIS DE LA FÍSICA EN EL SIGLO XX

Uno de los aspectos en los que más se evidencia la transformación de la producción de conocimiento racional está relacionado con la capacidad predictiva de los modelos científicos. En su libro *The Open Universe. An argument for indeterminism* (1988),² Popper

² El libro *The Open Universe, an Argument for Indeterminism* (1988) de Karl Popper constituye un verdadero estado del arte en torno a la cuestión del determinismo durante el siglo XX; corresponde al segundo tomo del *postscript* que Karl Popper escribió a su *Logik der Forschung* (1934). Aunque el cuerpo principal del texto pasó a pruebas de imprenta en 1956, bajo el título *Postscript: After 20 Years*, no fue publicado

discutió a fondo la relevancia histórica que a este respecto desempeñó la consolidación de la física que hoy llamamos clásica: si bien la idea de que el futuro está determinado de antemano y es tan inalterable como el pasado tiene un origen religioso, fue “el triunfo de las leyes de Kepler y de la dinámica celeste de Newton el que condujo a una aceptación casi universal del determinismo ‘científico’” (Popper, 1988, p. 7). Con las comillas simples el autor indica de manera explícita que se trata de una postura determinista que pretende encontrar su fundamento en las teorías científicas, especialmente las de la física. La diferencia fundamental de la secularización que resulta de remplazar la idea de Dios por la de naturaleza y la idea de “ley divina” por la de “ley natural” radica en que, “por contraste con Dios, que es inescrutable y a quien solo se lo puede conocer por una revelación, las leyes de la naturaleza pueden ser descubiertas por el intelecto humano con el apoyo de la experiencia humana” (p. 6). Una vez que la física estuvo en condiciones de explicar con precisión el movimiento de los planetas, que hasta entonces fueran “el más notorio símbolo del capricho” (p. 7), científicos y filósofos tuvieron muchas razones para suponer que la inteligencia humana podría inferir leyes universales capaces de predecir cualquier fenómeno, siempre que se contara con la información de partida relevante. Como, además, nada permitía suponer que nuestro conocimiento tuviera un límite inherente, esta visión del mundo sustentó un ideal de ciencia, expresado por Laplace (1825, p. 4), por ejemplo, con la imagen de un demonio que dispusiera de un conocimiento pleno de las leyes naturales y del estado general del universo, y para el cual “nada podría ser incierto y el futuro, como el pasado, aparecerían presentes en su mente”.

Para la época en que Popper iniciaba su indagación, todavía eran muy difundidas ciertas corrientes de pensamiento decidi-

hasta 1982 y reeditado en 1988, tiempo durante el cual el autor fue expandiendo y actualizando la argumentación.

damente deterministas como el conductismo (parágrafos 4 y 7 del capítulo I y Popper y Eccles, 1977) o lo que él denomina *historicismo* (Popper, 1945, 1957) que, extrapolando la potencia predictiva del modelo newtoniano, suponían que bastaría con seguir recabando información para llegar a explicar (lo que además equivaldría a predecir) el comportamiento de las personas o los movimientos políticos en la historia de las sociedades. Por oposición, los análisis de la historia o del comportamiento humano que defendían el carácter indeterminista de sus respectivos objetos de estudio enfrentaban el problema de fondo, es decir, la explicación de cómo el mundo humano comportaría una excepción dentro del mundo físico.³

Ambas posiciones mencionadas pasaron por alto un asunto clave que solo vino a ocupar el primer plano de la discusión en las últimas décadas del siglo XIX, a saber, la interrogante de si estamos en condiciones de obtener toda la información de partida relevante. Mientras que científicos como Laplace creyeron que las limitaciones al respecto podrían solventarse con el avance de la investigación y el mejoramiento de los métodos y técnicas de observación y de análisis, los modelos científicos se confrontaron cada vez más directamente con lo que Popper llama “el principio de *accontabilidad*”,⁴ dado que una predicción racional no podrá ser nunca más precisa que la información de partida de la que dispone.⁵ Una teoría científica no puede eludir los fallos o imprecisiones en sus predicciones arguyendo que no se disponía de la suficiente información sobre el estado actual del sistema, sino que debe estar en condiciones de dar cuenta [*account for*] de qué tipo de información y cuán precisa requiere que esta sea.

⁵ Popper (1988) refiere a este respecto el postulado de Pierre Duhem (1914), proveniente de un contexto distinto al de la discusión sobre el determinismo: “Es necesario que estemos en condiciones de determinar el [...] error que se pueda admitir en los datos si queremos obtener un resultado dentro de un rango definido de aproximación” (p. 13).

Ya en los trabajos de Maxwell o de Boltzmann, la teoría de probabilidades sirvió para sortear las limitaciones a la hora de medir las trayectorias individuales de millones de partículas implicadas en sistemas muy complejos como el movimiento de los gases, por ejemplo. Desde entonces, las probabilidades fueron relegadas a un plano fenomenológico, asociadas a nuestra limitación en la observación o a la ausencia de información. Pero, con el advenimiento de la mecánica cuántica, cuya formulación estándar está relacionada con la escuela de Copenhague, y cuyos autores más reconocidos fueron Bohr y Heisenberg, el cálculo de probabilidades cobró una nueva dimensión y las dificultades para obtener toda la información sobre el estado actual de una partícula pasaron de ser un problema meramente metodológico a ocupar un lugar central en los modelos explicativos, en la descripción de los fenómenos y en la concepción misma de la ciencia. Como se sabe, el principio de incertidumbre, también llamado “relación de indeterminación” (Popper, *op. cit.*, p. 50), demuestra una proporcionalidad inversa entre las variables de *posición* y de velocidad o *momentum* de una partícula, es decir, que mientras más precisamente se quiera medir una de esas dos variables, menos precisa será la medición de la otra. La interpretación de Copenhague es que esto ocurre en la medición de cualquier partícula fundamental, electrones o fotones, por ejemplo, y que, por lo tanto, al medir una partícula elemental estamos, de hecho, perturbándola o interfiriendo con ella.

Frente al determinismo ‘científico’, es decir, frente a la idea de que “la estructura del mundo es tal que se puede calcular racionalmente y por anticipado cualquier evento futuro si tan solo conocemos las leyes de la naturaleza y el estado presente o pasado del mundo” (*ibid.*, p. 1), los desarrollos de la física cuántica oponen una concepción en la que es el observador quien, con sus mediciones, aporta la determinación de los procesos que hasta ese momento permanecen como meras posibilidades. Y, ciertamente, usando la teoría de probabilidades para contrastar esas (en principio infinitas) posibilidades, con las mediciones

concretas de la observación (lo que se conoce como “el colapso de la función de onda”), la física cuántica obtuvo impresionantes conquistas experimentales, empezando por la reorganización de la tabla periódica de los elementos. Semejantes éxitos también suscitaron un renovado entusiasmo, que fue celebrado como un hallazgo definitivo. Así puede leerse, por ejemplo, en Leopold Infeld (1978, 2013), en su momento gran colaborador de Einstein, ya bien entrada la segunda mitad del siglo XX: “La arrogancia dominaba en el imperio de la ciencia [durante el siglo XIX]. El soberbio conocimiento de que el mundo está gobernado por leyes deterministas había de ser destruido recién cien años después por el advenimiento de la teoría cuántica” (p. 23).

Y, sin embargo, el debate no quedó, en absoluto, cerrado. Como anota Prigogine, “el rol del observador, que le dio su tono subjetivista a la mecánica cuántica, fue la razón por la que Einstein se abstuviera de aceptarla, y condujo desde entonces a controversias interminables” (1997, p. 5). En efecto, no solo Einstein,⁶ Planck o von Laue fueron desde el principio opositores de la interpretación de Copenhague, sino que también Broglie, Landé o Bohm, entre otros (Popper, 1982, p. 14), se fueron apartando de ella, proponiendo alternativas respecto de la visión más ortodoxa que consideraba esa interpretación como definitiva en su campo de investigación.

Desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia, la controversia en torno al rol del observador en los modelos explicativos de la física puede ser por sí misma representativa de la transformación en el *ideal de conocimiento*, por cuanto condujo al debate entre realismo y antirrealismo (Diéguez, 2005). De acuerdo con la interpretación ortodoxa, que en su momento llegó a ser “casi universalmente aceptada” (Popper, 1982, p. 35), “[solo] sucede realmente algo

⁶ Al este respecto, es ilustradora la discusión epistolar entre Einstein y Bohr (1948) y el artículo *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?* (Einstein et al., 1935).

cuando se somete a observación [...] Nada ocurre en absoluto entre observaciones”, como escribió el físico alemán Wolfgang Pauli en 1947 (citado por Prigogine, 1997, p. 50). Por su parte, Heisenberg escribe: “La concepción de la realidad objetiva de las partículas elementales se ha evaporado [...] en la claridad de unas matemáticas que ya no representan el comportamiento de las partículas elementales sino más bien nuestro conocimiento de dichas partículas” (1958, p. 100). En oposición, cada vez más científicos plantearon, más allá del debate ideológico, una objeción técnica; mientras que algunos físicos influyentes como Von Neumann o Heisenberg pretendieron haber demostrado que la teoría cuántica serviría para interpretar todos los fenómenos y otros, como Paul Davis, señalaban que de esa manera no podría explicarse al menos un fenómeno, a saber, el de la observación misma:

En terreno sólido, la mecánica cuántica ha proveído procedimientos altamente exitosos para predecir los resultados en observaciones de microsistemas, ¡pero cuando preguntamos qué ocurre realmente cuando una observación toma lugar, obtenemos puros disparates! Los intentos por superar esta paradoja van desde lo bizarro, como la interpretación de los universos múltiples de Hugh Everett, hasta las ideas místicas de John Von Neumann y Eugene Wigner, que invocan la consciencia del observador. (Davies, 1989, p. 6)

El desplazamiento radical en el *ideal de conocimiento* ya no se circunscribe, pues, a los alcances predictivos de los modelos científicos, aspecto en el que la cuántica demostró altísimos rendimientos, sino al papel que se otorga en los modelos explicativos a lo indeterminado, a aquello que escapa a nuestra observación. Para filósofos como Popper, la historia de la ciencia resulta esclarecedora, y resalta que la imposibilidad de recabar toda la información de partida no aparece únicamente cuando se analizan estructuras microscópicas al interior del átomo, sino que incluso desde la época de Newton se recurrió a métodos de aproximación para calcular, por ejemplo, la interacción gravitacional de un

sistema de más de dos cuerpos. A pesar de que científicos como Laplace creyeran erróneamente haber resuelto el problema de la estabilidad del sistema solar (Popper, *op. cit.*, p. 31), lo cierto es que tampoco la mecánica newtoniana cumple con las exigencias que impone el principio de *acontabilidad*.⁷

Desde esta perspectiva, la imposibilidad de recabar toda la información de partida relevante no es exclusiva de la teoría cuántica, sino que es inherente a todo conocimiento científico. Una teoría puede tener un carácter de *prima facie* determinista, pero no puede imponer ese carácter a la naturaleza: “incluso si asumiéramos que la mecánica de Newton es válida, sería claro que él todavía no ha obtenido una teoría que imponga el determinismo pues, aún si no halláramos otra razón, todavía no ha mostrado que todos los eventos físicos sean mecánicos” (Popper, 1982, p. 38). Por oposición a lo que llama las “consecuencias ontológicas” que extraen Heisenberg, Von Neumann y demás defensores de la interpretación ortodoxa de la cuántica —para la que nuestras limitaciones en la observación son las responsables de introducir la determinación en la naturaleza—, más bien se trata, para Popper, de resaltar el “carácter parcial de todo conocimiento científico” (1982, p. 55). Esta parcialidad, que

⁷ Para ilustrar esta situación, Popper propone un modelo para calcular las condiciones iniciales requeridas para predecir, a partir de mediciones, el comportamiento de un sistema gravitacional newtoniano, así: para calcular la masa de los distintos cuerpos, tenemos que recurrir a la ley cuadrática inversa y medir las distancias y las aceleraciones; para medir la aceleración es necesario empezar por medir las velocidades y observar cómo cambian. Sin embargo, ya a la hora de medir las velocidades aparece un problema, pues cuanto más precisamente queramos determinar la velocidad, menos precisamente podremos determinar el instante al que pertenece. E incluso si pasáramos por alto esta primera dificultad, volvería en una forma más severa cuando intentemos determinar la aceleración, pues para ello deberíamos medir las velocidades en dos instantes de tiempo separados por un intervalo finito y no demasiado corto, de manera que podamos apreciar la diferencia. Pero entonces, “no podemos atribuir la aceleración a un instante preciso; y obtendremos, por añadidura, solamente aceleraciones promedio” (*ibid.*, p. 53). Como el mismo Popper resalta, “la similitud entre la situación en física clásica descrita más arriba y el principio de incertidumbre que, según Heisenberg, es válido para la teoría cuántica, es demasiado obvia como para necesitar mayor comentario” (1982, p. 56).

a su vez está estrechamente vinculada a la creatividad y la libertad humanas (Popper, 1945, 1952, 1957), constituye “el argumento filosófico más fundamental en contra del determinismo ‘científico’” (García, 1982, p. 55). Haciendo énfasis en que no podremos predecir el conocimiento que nuestras investigaciones nos procuren, ni mucho menos los efectos que dicho conocimiento tenga sobre nosotros o sobre el mundo, el autor propone (anticipa) una alternativa a la interpretación de Copenhague que llama “teoría de las propensiones”.⁸ Desde esta perspectiva, la novedad (la evolución) y las propiedades emergentes (imprevisibles) podrían incluirse en una descripción realista de la naturaleza, en la que las probabilidades ya no se limiten a las propiedades de las partículas ni a suposiciones sobre el estado inicial de los fenómenos sino a los estados específicos en los que se presentan.

En la siguiente sección se mostrará cómo la investigación experimental liderada por Prigogine durante las últimas décadas del siglo XX puede leerse como un nuevo capítulo en la discusión del determinismo, puesto que, en consonancia con la propuesta más epistemológica de Popper, confiere un valor nuevo a lo indeterminado, superando la suposición de que son nuestras observaciones imperfectas las que “actualizan” la infinitud potencial de los fenómenos.

II. ENTENDER NO ES PREDECIR

Hasta ahora se ha expuesto cómo la física del siglo XX rebatió el determinismo laplaceano del siglo XIX, en tanto que no solo demuestra la imposibilidad de obtener toda la información de partida relevante para predecir fenómenos, sino que además recurre a dicha imposibilidad para obtener predicciones asombrosamente acertadas con la ayuda de modelos probabilísticos. Sin embargo, respecto de la discusión filosófica en torno a la

⁸ Para una exposición completa sobre esta teoría ver Popper (1982).

aparente oposición entre el determinismo de las leyes naturales y las leyes de la libertad, la interpretación ortodoxa de la mecánica cuántica parece abrir aún más la brecha, puesto que sería nuestra observación limitada (la “consciencia” en la interpretación de Von Neumann) la responsable de que los fenómenos naturales, en principio indeterminados como meras posibilidades en los microestados (es decir, a nivel subatómico), se “actualicen” en la realidad de los macroestados que percibimos.

Así pues, este pretendido “rol del observador” es la razón por la que filósofos como Popper insistan en que el debate debe continuarse, considerando el asunto desde la perspectiva de la historia de la ciencia. Al confrontar la mecánica newtoniana con el principio de *acontabilidad*, el autor concluye que la física clásica tampoco sustenta una visión determinista del mundo sino que, como todo conocimiento racional, es limitada y parcial; por lo tanto, no podremos predecir al menos un fenómeno, el del crecimiento del conocimiento. En consecuencia, la postura de Popper es que toda la ciencia y la historia de la ciencia son el argumento filosófico más potente en contra del determinismo. Por lo demás, esta objeción, digamos, “epistemológica”, al determinismo ‘científico’ se complementa con una discusión técnica al interior de la física. Por ejemplo, si —como escribe Murray Gell-Mann en su libro *El quark y el jaguar* (1995, p. 6)— “la mecánica cuántica no es por sí una teoría, sino más bien el marco general en el que debe encuadrarse cualquier teoría física contemporánea”, debería estar en condiciones de explicar qué tipo de fenómeno constituye entonces una observación. Esto se conoce también como la *paradoja cuántica*. En términos de la aparente oposición entre las leyes de la naturaleza y las de la libertad, esto supondría un dualismo exacerbado. Pues bien, Prigogine plantea que, gracias a impresionantes avances experimentales de la física durante las últimas décadas del siglo XX, ahora estamos en condiciones de superar dicha paradoja.

Para Prigogine no resultan ajenas las consideraciones filosóficas que subyacen a la discusión del determinismo y que emergieron en el debate técnico al interior de la física, lo que se puede ver por sus constantes referencias a la historia de la filosofía, empezando por las reflexiones de Epicuro sobre el devenir y el cambio. Sin embargo, resalta que su propuesta para solventar los dilemas implicados en el dualismo exacerbado de la interpretación ortodoxa de la mecánica cuántica se basa en desarrollos experimentales, en especial en los espectaculares progresos en termodinámica y en una nueva disciplina, la física de procesos alejados del equilibrio, que surgió en las últimas décadas del siglo XX. Su enfoque se basa en lo que incluso para un crítico tan sagaz de la interpretación de Copenhague y del determinismo científico como Popper solo es “secundario” respecto del debate sobre el determinismo: “la asimetría entre el pasado y el futuro” (Popper, 1988, p. 55), lo que también se conoce como “la flecha del tiempo” [*the arrow of time*].⁹

Y es que, si bien fue la inclusión de la variable de tiempo en las ecuaciones para describir los movimientos planetarios la que fundó las bases de la física clásica, esas mismas ecuaciones limitaron o, en palabras de Prigogine, “banalizaron” la asimetría entre el pasado y el futuro. Solo hasta Kepler los modelos para describir el sistema solar se producían con base en la geometría; fue la inclusión de la relación entre la distancia del sol a los planetas y la velocidad de estos (en cuya descripción aparece necesariamente la variable t para el tiempo) lo que permitió introducir fuerzas físicas en la concepción de la dinámica celeste (Koestler, 1981). Desde la síntesis newtoniana, la variable tiempo t en las

⁹ La diferencia entre el enfoque de Prigogine y el de Popper es explícita, por ejemplo, en la siguiente aseveración de este último: “En cuanto a la flecha del tiempo [*arrow of time*] es erróneo hacer a la segunda ley de la termodinámica la responsable de su dirección”. Popper construye todo un análisis en el que demuestra cómo la relatividad especial, si bien no la general, también indica una asimetría entre los roles del pasado y el futuro (1988, capítulo III, parágrafo 18).

ecuaciones para describir trayectorias se puede remplazar por su equivalente negativo $-t$ sin alterar en absoluto la ecuación. Así, a partir de una información completa del estado actual de un sistema y de las leyes que lo rigen, no solo estaríamos en condiciones de predecir sus estadios futuros, sino también de proyectarlos hacia el pasado [*retrodict*]. De este modo, las leyes fundamentales de la física, tal como fueron heredadas por el siglo XX, excluían la posibilidad de que hubiese procesos propiamente irreversibles y negaban la unidireccionalidad del tiempo. En la relatividad y en la cuántica, la reversibilidad del tiempo en las ecuaciones se mantuvo. Sin embargo:

La ciencia no es un bloque monolítico. De hecho, el siglo XIX nos dejó una herencia doble: las leyes de la naturaleza, como las de Newton, que describen un universo reversible en el tiempo, y una descripción evolutiva asociada con la entropía. (Popper, 1988, p.17)

En efecto, desde que Joule lograra medir experimentalmente la equivalencia mecánica de la caloría, y los científicos del siglo XIX abandonaran la idea de que el calor es un fluido, se hizo posible reconocer que algunos procesos naturales son (al menos en apariencia) irreversibles, rompiendo la simetría temporal. Así lo anota Geymonat (1970, 1998):

La transformación del trabajo en calor constituyó el primer y más típico ejemplo de proceso *irreversible* estudiado por la física («irreversible» porque, una vez realizado el proceso, no podemos hacer el recorrido en sentido inverso para devolverlo todo al estado inicial: no podemos volver a transformar la totalidad del calor en trabajo). La consideración de los fenómenos irreversibles en física significó la introducción del factor «tiempo» en el mundo natural inorgánico. (p. 562)

Ya en 1865, el gran Rudolf Julius Clausius formuló una definición de *entropía* (en griego, “evolución”) para referirse a la tendencia al equilibrio, observable en numerosos fenómenos como

las reacciones químicas o la difusión: partiendo de componentes que reaccionan entre sí, con el paso del tiempo estos alcanzarán un estado de equilibrio y la reacción se detendrá; igualmente, partiendo de un estado heterogéneo, la difusión tenderá a homogeneizar el sistema.

De manera llamativa, los desarrollos en la descripción de estos fenómenos irreversibles condujo, hasta la propuesta de Prigogine y sus colaboradores, a conclusiones muy similares a las de la interpretación de Copenhague de la mecánica cuántica, en términos de que serían nuestras limitaciones en tanto que observadores imperfectos las responsables de que surja, como mera apariencia, una dirección en el tiempo en los procesos macroscópicos que sin duda desaparecería si tuviéramos conocimiento pleno de lo que ocurre a nivel de los microestados. Para comprender mejor esta situación conviene remitir a lo que Prigogine (1998, pp. 19 y ss.) llama “la tragedia” de Boltzmann, que resumiremos a continuación.

Más arriba se mencionó cómo los desarrollos de Boltzmann constituyeron una solución metodológica para superar las dificultades a la hora de obtener información completa del estado de sistemas que involucraran millones de partículas y cómo, desde entonces, las probabilidades fueron relegadas a un plano fenomenológico. Sin embargo, el físico vienés había partido de una perspectiva muy diferente, a partir de la cual Prigogine resalta un paralelo con la teoría evolutiva de Darwin. Este último había mostrado que la evolución de las especies no se puede explicar estudiando a los individuos sino a las poblaciones. De manera similar, Boltzmann intentó explicar el aumento de la entropía en un sistema, no desde las trayectorias individuales de las partículas, sino como el resultado de numerosas colisiones en grandes poblaciones de ellas. Remplazando el estudio particular por el estudio de poblaciones, se podría explicar cómo pequeñas variaciones (de individuos en Darwin, de colisiones microscópicas en Boltzmann) producen una evolución a nivel colectivo.

Ahora bien, en 1872, Boltzmann publicó el famoso “teorema H” que incluía la *función H*, un parangón microscópico de la entropía. Sobre este asunto, Boltzmann propone que imaginemos un volumen dividido en dos compartimientos iguales, conectados entre sí, y que contenga un inmenso número de partículas (como el número de Avogadro, por ejemplo). Es obvio que no podremos calcular el comportamiento individual de cada partícula; por esta razón, Boltzmann introdujo la suposición de que a cada estado microscópico le corresponde *a priori* la misma probabilidad, y la diferencia se hallaría en el nivel macroscópico descrito por parámetros observables como temperatura o presión, con los que podemos determinar el número de partículas. Si disponemos un estado inicial en el que uno de los compartimientos contiene todas las partículas y el otro está vacío, podemos observar que, con el transcurso del tiempo, las moléculas empezarán a llenar este último. Mientras el sistema se acerca al equilibrio, la función H decrece y, cuando esta alcanza su valor mínimo, indica que las colisiones entre partículas dejan de modificar la distribución de sus velocidades y el sistema habrá alcanzado el equilibrio. Sin embargo, esta interpretación sucumbía frente a la reversibilidad del tiempo implícita en la ecuación fundamental de las trayectorias: si invirtiéramos las velocidades individuales de cada partícula, el sistema se devolvería a su propio pasado y, aunque la entropía fuera creciente antes de la inversión, entonces decrecería. Boltzmann no logró superar esta aporía, pues no tuvo cómo demostrar la imposibilidad de que, si dispusiéramos de un tiempo infinito de observación, no surgiría eventualmente una desviación espontánea del equilibrio, aunque esto fuera, como él mismo concluye, muy improbable. A diferencia de la teoría de Darwin, cuyo enfoque evolutivo de las poblaciones en relación a las variaciones a nivel individual sentó las bases para nuestra actual comprensión de la vida, la interpretación microscópica de la segunda ley de la termodinámica planteada por Boltzmann no superó la crítica severa que recibió durante años y su autor hubo

de reemplazarla por una interpretación probabilística, basada en nuestra carencia de información.

Todavía en las últimas décadas del siglo XX “la opinión general era que las probabilidades son un estado mental y no un estado del mundo” (Popper, 1988, p. 4). La explicación de que se observara irreversibilidad a nivel macroscópico, como se ha mencionado, fue reducida al plano fenomenológico y a nuestra carencia de información, como puede leerse en Gell-Mann (1995):

Hay más modos en que la mantequilla de maní y la jalea contaminen sus respectivos compartimentos de los que hay para que permanezcan completamente puros. Y hay más modos en los que las moléculas de gas del oxígeno y el nitrógeno se mezclen de los que hay para que se segreguen. En tanto que el azar está operando, es muy probable que un sistema cerrado que está en alguna clase de orden se mueva hacia el desorden, que ofrece muchas más posibilidades. [...] De hecho, la entropía puede entenderse como una medida de la ignorancia. Cuando se conoce que un sistema está en un macroestado dado, su entropía mide el grado en que se ignora el microestado, contando el número de bits que harían falta para especificarlo, asumiendo que todos los microestados dentro del macroestado son igualmente probables. (p. 218)

Para superar la aparente oposición entre la irreversibilidad observable en un sinnúmero de fenómenos tanto físicos como químicos y la descripción de la naturaleza que nos ofrecían las ecuaciones fundamentales de la física, Prigogine propone una reescritura de las leyes naturales que incluya el caos y la inestabilidad, otorgándole un nuevo significado a la variable del tiempo. En este punto, señala, también hizo falta una ampliación de las matemáticas. De acuerdo con la transformación en *el ideal de conocimiento* que intentamos ilustrar, esta relación entre la física, por un lado, y la lógica y las matemáticas por el otro, resulta muy relevante, por cuanto también en estos dos campos el siglo XX llegó a demostrar un límite nuevo en la construcción del conocimiento, en este caso desde el punto de vista formal.

Con el fin de resaltar esta analogía, conviene volver a la historia de la ciencia y a algunas observaciones de Popper. Como se mostró en líneas anteriores, el principio de *acontabilidad* reclama de una teoría científica la especificación de cuál sería la información de partida relevante para una predicción. Pero, en un sentido más fuerte, este principio también exige que las teorías científicas establezcan con antelación qué tan exactos han de ser los resultados de la predicción. Respecto de este “sentido fuerte” del principio de *acontabilidad*, Popper (1988, p. 39) aduce un experimento publicado por Hadamard en 1898,¹⁰ cuyos resultados constituyeron una refutación al determinismo de Laplace, mucho antes de la aparición de la teoría cuántica y, sin embargo, no despertaron tanto revuelo en su momento. Una clave para entender esta situación se puede encontrar en sendas notas a pie en el texto de Popper, en las que se comentan las conclusiones filosóficas que extrajo Hadamard: su experimento muestra que, aun suponiendo que pudiéramos establecer con absoluta certeza la posición de inicio y predecir a partir de allí las trayectorias individuales de cada uno [*any given*] de los cuerpos, de ello no se puede deducir una regla general para establecer el comportamiento entero del sistema, es decir, para todas [*for all*] las trayectorias posibles. En la nota al pie número 4 del capítulo 14, Popper (1988) establece una referencia directa al teorema de Gödel:

La diferencia entre “todos” [*for all*] y “cualquiera” [*any given*] en esta formulación [de Hadamard] muestra cierta analogía con el hecho (descubierto por Gödel) según el cual aunque podemos construir, para cualquier axioma aritmético, una teoría formal en

¹⁰ Tomando dos órbitas (trayectorias cerradas) que parten del mismo punto inicial con una desviación dentro del ángulo α , Hadamard demuestra que, aún si se reduce el ángulo tanto como se quiera, de todos modos, surgirán algunas trayectorias, desde el mismo punto inicial, que tienden al infinito. Esto equivale a decir, en palabras de Popper, que “ninguna medición de la dirección inicial, por precisa que sea [...] podrá determinar si la masa se moverá en una órbita o, en cambio, en una trayectoria que eventualmente se dirija al infinito”.

la que el axioma sea decidable, no podemos construir una teoría formal en la que todos los axiomas lo sean. Con esta analogía en mente podemos decir que la cuestión de Hadamard (que se pregunta si un sistema de más de un cuerpo cuyas condiciones iniciales estén dadas con un grado finito de precisión estará por siempre en un mismo estado específico) es una cuestión físicamente indecidible. (p. 40)

La similitud entre los resultados de Hadamard y los postulados de Gödel es también histórica, aunque no sigan exactamente el mismo curso. También en matemáticas, la suposición de que podría lograrse una axiomatización completa se remonta a la primera modernidad, a Descartes y Leibniz (Kline, 1972, 2012, pp. 1569 y ss.). Con la publicación de Gödel en 1931, la investigación cambió de rumbo, pues se demostró que había un límite definitivo en el programa de la axiomatización completa. De cualquier modo, no por ello las matemáticas perdieron su vitalidad; por el contrario, en torno a esta imposibilidad o límite formal, se abrieron nuevos campos de investigación y nuevas perspectivas al interior de ellos. Así lo describe Kline (1972, 2012):

La cuestión acerca de la base lógica adecuada para la matemática y el nacimiento en particular del intuicionismo viene a sugerir que, en un sentido muy general, la matemática ha recorrido un círculo completo. Sus comienzos tuvieron una base intuitiva y empírica. El rigor se convirtió en una necesidad con los griegos y, aunque escasamente logrado hasta el siglo XIX, por un momento pareció alcanzado. Pero lo cierto es que todos los esfuerzos por perseguir el rigor hasta el final han conducido a un *impasse* en el que ya no hay acuerdo acerca de qué es lo que realmente significa. La matemática sigue viva y con saludable vitalidad, pero sólo apoyándose en una base pragmática. (p. 1599)

Este cambio de actitud respecto de las limitaciones formales en el que, en el transcurso de unas décadas, los problemas insolubles dejan de parecer absurdos o faltos de sentido y adquieren una significación nueva es característico de muchos modelos explicativos actuales y ocupa un lugar central en la argumentación de

Prigogine. En el mismo sentido, Popper lo remarca en la otra nota al pie arriba mencionada, en la que discute las conclusiones epistemológicas que Hadamard extrae de sus experimentos cuando afirma que estos sugieren que el problema de la estabilidad del sistema solar “dejaría de tener sentido”. Frente a ello, Popper anota:

Mostrar que un problema no puede calcularse en base a una teoría sumada a cualquier medición de las condiciones iniciales, por precisas que sean, no significa en absoluto que el problema carezca de sentido; más bien, ello establece que el problema es insoluble. Un problema insoluble no carece de significado y el descubrimiento de su insolubilidad puede elucidarlo tanto como el descubrimiento de una solución.¹¹ (1988, p. 40)

Por su parte, Prigogine remite a desarrollos en matemáticas de finales del siglo XIX, específicamente a la teoría de resonancias de Jules-Henry Poincaré (Petrosky y Prigogine, 1991). Esta teoría no solo demuestra, como el experimento de Hadamard, que ciertos sistemas dinámicos no son integrables, es decir, que no se pueden reemplazar las condiciones particulares por variables generales válidas en *todos los casos*, sino que da un paso más, explicando por qué ello es así. Luego, con un abordaje inspirado en la propuesta evolutiva de Boltzmann, Poincaré asume que el comportamiento de las partículas individuales no está determinado únicamente por sus respectivas trayectorias, que son un evento local, sino por incontables interacciones entre ellas que limitan la solución de las ecuaciones de movimiento (de trayectorias individuales). Estas interacciones se pueden describir, en cambio, a partir de la relación entre las frecuencias de cada movimiento: si una fuente se desplaza de su punto de equilibrio, esta vibrará con una frecuencia característica. Si sometemos esta fuente a una fuerza externa

¹¹ Compárese también la referencia de Kline (1972, 2012, p. 1597) a Brouwer (1927) cuando rebate la postura formalista respecto de las aporías en la axiomatización del álgebra: “Una teoría falsa no es menos falsa porque no conduzca a contradicción, lo mismo que un acto criminal es criminal esté o no condenado por un tribunal”.

cuya propia frecuencia puede variar, y dado el caso de que la ratio numérica entre ambas frecuencias sea simple (es decir, que son iguales, o bien que la una es dos, tres o cuatro... veces más grande), la amplitud del movimiento de la fuente se incrementa dramáticamente. Esta creciente divergencia hace imposible calcular el movimiento de todas las trayectorias individuales e impone una solución estadística del sistema entero, no local.

Sin embargo, los desarrollos de Poincaré fueron pasados por alto durante décadas. La explicación, para Prigogine (1997, p. 40), es que “era muy difícil de creer que una dificultad técnica (las divergencias resultantes de las resonancias) pudieran alterar la estructura conceptual de la dinámica”. Por oposición, Prigogine asume la imposibilidad analítica de calcular la trayectoria individual de partículas en sistemas complejos como una oportunidad. Sesenta años después de Poincaré, la llamada teoría KAM (por las iniciales de sus autores Kolmogorov, Arnold y Moser) se abocó a estudiar la influencia de las resonancias en las trayectorias. El resultado es que, por cuenta de las resonancias, se producen tanto trayectorias “bonitas” y deterministas [*“nice” trajectories*] como trayectorias “aleatorias” [*“random” trajectories*] y, además, que, dado un incremento en la energía del sistema, aumentan también las regiones en las que prevalece la aleatoriedad. De este modo, aun comenzando por el intento de determinar las trayectorias individuales, con el paso del tiempo emergen nuevas condiciones que las afectan y que no se podrían calcular por anticipado. Sin importar cuán determinadas sean las condiciones de partida, las trayectorias dejan de ser la causa de la tendencia al equilibrio en el sistema y se pueden concebir como resultados de procesos probabilísticos o, más precisamente, estocásticos.

De acuerdo con Prigogine, la simetría temporal en las ecuaciones newtonianas, en las que los roles del pasado y el futuro se mantienen invariables respecto de la inversión temporal ($t \rightarrow -t$), es la que les impone un carácter determinista y conduce a pesadillas como el demonio de Laplace. Y, si bien la relatividad y la cuántica superaron en muchos aspectos a la mecánica clásica, la

reversibilidad del tiempo se mantuvo. En cuántica las ecuaciones no describen trayectorias, sino funciones de onda, pero la ecuación fundamental, la de Schrödinger, sigue siendo determinista a este respecto (los subrayados son de Prigogine):

Por una parte, está la ecuación de Schrödinger, que describe de manera totalmente *determinista* cómo la función de onda para cualquier sistema cambia con el tiempo. Luego, bien aparte, hay un aparato de principios que nos dice cómo usar la función de onda para calcular los múltiples resultados posibles cuando alguien hace una *medición*. (Weinberg, 1994, citado por Prigogine, p. 15)

Al incluir la asimetría entre pasado y futuro en la descripción de los fenómenos, las condiciones de partida pierden la relevancia que se les confería, al menos desde Newton, en la predicción de los fenómenos, y ya no hace falta subordinar el cálculo de probabilidades a las limitaciones de nuestra observación, sino que pueden incluirse en la formulación misma de las ecuaciones fundamentales. El indeterminismo encuentra así sus fundamentos en la física, sin necesidad de recurrir a consideraciones ontológicas o metafísicas. En este sentido, la física de Prigogine desmiente la equiparación entre entender y predecir. Por cierto, los modelos científicos y su operacionalización técnica pueden (tal vez deban) seguir buscando predicciones acertadas, pero se puede superar la arrogante postura de que alcanzaremos un conocimiento absoluto. Esto, a su vez, abre una pregunta nueva: ¿cuáles son las perspectivas de la ciencia? Por oposición a científicos como Stephen Hawking, quien a finales del siglo pasado aseguró que estaríamos prontos a una formulación unificada que nos permitiría “leer la mente de Dios” (Hawking, 1988), para Prigogine estamos “al inicio de una nueva era científica” en la que la creatividad y la libertad humanas son parte de “una tendencia fundamental, presente en todos los niveles de la naturaleza” (Prigogine, 1997, p. 7). Sin embargo, más allá de estas consecuencias ideológicas tan relevantes, la «nueva ciencia» que plantea Prigogine, anticipada por filósofos como Popper, ofrece

perspectivas epistemológicas para abordar problemas para los que hasta ahora no disponíamos de aclaraciones contundentes. En la sección final del artículo nos ocuparemos de estas perspectivas.

III. PERSPECTIVAS ACTUALES DEL INDETERMINISMO

Como se señaló al principio de este artículo, toda vez que se haga énfasis casi exclusivo en los aciertos de la investigación, la difusión científica está contribuyendo a una imagen distorsionada de la ciencia, presentándola como un proceso relativamente homogéneo y que avanza en una dirección casi obvia. Esta concepción se corresponde con el *ideal de conocimiento* del determinismo laplaceano: sin duda, al elegir la imagen de un demonio para expresar una inteligencia global que dispusiera de una comprensión completa de las leyes universales y, al mismo tiempo, de la información completa sobre el estado actual del universo, Laplace era plenamente consciente de nuestras limitaciones para obtener semejante conocimiento absoluto: “[Todos] los esfuerzos [del ser humano] por buscar la verdad tienden meramente a aproximarse a la inteligencia que acabamos de describir, de la que sin embargo estaremos eternamente alejados” (1825, p. 4). A pesar de esta limitación, el curso a seguir parecía claro: continuar afinando nuestros métodos de análisis y nuestros instrumentos de observación, proceso al que hoy se refiere como “*coarse graining*”, para seguir aproximándonos a la verdad. En el siglo XX, la crisis de la física cristalizó en una concepción más que opuesta: en vez de considerar los límites de nuestra observación como un desafío infinito, la interpretación de Copenhague de la mecánica cuántica le otorgó a nuestras aproximaciones, a nuestro “*coarse graining*”, un valor ontológico, haciéndolo responsable de que los microestados, en sí indeterminados como meras probabilidades, se actualicen en los fenómenos macro que percibimos. Desde el punto de vista filosófico, ambas posturas ofrecen perspectivas igualmente alienantes: o bien un universo predeterminado en el que no hay espacio para el cambio o la libertad, o bien un univer-

so regido por el azar en el que nada ocurre realmente hasta que algún tipo de conciencia no haga una medición. Tras décadas de debate, el escenario actual está enriquecido por lo que Vanney (2014) denomina “pluralismo cognitivo”, en el que “la distinción entre el determinismo y la predictibilidad permite explorar cómo los campos ontológico y gnoseológico se relacionan entre sí” y, por otra parte, “la pluralidad de las descripciones aportadas por la ciencia contemporánea abre la cuestión del estatus cognitivo de las distintas formulaciones científicas” (p. 136).

En la misma línea discursiva, Popper, en su crítica del determinismo ‘científico’, reconoce que aún los análisis más exhaustivos fallan a la hora de proveer una prueba contundente en favor del indeterminismo, puesto que siempre se podrá apelar a un punto de vista metafísico, en el que las leyes naturales determinarían incluso nuestra incapacidad para predecir cualquier fenómeno. Pero apunta que una concepción indeterminista aportaría, más que nada, una “enorme ganancia para la ciencia misma” (1988, p. 93), pues, en lugar de afirmarnos en un conocimiento simplemente creciente y acumulativo, la investigación arribaría necesariamente a nuevas preguntas. En medio del pluralismo que caracteriza la ciencia contemporánea, esta reflexión cobra un valor especial desde que autores como López-Corredoira (2001) defendieron el determinismo laplaceano y la validez de la mecánica de Newton. Para este autor, como para muchos otros hasta las últimas décadas del siglo anterior, la irreversibilidad observable en los macroestados no entra en conflicto con la reversibilidad de las ecuaciones fundamentales de la mecánica clásica y se puede explicar con base en la estadística, tal como hizo Boltzmann. En cambio, investigaciones recientes reconocen que esta apuesta no concluye el debate, sino que genera nuevos interrogantes y líneas de investigación:

Asumiendo que la mecánica estadística está en condiciones de explicar las regularidades macroscópicas en términos de las leyes microscópicas, ¿qué tipo de explicación es esta? [...] La explicación es probabilística. Sin embargo, no está claro en absoluto cómo deba interpretarse esto. (Allori, 2020, p. xi)

Aparte de los planteamientos de Prigogine, propuestas como las de Albert y Loewer plantean soluciones alternativas para reconciliar la *flecha del tiempo* de la termodinámica con las ecuaciones fundamentales de la mecánica (temporalmente reversibles) que permita contestar preguntas del tipo “¿cuál es la probabilidad objetiva de B dado A?” (Loewer, 2020, p. 5). Por lo demás, el modelo estadístico de Boltzmann no es el único y autores como Werndl y Frigg (2020), entre muchos otros, exploran las posibles relaciones entre este y el modelo de Gibbs. Ahora bien, desde el punto de vista formal, la investigación sigue encontrando nuevos aspectos, o nuevos abordajes para antiguos problemas. El *Budapest-Kraków Research Group* ha aportado en los últimos años minuciosos y muy fértiles análisis con énfasis en “la importancia de hacer explícitos los supuestos matemático-estructurales que subyacen a los argumentos filosóficos” en torno a las posibilidades, la causalidad y el indeterminismo (Hofer-Szabó y Wroński, 2017, p. xiii).

Con todo, y más allá de las distintas aplicaciones que el indeterminismo ha sugerido en campos como la economía, la inteligencia artificial o la estética (Katsenelinboigen, 1997, y Villalba Puerta, 2012), quizá los límites epistemológicos que surgen en la investigación sobre la predictibilidad, la teoría de probabilidades y la relación entre el mundo subatómico y los macroestados observables, resultan especialmente productivos en la discusión entre biología y física. Ya en 1924, el célebre físico Erwin Schrödinger planteó una definición física de la vida que podría explicar cómo, en un universo que tiende a la homogeneización y al desorden, existen organismos altamente estructurados, capaces de mantener su organización interna, pues en su interacción con el ambiente logran reducir la entropía propia aumentándola en el exterior. Sin embargo, “una cosa es que la vida sea compatible con el segundo principio de la termodinámica, y otra que sea una consecuencia necesaria de las leyes de la física” (García Leal, 2013, p. 16). Prigogine señala que la razón principal para incluir el caos y las probabilidades al interior de las ecuaciones fundamentales en nuestra descripción del universo físico es que

ya no podemos identificar la irreversibilidad exclusivamente con un incremento en el desorden (la tendencia al equilibrio), sino que asombrosos progresos en la investigación han mostrado de manera inequívoca que los procesos irreversibles en sistemas alejados del equilibrio producen orden y conducen a estructuras complejas. En esta línea, investigadores como Goodwin o Kauffman habían articulado, durante las últimas décadas del siglo XX, experimentos que señalan cómo eventos aleatorios a nivel local producen patrones globales en el sistema, que son propiedades emergentes conducentes al orden (Lewin, 1995). De este modo, el surgimiento de la materia orgánica a partir de la inorgánica ya no tiene que concebirse, como lo hiciera Monod en su célebre libro *El azar y la necesidad* (1971), como un evento único, contingente e irrepetible de probabilidad cercana a cero, sino como un resultado esperable de las fuerzas físicas. A esto se suma que autores como García Leal (2013) han desarrollado modelos explicativos que incluso podrían aclarar la aparición de la inteligencia humana en estos términos, y este tipo de propuestas, a su vez, despiertan nuevas interrogantes: ¿cuáles son los principios fundamentales que rigen la complejidad? o ¿hay una tendencia universal de aumento en la complejidad?, son cuestiones que invitan a la discusión interdisciplinaria y cuya respuesta no podrá ya remitirse simplemente a la mejoría de nuestros métodos de análisis o a la mayor precisión en nuestras observaciones por uno, dos o varios decimales más (Lineweaver *et al.*, 2013).

En definitiva, más allá de las convicciones frente a la verdad ontológica del indeterminismo, la investigación contemporánea al respecto señala que, sin importar cuán precisas sean nuestras mediciones o en qué grado podamos determinar las condiciones iniciales de nuestros experimentos, los efectos esperables, y las consecuencias de nuestros actos, resultan imprevisibles a un nivel que el siglo XIX no podía contemplar. El grado de responsabilidad de la vida humana en los cambios del clima o del nivel de los océanos es materia de debate en la actualidad (Trischler, 2017),

pero el problema nos involucra a un nivel más comprometedor. En palabras de Douglas Adams (2001):

El planeta ha atravesado ya cinco períodos de extinción masiva [...]. No tenemos que salvar el planeta, el mundo está bien, es suficientemente grande para cuidarse por sí mismo. Lo que nos tiene que ocupar es si el planeta podrá sostenernos a nosotros en él.

REFERENCIAS

- Adams, D. (2001). *Parrots, the Universe and Everything* [Palomas, El Universo y todo lo demás]. Conferencia dictada para la Universidad de California. CBSC, 2001.
- Allori, V. (ed.). (2020). *Statistical Mechanics and Scientific Explanation. Determinism, Indeterminism and Laws of Nature* [Mecánica estadística y explicación científica. Determinismo, indeterminismo y las leyes de la naturaleza]. World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd.
- Brouwer, L. E. J. (1927). Intuitionistic reflections on formalism [Reflexiones intuicionistas sobre el formalismo]. *Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam: Proceedings of the section of sciences*. 31, 374–379.
- Cassirer, E. (2018). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna* (trad. W. Roces). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada entre 1920 y 1922 como *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und der Wissenschaft der neueren Zeit*)
- Davis, P. (1989). *The New Physics: A Synthesis*. Cambridge University Press.
- Diéguez, A. (2005). Realismo y antirrealismo en la filosofía de la biología. *Ludus Vitalis*, vol. XIII, num. 23, 49-71. Recuperado de: <http://www.ludus-vitalis.org/ojs/index.php/ludus/article/view/515/517>
- Duhem, p. (1914) *La Théorie Physique: Son Objet, Sa Structure* [La teoría física: su objeto, su estructura]. Librairie Marcel Rivière. Recuperado de <https://books.openedition.org/enseditions/6920>
- Einstien, A. (1948) Quantenmechanik und Wirklichkeit [Mecánica cuántica y realidad]. *Dialectica* 2, 3-4, 320-24.

- Einstein, A., Podolky, B. y Rosen N. (1935). Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete? [¿Puede la considerarse completa la descripción física de la realidad de la mecánica cuántica?] *Physical Review*, Vol. 47, mayo.
- García Leal, A. (2013). *El azar creador. La evolución de la vida compleja y de la inteligencia*. Tusquets.
- Gentili, C. y Nielsen, C. (eds.). (2010). *Der Tod Gottes und die Wissenschaft: Zur Wissenschaftskritik Nietzsches* [La muerte de Dios y la ciencia: sobre la crítica de Nietzsche a la ciencia]. Walter de Gruyter GmbH y Co. KG.
- Gell-Mann, M. (1994). *The Quark and the Jaguar* [El quark y el jaguar]. Little Brown.
- Geymonat, L. (1998). *Historia de la filosofía y de la ciencia* (trad. P. L. Font). Crítica. (Obra original publicada entre 1970 y 1972 como *Storia del pensiero filosofico e scientifico*).
- Gödel, K. (1931). Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme [Sobre proposiciones formalmente indecidibles de los Principia Mathematica y sistemas relacionados]. *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 38, 173-198.
- Hadamard, J. (1898). Les surface à courbures opposées [La superficie en curvaturas opuestas]. *Journal des mathématiques pures et appliquées*, serie 5, vol. 4, 27-73.
- Hawking, S. (1988). *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes* [Breve historia del tiempo: del Big Bang a los agujeros negros]. Bantam Books.
- Heisenberg, W. (1958). The Representation of Nature in Contemporary Physics (trad. O. T. Benfey) [La representación de la naturaleza en la física contemporánea]. *Dedalus* 87, 95-108.
- Hofer-Szabó, G y Wroński, L. (eds.). (2017). *Making it Formally Explicit. Probability, Causality and Indeterminism* [Hacerlo formalmente explícito: probabilidad, causalidad e indeterminismo]. Springer International Publishing, AG. Cham.
- Hobsbawm, E. (1998). *Historia del siglo XX* (trads. J. Fací et. al.). Crítica. (Obra original publicada en 1994 como *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991*).

- Infeld, L. (2013). *El elegido de los dioses: La historia de Évariste Galois* (trad. R. Bixio). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1978 como *Whom the Gods Love: The Story of Évariste Galois*).
- Kant, I. (1788). *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica de la razón práctica]. Georg Reimer Verlag. Recuperado de <https://www.gutenberg.org/files/49543/49543-h/49543-h.htm>
- Kastenelinboigen, A. (1997). *The concept of indeterminism and its applications: economics, social systems, ethics, artificial intelligence, and aesthetics* [El concepto de indeterminismo y sus aplicaciones: economía, sistemas sociales, ética, inteligencia artificial y estética]. Greenwood Publishing Group.
- Kline, M. (2012). *El pensamiento matemático de la Antigüedad a nuestros días* (trads. J. Hernández Alonso, et. al.). Alianza. (Obra original publicada en 1972 como *Mathematical Thought From Ancient to Modern Times*).
- Koestler, A. (2017). *Los sonámbulos: Origen y desarrollo de la cosmología* (trads. varios). Consejo Nacional de ciencia y tecnología. (Obra original publicada en 1959 como *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision*).
- Laplace, P. S. (1825). *Essai philosophique sur les probabilités* [Ensayo filosófico sobre las probabilidades]. Quai des Grands – Augustines. Recuperado de <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k96200351.texteImage>
- Lewin, R. (1995). Complejidad. El caos como generador de orden (trad. Juan Gabriel López Guix). Tusquets.
- Lineweaver, Ch., Davies, P. & Ruse, M. (eds.). (2013). *Complexity and the arrow of time* [Complejidad y la flecha del tiempo]. Cambridge University Press.
- López-Corredoira, M. (2001). Determinismo en la física clásica: Laplace vs. Popper o Prigogine. *El Basilisco*. 2º época 29, 29-42.
- Loewer, B. (2020). The Mentaculus Vision [La visión del mentácullo]. En Allori, (2020).
- Monod, J. (1971). *El azar y la necesidad* (trad. F. Ferrer Lerín). Monteavila. (Obra original publicada en 1970 como *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*).

- Orozco, S. (2009). *Isaac Newton y la reconstitución del palimpsesto divino*. Universidad de Antioquia.
- Petrosky, T. y Prigogine, I. (1991). Alternative Formulation of Chaos and Quantum Dynamics for Non-Integrable Systems [Formulación alternativa del caos y la dinámica cuántica para sistemas no integrables]. *Physica A* 175.
- Popper, K. (1945). *The Open Society and Its Enemies* [La sociedad abierta y sus enemigos]. Routledge.
- Popper, K. (1952). The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science [La naturaleza de problemas filosóficos y sus raíces en la ciencia]. *The British Journal for the Philosophy of Science* 3.
- Popper, K. (1957). *The Poverty of Historicism* [La pobreza del historicismo]. Routledge.
- Popper, K. y Eccles, J. (1977). *The Self and its Brain: An Argument for Interactionism* [El sí mismo y su cerebro. Un argumento a favor del interaccionismo]. Springer International
- Popper, K. (1982). *Quantum Theory and The Schism in Physics* [Teoría cuántica y el cisma en física]. Rowman and Littlefield. Tatowa.
- Popper, K. (1988). *The Open Universe. An Argument for Indeterminism* [El universo abierto. Un argumento a favor del indeterminismo]. Cambridge University Press.
- Prigogine, I. (1997). *The End of Certainty. Time, Chaos, and the New Laws of Nature* [El fin de la certeza. Tiempo, caos y las nuevas leyes de la naturaleza]. The Free Press.
- Roelcke, T. y Kniffka, G. (2016). *Fachsprachenvermittlung im Unterricht* [Lingüística de lenguajes disciplinarios en el aula]. Ferdinand Schröningh.
- Suzunaga, J. (2013). Modernidad, crueldad y exclusión del sujeto, o las contradicciones del discurso capitalista. *Desde el Jardín de Freud: Revista de psicoanálisis* 13, 2013, 239-256.
- Trischler, H. (2017). El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos? *Desacatos* 54, mayo-agosto, 40-57.
- Valencia Giraldo, A. (2004). La relación entre la ingeniería y la ciencia. *Revista Facultad de Ingeniería* 31, junio, 156-174.

- Villalba Puerta, M. E. (2012). Gestión con base en las ciencias de la complejidad: las organizaciones como estructuras disipativas. *Universidad & Empresa* 22, 11-42. Recuperado de: https://ciencia.lasalle.edu.co/cgi/viewcontent.cgi?article=1023&context=maest_gestion_desarrollo
- Weinberg, S. (1994). Life on the Universe [Vida en el universo]. *Scientific American*, 271, 4, octubre, 44.
- Werndl, Ch. y Frigg, R. (2020). Taming Abundance: On the Relation between Boltzmannian and Gibbsian Statistical Mechanics [Domesticando la abundancia: sobre la relación entre las mecánicas estadísticas de Boltzmann y Gibbs]. En Allori, (2020).
- Vanney, C. (2014). Indeterminism and Pluralism in Nature: From Science to Philosophy and Theology [Indeterminismo y pluralismo en la naturaleza: de la ciencia a la filosofía y teología]. En Silva, I. (ed.), *Latin American Perspectives on Science and Religion*. Routledge, 135-145.

PHILOSOPHY CANNOT GROUND SCIENCE: THE UNJUSTIFIED USE OF ‘CONSCIOUSNESS’ IN THE SCIENTIFIC FIELD

La filosofía no puede fundamentar la ciencia: el uso injustificado de “consciencia” en el campo científico

Alejandro Villamor Iglesias

Orcid ID: 0000-0001-7265-7528

Xunta de Galicia (Santiago de Compostela, A Coruña, España)

alejandrovillamoriglesia@yahoo.es

ABSTRACT

For many, putting in doubt the existence of phenomenal consciousness is absurd since the distinction between appearance and reality does not apply to it. Many cognitive scientists and neuroscientists accept the existence of consciousness in virtue of such reasoning. The present work questions that justification. Consciousness is a concept whose scientific meaning comes from philosophy or colloquial language. From this, it concludes that the “self-evident nature of consciousness” is not a scientifically valid statement. This philosophical assumption rests on a category mistake in scientific language use.

KEYWORDS: *phenomenal consciousness, category mistake, meaning as use, Wittgenstein, eliminativism.*

RESUMEN

Para muchos, la puesta en cuestión de la consciencia fenoménica es absurdo puesto que la distinción entre apariencia y realidad no se aplica a ella. Muchos científicos cognitivos y neurocientíficos aceptan la existencia de la consciencia en virtud de tal razonamiento. El presente trabajo cuestiona la justificación de este hecho. La consciencia es un concepto cuyo significado científico proviene de la filosofía o del lenguaje coloquial. A partir de ello, concluye que la “naturaleza autoevidente de la consciencia” no es una afirmación científica válida. Esta asunción filosófica descansa en un error categorial en el uso científico del lenguaje.

PALABRAS CLAVE: *consciencia fenoménica, error categorial, significado como uso, Wittgenstein, eliminativismo.*

PHILOSOPHY CANNOT GROUND SCIENCE: THE UNJUSTIFIED USE OF 'CONSCIOUSNESS' IN THE SCIENTIFIC FIELD

INTRODUCTION

In the debate about the ontological status of consciousness, two extreme blocks can be distinguished. First, there is that according to which consciousness is a phenomenon present in our universe and distinct from the physical. This position has been defended through a wide diversity of arguments, among which epistemic arguments are salient (see, e.g. Jackson, 1982, Chalmers, 1996). Other more skeptical researchers (e.g. Churchland, 1989) are at the opposite end. They argue that the concept of consciousness is dispensable in scientific discourse. In these positions, the appeal to the cases of the phlogiston, caloric fluid, or vital forces by way of analogy is common (Churchland, 1989, p. 284). Take the example of the ether. This was an entity postulated to explain the motion of electromagnetic waves in the vacuum. Since Einstein, the concept of ether was abandoned as playing no role in the causal explanation of the cosmos. For Patricia Churchland and others, the same will happen with consciousness.

Consciousness skeptics have been accused of defending an absurd (Koch, 2019, p. 4) or irrational (Strawson, 1994, p. 53) position. The motivation for these ad hominem attacks lies in the apparent fragility of the skeptical doubt. When we speak about consciousness, we are speaking precisely of “that which is most familiar to us” (Chalmers, 1996, p. 3). That of which doubt is not possible. I cannot deny the existence of my subjective, phenomenal sensation (for example, of the color blue), without presupposing that which I want to deny. Consciousness is a self-evident phenomenon that cannot be confused with an illusion. The appearance of the chromatic feeling of blue color implies the reality of such appearance of “blueness”, which is what is intended to be demonstrated. The science of consciousness, or consciousness studies, thus emerges as the interdisciplinary attempt to deal scientifically with this pheno-

menon. In this work, we will refer exclusively to scientific research related to the study of phenomenal consciousness. Phenomenal consciousness will be understood as the subjective experience about something. The taste of a beer or the softness of a fabric are examples of such experiences. For brevity, I will hereafter refer to phenomenal consciousness simply as ‘consciousness’.

Although I disagree with many elements of Wittgenstein, the basis of my critique comes from his later work. I will hold that the anti-skeptical position is confusing different language games. In other words, they are making a category mistake by failing to distinguish between the scientific game from other games, such as colloquial language or philosophy.¹ To this extent, paraphrasing Gilbert Ryle, this paper will not provide “new information about minds”, but rather attempts “to rectify the logical geography of the knowledge which we already possess” (Ryle, 2009, LIX).

In what follows, section 2 introduces the “self-evidence argument” as a paradigmatic case of a philosophical argument for the existence of consciousness. In section 3, a conception of meaning as use is briefly traced. This is followed in section 4 by the introduction of a pragmatic understanding of the concept of category mistake. In section 5 I defend that the use of the self-evidence is illegitimate, because it incurs in a category mistake. In addition, two subsections present some practical benefits that would follow from the distinction between philosophical/colloquial and scientific use of “consciousness”. Several possible objections are also answered.

I. SELF-EVIDENCE ARGUMENT

In an interview conducted by Susan Blackmore, John Searle said: “The marvellous thing about consciousness is that if you have the illusion that you’re conscious then you’re conscious” (Searle, 2006, p. 203). This statement surprises no one. In earlier work,

¹ With Wittgenstein, I also maintain that the work of philosophy is exclusively descriptive.

Searle had already denied that the distinction between appearance and reality applies to consciousness: “Where consciousness is concerned the existence of the appearance is the reality. If it seems to me exactly as if I am having conscious experiences, then I am having conscious experiences” (Searle, 1997, p. 112). Even those words of Searle could not surprise anyone, since similar statements are present in many texts on consciousness by philosophers (e.g. Kripke, 1980, p. 154) and neuroscientists (e.g. Koch, 2019). These statements are usually employed with a twofold aim: first, to introduce the problem of consciousness or, more generally, the classical mind-body problem. Second, to delegitimize eliminativist positions on consciousness.

This simple reasoning, which I elaborate as an argument (self-evidence argument) can be structured in multiple ways. Example:

P1. By definition, the appearance of consciousness implies its existence.²

P2. Consciousness has an appearance.

C1. Consciousness exists.

The conjunction of premises 1 and 2 gives consciousness its character of self-evident entity or property. According to the argument, it is just needed to understand the concept of ‘consciousness’ to prove its existence. Hence, skeptics who reject the existence of consciousness, insofar as they accept that there is an appearance to reject, are self-defeating, self-evidently wrong, etc. The persuasive strength of the argument seems to come from premise 2. It is enough to enumerate a list of phenomenal sensations for the reader to recognize that there is a set of experiences

² The concept of “existence” is highly ambiguous. It can be employed in both a strong and a weak or deflationary sense. For the latter, whatever we refer to with words, such as “Sherlock Holmes” or “beauty”, exists. For the former, “exist” is used to denote entities that occupy some physical region of our universe. The present paper uses the word “existence” in a strong sense. Consequently, the word “beauty” exists just as a written sign or pronounced sound. Ultimately, it is a matter of fundamental physics to determine what exists. I am grateful for the suggestion to clarify this concept to an anonymous reviewer.

that have as a common denominator the fact that they involve an appearance, a “what-is-it-like-ness” or subjective feel. The success of the argument, however, is philosophically objectionable. Premise 1 unjustifiably assumes that appearances entail the existence of consciousness. For instance, if I think I am seeing a wolf, then, no matter if what I see is a wolf or not, I am having a conscious mental state. This premise would be true if there were no other way to explain such appearance without appeal to the special property that is consciousness. But in fact, it is possible to explain appearances scientifically without appealing to an abstract property such as consciousness. It is enough to study the physical perceptive system, in this case, vision.

The self-evidence argument is particularly interesting given that it works as the basis for the philosophical and scientific use of the concept of “consciousness”. Reputable consciousness scientists, such as Christof Koch (2019), do so. In the absence of third-person direct scientific evidence for the existence of consciousness, any acceptance of the concept requires some philosophical or colloquial justification. The colloquial justification consists simply in assuming that from the use of the word “consciousness” some reference must be accepted. Philosophical justification, on the other hand, may take the form, for example, of an epistemic argument or the more basic self-evidence argument. Even Francis Crick, a scientist especially critical of philosophy, would be forced to presuppose some kind of philosophical justification for the scientific study of consciousness. In his famous *The Astonishing Hypothesis*, he evaded the problem of recognizing his philosophical dependence to accept the scientific use of consciousness. To this end, he made two assumptions. According to the first, there are conscious and unconscious processes. The second asserts that underlying conscious processes there is “a basic common mechanism or perhaps a few such mechanisms” (Crick, 1994, p. 20). Nevertheless, by incorporating in his assumptions the concept of consciousness, Crick left unexplained the basic assumption: Why does he assume that there are conscious processes?

II. LANGUAGE AS USE³

Like many other philosophical debates, the discussion about the existence of consciousness is not based on empirical information. The playing field is purely conceptual. Especially after Chalmers's arguments (1996), no traditional scientific explanation can serve as an argument for or against either position in the debate. In other words, as it was highlighted, to demonstrate the existence of consciousness itself, the scientist needs to appeal to common sense ("folk-psychology") or philosophical arguments. Thus, contaminated by philosophical and colloquial presuppositions, the scientist can accept the existence of an entity called "consciousness" whose accommodation in the brain depends on the identification of the NCC.⁴ But we are dealing with different language games. To the end to make this last statement clear, I will make use of a conception of meaning as use.

Ludwig Wittgenstein, in his late period (especially, 1986, 1953), rejected an essentialist view of language according to which words would contain predefined meanings that we must ascertain. Words are, on the contrary, conventional, empty signs, which we use in one or more ways in different contexts. Beyond how a word, or an expression, is used, the question of meaning is meaningless. In consequence, this conception denies that the attribution of meaning lies in the relation of language to mental representations or a referential relationship with the world.

The main Wittgenstenian criticisms against the various representationalist conceptions of meaning comes from the normative and social nature of language, together with the impossibility of

³ This section attempts to support the critique of the scientific use of the self-evidence argument from an understanding of meaning as use. However, the illegitimacy of the use of a philosophical argument for a scientific purpose would be consistent with other theories of meaning.

⁴ Conversely, the neuroscientist can also accept that such an entity is nothing but an "illusion" or a "caricature" (see Graziano, 2019, p. 100) or something similar and continue her scientific investigations protected from philosophical disturbances.

private language. Much has been written on these issues, so it is not the business of the present work to analyze the most faithful interpretation of what Wittgenstein meant, for example, by following a rule. It is enough to accept that:

If language is a social phenomenon that requires following rules, then a mental representation cannot determine the meaning of a word.

The truth of this implication derives from the fact that mental representation, by itself, can be neither a necessary nor a sufficient condition since it does not account for the normativity of language. The antecedent implies that language is an exclusively social phenomenon. One person on his own lacks reliable criteria of correctness. The normative nature of language is justifiable because linguistic errors exist. If I say, out of context, “Water qwert is” I am not communicating anything since the basic social rules of language are not being respected.

Regarding the relation of language to the world, Wittgenstein states in the *Philosophical Investigations*:

Let us first discuss this point of the argument: that a word has no meaning if nothing corresponds to it. –It is important to note that the word “meaning” is being used illicitly if it is used to signify the thing that “corresponds” to the word. That is to confound the meaning; of a name with the bearer of the name. When Mr. N. N. dies one says that the bearer of the name dies, not that the meaning dies. (Wittgenstein, 1986, 1953, p. 20, §40)

When Wittgenstein speaks of language, in reality, he is referring to a heterogeneous set of disparate usages. The use of words and sentences depends on the context in which they are uttered or written (Wittgenstein, 1986, 1953, p. 24, §49). The sentence “You’re making me angry!” does not mean the same thing when it is part of a joke at a party as it does in an argument with a student. The concept of “language game” refers to the different ways of using words that have their own (albeit modifiable) rules, juxta-

pose each other, and can appear or disappear. Wittgenstein first refers to “language games” in the *Blue Book* (2007, 1958), where he also gives a list of examples: “Giving and obeying orders; asking questions and answering them; describing an event; telling a fictitious story; telling a joke; describing an immediate experience; making conjectures about events in the physical world; making scientific hypotheses and theories...” (Wittgenstein, 2007, 1958, p. 68). Among other reasons, given the absence of fixed rules or meanings in language, it is not possible to give a finite and definite list of “language games”. Moreover, any similarity between them is due to “family resemblances” (Wittgenstein, 1986, 1953, p. 32, §67) that can be interpreted as an intuitive similarity.

The ontological independence between language, world, and thought is a picture that follows from the understanding of meaning as use. There is no a priori relation between these three entities. Even though, in certain games, we use language to refer to the empirical world. As Rush Rhees pointed out in his preface to *The Blue and Brown Books*:

So that, for instance, certain grammatical functions in one language would not have any counterpart in another at all. And ‘agreement or disagreement with reality’ would be something different in the different languages—so that the study of it in that language might not show you much about what it is in this one. (Wittgenstein, 2007, 1958, p. VII)

Although some words may be the same, a physicist uses language in a technical paper in a different way than a comedian. The latter could invent concepts such as “qwert” in her monologue without making any mistakes in the way she uses language. As much as the monologue may make her laugh, a scientist in the audience would be unjustified in using “qwert” when adopting the discourse of science. At least when it lacks direct or indirect empirical evidence, or mathematical necessity, for a “qwert”.

Let us focus on the peculiar way in which philosophers have played with language. Wittgenstein was explicit in this respect in

paragraph 38 of his *Philosophical Investigations*: “For philosophical problems arise when language goes on holiday. And here we may indeed fancy naming to be some remarkable act of mind, as it were a baptism of an object” (Wittgenstein, 1986, 1953, p. 19, §38). Philosophy is the language game where the plastic nature of language is most evident. It tries to imitate the game of the scientist by posing questions and trying to answer them in a similar vein (Wittgenstein, 2007, 1958, p. 18). However, in doing so, the philosopher often ignores several differences in relation to the scientist in his use of language.

The most relevant lies in the scientific demand to contrast, experimentally, the existence of the postulated entities or properties. As a consequence of a theoretical requirement, for instance, a physicist may postulate entities or properties whose existence has not yet been verified. Nevertheless, this is a temporary situation that, ideally, should be remedied. A successful case of this type corresponds to the Higgs boson, proposed in 1964 and detected in 2011. In the case of philosophy, an armchair discipline,⁵ it is important to keep in mind that the possibility of enunciating a word does not entail the existence of an empirical counterpart of that word in the world. According to this paper, ‘consciousness’ is a case of this type of philosophical word. Wittgenstein pointed out that the “craving for generality” is the source of some philosophical confusion. For him, there is a “tendency to look for something common to all entities which we usually include under a general term” (Wittgenstein, 2007, 1958, p. 17), which “is comparable to the idea that properties are ingredients of the things which have the properties; e.g. that beauty is an ingredient

⁵ Williamson (2008) has defended a metaphilosophical view according to which the a priori/a posteriori binomial must be replaced by a distinction between armchair knowledge and non-armchair knowledge. For him, philosophy forms a continuum together with the rest of the sciences (as well as ordinary knowledge). If this relation between philosophy and the natural sciences is right, the position of this work could be called into question. This issue will not be dealt with for lack of space.

of all beautiful things as alcohol is of beer and wine” (Wittgenstein, 2007, 1958, p. 17). When he tries to imitate the scientific game, the philosopher commits the same ridicule as a Spanish pythoness named Aramis Fuster who claims that she will refute Einstein’s theory of general relativity. Neither the philosopher nor the pythoness understands that their games, with their rules and criteria, are different from the scientific one. Although they may use the same words and understand each other, the philosopher’s game, from the scientist’s point of view, consists of nothing more than, as Hamlet says: words, words, words...

For the sake of brevity and clarity, it is not possible to develop here a NeoWittgensteinian theory of meaning as use.⁶ Nonetheless, for the aim of the article, it is not necessary either. It is enough to accept the basic idea, as formulated by the NeoWittgensteinian Paul Horwich, according to which: “[T]he phenomenon of meaning is grounded in non-semantic aspects of use” (Horwich, 2005, p. 126). And, subsequently, the idea that the scientist, the philosopher, and the ordinary citizen use language with different rules. Those who are not convinced by the paucity of arguments offered might claim that the article is incomplete. However, we reiterate that the goal is to show how a theory of meaning as use could cope with the scientist’s use of the “self-evidence argument”. For which it is not necessary to accept a theory of meaning as use.⁷

III. CATEGORY MISTAKE

⁶ This would involve addressing the various problems that any theory of meaning must deal with: accounting for truth-value, specifying the normative nature of language, and so on.

⁷ Chomskyans would have no reason to reject this proposal given the characterization of language as use. The acceptance of the distinction between a normative conception of language as use and an explanatory conception of language acquisition (see, e.g., Rey, 2020, pp. 139-143) is sufficient to avoid the problem. The study of the normativity of some different uses of an “E-language” does not affect the core theory of Chomsky (Chomsky, 1975, p. 18).

Although scientists who accept the existence of an entity called “consciousness” commonly appeal to philosophy, the same mistake would be made if they were to appeal to colloquial language. Various language games of our everyday life contain the word “consciousness”. Imagine a neuroscientist accepting the existence of “consciousness” because it is a useful concept for many people in their everyday use of language. She accepts that this is a sufficient condition for it to be included in scientific discourse. Presumably, no one in their right mind would accept as a criterion for inclusion in the scientific game the fact of “being employed in everyday language” or “being a useful concept in everyday language”. Rather, this neuroscientist would be reproached that, to be accepted in scientific discourse, a concept must meet certain requirements, independently of the folk uses of language. This neuroscientist commits a category mistake consisting in mixing the acceptance criteria of colloquial language games with the scientific one.

The concept of category mistake comes from Gilbert Ryle, who in his *The Concept of Mind* says that “[i]t represents the facts as if they belonged to one logical type or category (or range of types or categories), when they actually belong to another” (Ryle, 2009, 1949, p. 6). Ryle understood that the category mistake is produced by the existence of an ontological misunderstanding (Ryle, 1938, p. 203). Let us betray a little the meaning that Ryle gave to this mistake. As used here, a given language game, with all its ambiguities, could be identified with a category.⁸ In virtue of its use, a language category has its own rules and ways of proceeding within a given form of life. For example, telling jokes requires an appropriate context. Attendees at a funeral would

⁸ Despite this, there are many examples of category mistakes that would coincide in both. In the absence of a context clarifying their use, “15+12=coffee” or “even numbers are vegetarian” are both category mistakes. While for Ryle the mistake would be made by mixing abstract entities with physical properties, pragmatically the mistake is made by not respecting the rules of language as it is actually used.

rebuke any joke told at that time. In that case, the language is not being used properly; at least, according to current standards. Thus, category mistakes happen when someone mistakenly plays a language game.⁹ As illustrated in the previous example, some misfortunes are produced due to pragmatic errors by not adapting the language to the rules of its use.

There are many issues related to “category mistakes” that would deserve some attention. Can “category mistakes” be defined exhaustively? What is required to belong to the set of “category mistakes”?¹⁰ However, to address these questions would be to divert attention from the topic of consciousness. Given the nature of a “category mistake”, I think it is sufficient to appeal to an intuitive understanding of it. The concepts of philosophy, science and colloquial language are employed in completely different senses. Each language game involved requires the satisfaction of certain criteria. Consequently, the introduction of a philosophical concept into scientific discourse, while lacking scientific evidence, incurs the same error as playing chess with checkers’ rules. Of course, the philosophical term can be successful for the scientist, but this will only be the case when the latter successfully applies the rules of her field of language (see the origins of the concept of “atom”).

A category mistake entails problems. The most important one leads to dead-end research. Imagine that a huge number of physicists accepted some version of the ontological argument that purports to prove the existence of a god. Let us imagine that a “science of god” would be created, which would imply the creation of a multitude of academic journals, large economic investments, or the organization of multiple events and conferences. Undoubtedly, this category mistake would yield enormous benefits along

⁹ Instead of using Ryle’s concept in this sense, we could have used “grammatical confusion” or “linguistic confusion”. However, I believe that “category mistake” is a better way of expressing the idea.

¹⁰ Ofra Magidor offers in her *Category Mistakes* (2013) a clarifying treatment of these issues.

the way. It is possible that these efforts would allow great scientific advances to be made, but indeed the final objective will never be achieved. The problem of god is not scientifically solvable, because as it is used colloquially, religiously, or philosophically, the concept is not manipulable with scientific rules. As with the self-evidence argument, it is questionable whether the ontological argument proves the existence of a god. But again, that is another discussion of no interest here.

The category mistake was a critique used by dualists to criticize the reductionist program (Crick, 1994, p. 9). For them, the solution to this problem consists in recognizing the gap between the physical and consciousness. According to the understanding of the category mistake of this work, there would be a methodological error in accepting that philosophers decide which entities and properties populate the universe. Thus, the category mistake leaves the philosophical concept of ‘consciousness’ in a situation unacceptable for any scientific understanding of the world.

IV. THE CATEGORY MISTAKE OF CONSCIOUSNESS

Let us return to the problem of consciousness. Many philosophers believe that their game allows them to explain something about the world in the scientific framework. For instance, “there exists an entity x with such properties M , called consciousness, in the physical world”. If this statement, with its respective criticisms, did not leave the realm of philosophy, we would simply be dealing with another philosophical debate. However, some scientists of consciousness pick up the word “consciousness” as it is used by some philosophers, as well as by many people in colloquial language, to employ it in the scientific game. It should be noted that, as stated above, this is a necessity for the scientist. The exotic nature of consciousness would prevent its use as it does not pass the filter of scientific criteria.¹¹ They accept that the concept of

¹¹ Specifically, some mathematical demonstration or experimental proof. Since

“consciousness” must be incorporated into the neuroscientific agenda because there is something that requires explanation (e.g. Crick y Koch, 1990). But no use of philosophical language, with exclusively conceptual rules, can demonstrate the existence of any empirical object. This goes against the rules of the modern scientific game, since its appearance in Modernity. It is not my intention to deny that the philosopher’s game cannot be inspiring for the scientist, as it can be for the artist. Rather, I present as a matter of fact that the self-evidence argument is a philosophical one. And so, its acceptance by a scientist can only affect his web of philosophical convictions, but not of scientific evidence.

The success of this distinction between philosophical and scientific language does not demand to set up any precise demarcation criteria. From a NeoWittgensteinian approach to language, this is not rigorously possible either. It is sufficient to recognize that, given its purely conceptual nature, the self-evidence argument is philosophical and, relatedly, that “consciousness” is a word that lacks a direct or indirect empirical designation according to traditional scientific criteria. In the latter case, Chalmers (1996) has even demanded the need to establish a new scientific language game that includes psychophysical laws to solve the “hard problem”. However, a science freed from philosophical biases could

by definition consciousness is subjective, and experimental proof requires a third-person criterion, the latter case is not possible. Someone might object that there seems to be a relation between phenomenal consciousness and empirical observation. In certain way, science tries to explain the apparent world. Or put in another words, science begins its work with the apparent world and tries to go beyond it. This would be hard to understand if one denies the existence of consciousness (I thank one of the anonymous reviewers for this objection). Yet, since the work of Galileo, modern science has been built on the use of mathematics and third-person evidence. Given that consciousness is an alleged first-person phenomenon, it has no place in this picture of modern science. On the other hand, rejecting the existence of consciousness would leave nothing out. It is true that science tries to explain the appearances of the world. But I think these appearances can be perfectly well explained without recourse to philosophical concepts, such as consciousness or qualia. It is enough to study all appearances scientifically. Which includes, for example, our perceptual system or central nervous system (CNS).

leave aside the philosophical “hard problem of consciousness”. Instead of it, science would focus on the “easy problems”, such as “the ability to discriminate, categorize, and react to environmental stimuli”, “the focus of attention”, or “the difference between wakefulness and sleep” (Chalmers, 2007, p. 225).

Based on *On Certainty* (1969), someone might argue that, according to the later Wittgenstein, there are also common-sense propositions or, as he calls them, “hinge-propositions” that serve to ground our many different language games. These basic propositions or certainties seem rather banal when we utter them but they are unique in that they offer the foundation upon which all other language games turns. Thus, consciousness is something we simply accept, without thought. This criticism forces us to move away from Wittgenstein to a certain extent, for it is true that Wittgenstein accepted some basic sentences against the skeptics. However, the scientific language game, in spite of Wittgenstein, cannot accept in its ontology the use of a concept for the simple reason that we accept it as a matter of fact.

To justify the existence of consciousness, the scientist is drawn into the philosophical field. Beyond other philosophical arguments, such as epistemic ones, the intuitive self-evidence argument is usually the first one. However, a cognitive scientist accepting that this argument is relevant to her research is analogous to the theoretical physicist who undertakes the scientific search for god after accepting the ontological argument. It is irrelevant whether the ontological argument or the self-evidence argument are philosophically objectionable. The crux is that the scientist is not acting as a scientist by postulating philosophical concepts as if they were scientific. She is committing a category mistake by allowing herself to be persuaded by the conjurers of words who are the philosophers.

This view must be reinforced with some argument in its favor. To this end, we will list some benefits that would follow from the elimination of the philosophical concept of consciousness from the scientific conceptual framework. More importantly, in the

next subsection, I will respond to several possible objections to what has been said.

Benefits

These are some examples of gains that would support the elimination of the concept of “consciousness” from scientific discourse:

1. Despite the enormous amount of economic and intellectual effort invested, the science of consciousness does not seem to have made major advances. While there has been significant scientific progress concerning the “easy problems” of consciousness, the search for the neural correlates of consciousness (NCC) remains unadvanced. The myriad of theories of consciousness and methods for measuring consciousness reveals the philosophical rather than scientific nature of the debate. The disappearance of the concept of consciousness would mean that the dedicated investment could be diverted to other more fruitful cognitive science and neuroscience goals.
2. Both in philosophy and science, physicalism would be reinforced. This is an important point since it follows that this position, which is giving such good results, would not be disturbed. In the same vein, the application of the scientific methods would remain the correct way to understand reality.
3. In evolutionary biology, the scientific acceptance of the philosophical use of consciousness brings with it the problem of why, all things being identical, this property arises in the course of evolution. Functionally, the philosophical zombie is equivalent to the conscious being, so that natural selection could hardly have benefited the latter to the detriment of the former. Accepting with Dobzhansky that “nothing in biology makes sense except in the light of evolution” (Dobzhansky, 1973), the philosophical use of consciousness can hardly be accommodated. The exclusion of this term from the scientific terminology would provide a solution to this problem.

4. Philosophy would also benefit from the dissolution of the entanglement of consciousness. If we accept the consequences of the scientific use of language, philosophical problems such as the other minds, the inverted spectrum, or the absent qualia would have a solution. I can know whether the content of my neighbor's consciousness is equivalent to mine by eliminating the concept of consciousness. Instead, I should just accept behavioral and neurophysiological criteria. By analogy, if an individual's pain perceptual system and behavioral responses are identical or very similar to mine, doubt about the possibility that he or she "experiences" something different is misplaced. The possibility of reversed qualia would be a mere philosophical pastime. How could one explain to a person blind from birth, because of certain damage to his perceptual system, what it is like to see red? By curing the damage to her perceptual system. Scientifically, seeing red is not something different from the neurophysiological and behavioral process that occurs upon the exposure of our visual system to light with x wavelength.

Some objections

Undoubtedly, the brevity and certain ambiguity of this presentation could lead to the formulation of some objections, such as the following:

- 1. The central thesis of the paper is based on the distinction between philosophical and scientific language. If this boundary is not accepted, the whole paper collapses.*

This objection would be right. If it is accepted that the criteria of philosophical and scientific validity are not separable, then the scientist can accept an argument such as the self-evidence one without committing a category mistake. For instance, the theoretical physicist Carlo Rovelli (2018) and the philosopher Sebastian de Haro (2020) made different proposals that aim to highlight the relevance of the communication between science and philosophy.

This idea is no problem. Brief attention to the history of philosophy and science makes it clear that these two fields of knowledge share the same origin. However, it is one thing to accept the usefulness of the scientist being inspired by philosophy and vice versa. It is quite another for the scientist to supplant her method of work with that of the philosopher. While the former is acceptable, the latter is extremely problematic.

Philosophy does not employ the scientific method, otherwise, it would not be philosophy, but science. In the same way, the scientist who does not apply the method of his field does not do science. Within philosophy itself, there are different uses of language. For analytic philosophy, for example, scientific conclusions are incorporated into its knowledge.¹² Consequently, for example, the elimination of the concept of consciousness from science would have philosophical implications: "Naturalistic philosophical theories of consciousness that are based on, or derive support from, empirical work, are clearly directly affected by eliminativist claims. If "consciousness" is not a viable scientific concept, then it cannot figure in empirically informed theories of consciousness" (Irvine, 2013, p. 167). The opposite is not true, however, of any scientific procedure. The scientist who accepts a philosophical conclusion, camouflaging it as scientific, does commit a category mistake in his use of the language of science.

2. The comparison of the self-evidence argument with the ontological argument is defective. The former is a special case since it refers to a fact that, precisely, and unlike god, is self-evident by its very nature.

This objection begs the question by assuming in its premises what it tries to prove. Moreover, the fact that one argument seems more self-evident, or sound, than another argument does not

¹² A well-known example of the impact of science on philosophy is shown in (Reichenbach, 1949, p. 290). That is, the theory of relativity made the Kantian conception of space and time "untenable".

make it qualitatively different. In other words, it does not make it a scientific argument.

On the other hand, the concept of appearance present in the self-evidence argument does not necessarily require the concept of consciousness to be explained. It is enough to substitute the philosophical concept of consciousness, without scientific evidence, for a multitude of concepts that can be scientifically studied. Actually, as Irvine said: “In practice, “consciousness” is used to refer to a vast number of very different phenomena that often have little in common with each other, or with philosophical and phenomenological descriptions of consciousness” (Irvine, 2013, p. 160).

3. Even if we accept that the concept of consciousness is not scientific, it remains to explain how our illusion of appearances is possible. In other words, even if we reject the hard problem, we still have to answer the illusion problem of consciousness (Frankish, 2016). That is: “How can one have experiences that appear to have phenomenal properties without any phenomenal properties existing?”. (Sprevak & Irvine, 2020, p. 363)

For scientific purposes, the alleged phenomenal appearances are reducible to certain physical substrates of the nervous system. The various cases of neuronal injuries serve to reinforce this thesis. Let us look at two examples. Damage in V1 (primary visual cortex) can lead to blindsight (e.g. Koenig & Ro, 2019). According to the philosophical framework of consciousness, we could say that damage in V1 produces a loss of vision qualia. The subject is not aware of what she sees although she can respond to visual stimuli. Another example, COVID-19 can produce anosmia (e.g. Brand et. al., 2020). In the philosophical conceptual framework, we could say that COVID-19 can cause loss of olfactory qualia, of awareness of what it is smelled. Appellations to philosophical concepts such as “qualia” or “consciousness” contaminate the scientific language in both examples. Although it is understandable what they refer to philosophically or colloquially, the scientist, when employing these concepts, must bear in mind that the justification for their use

is not scientific. Therefore, the scientific use of language dispenses with allusions to “first-person” realities in favor of “third-person” language. Colloquially, I can say that I am experiencing a mild pain in my arm. However, from this colloquial use of the verb “experiencing” or the noun “pain”, the scientist cannot accept the existence of a property called “consciousness”. In his use of language, there are only behaviors and neurophysiological states, which are the only facts verifiable in the third-person.

The case of Michel Graziano is paradigmatic. In the development of his attention schema theory (2019), he holds that consciousness is an empty concept. His use of the word consciousness, as he acknowledges (Graziano, 2019, p. 100), is more rhetorical than scientific. This example shows how phenomena that instantiate instances of conscious states can be replaced by terms that do not go beyond the rules of scientific language. Even if, as Graziano does, for purposes of communicative convenience, it is necessary to resort rhetorically to colloquial or philosophical concepts. Another renowned scientist, Michael Gazzaniga, maintains that “phenomenal consciousness may be the result of multiple modular illusions” (Marinsek & Gazzaniga, 2016, p. 158).

Many will not be satisfied with this explanation. If so, science would be leaving aside a fact of reality because it cannot fit it into its current method. In particular, that there is a “what-is-it-likeness” of being a bat different from that of being an ant. However, this reveals a misunderstanding of what is said. In the scientific language about what is in the world, there is no “what-is-it-likeness”, but different behavioral and neurophysiological processes in ants and bats. Thus, I share Wilkes’ sentence when she says:

To sum up: sciences don’t and needn’t explain every phenomenon under every description. No science, for example, explains what it is to be an ornament. Thus there seems no particular reason to suppose that science has, or fails to grapple with, the question of “what it is like for an X to be an X” —especially if this is said to be inexpressible and ineffable even within the far richer conceptual resources of the vernacular. (Wilkes, 1984, p. 241)

Wittgensteinianly, consciousness, or its illusion, as a philosophical problem might have arisen due to the craving for philosophical generalization (Wittgenstein, 2007, 1958, p. 17). The distinction between supposed instances of consciousness (tasting x, smelling x, being afraid of x...) from negative instances (the growth of fingernails, the spider crawling up my pants while watching a movie...) allows us to infer the existence of a common denominator to the former. This inference may be philosophically plausible, but not scientifically.

4. The idea that consciousness can be scientifically eliminated in favor of behavioral analysis and neurophysiology is easily refuted. It is a fact that people with virtually identical perceptual systems manifest different tendencies towards food or beverages. In colloquial terms, why do some people enjoy drinking beer whereas others detest it? In these cases, it is necessary to appeal to the qualia of taste.

Again, this possible objection presupposes the existence of qualia or, more generally, of phenomenal consciousness. Indeed, it is an observable fact that people with very similar nervous systems, manifest different attitudes towards the same foods. The appeal to such a scientifically questionable entity as qualia reveals ignorance of the underlying physically observable processes. Numerous scientific papers provide environmental, genetic, and neural explanations for different attitudes toward the same product, such as beer (e.g., Diószegi, Llanaj, & Ádány, 2019). For example, the TAS2R38 gene is involved in the preference for certain vegetables, such as broccoli (e.g. Smith *et. al.*, 2016).

5. If we dispense with the concept of “consciousness” it is not possible to distinguish conscious from unconscious states.

This possible objection would again beg the question by presupposing the existence of conscious and unconscious states. Intuitively, it may seem that they designate something empirically verifiable. But this is not true. Only the behavior of subjects and

their neurophysiological states are empirically verifiable. There is no such difference beyond the functioning or non-functioning of certain cognitive and/or neural mechanisms. Scientifically, there is no consciousness of vision beyond the neurophysiological and behavioral processes of vision.

*6. eporting that certain kinds of states are special in the same way (the phenomenal consciousness way) is empirically verifiable. So is the fact that most people (if not all) agree on which kinds of states are those (perception, pains, emotions, etc.). And it is not out of place to scientifically look for something in common between them. In other words, the claim that those states have something special can be the subject of scientific research and cannot be so easily dismissed.*¹³

Indeed, reporting that there are a number of special states is empirically verifiable. The difficulty with this replication is that the consequent does not follow from the antecedent. Namely, that “it is not out of place to scientifically look for something in common between them”. Many subjects can claim that there is something special about a phenomenon. But this does not imply that the phenomenon exists. Following folk physics, many subjects (all of them even) may report that they perceive the Earth to be flat. But it would be out of place to say anything about the world from such folk statements.

In general, it seems misleading to derive the existence of an entity or property of the world from the colloquial language of subjects. Even if the subjects' statements are highly intuitive.

7. Eliminating concepts related to consciousness from the colloquial discourse is not communicatively viable. It would complicate things more than simplify them.

In its colloquial uses, language is important because it makes it possible to communicate sensitive stimuli, to make people

¹³ This objection was raised by one of the anonymous reviewers.

laugh, to ask for help, and so on. If the heterogeneous uses of the concept of “consciousness” are employed in these contexts, no category mistake is occurring. The same happens, for example, with concepts such as “god” or “qwert”. The mistake arises when a physicist accepts that “god” is a concept that follows the rules of scientific language rather than being considered a word belonging to religion or philosophy. Consciousness is only a problem for those who philosophize (Wittgenstein, 1969), not for the rest of the people.

8. The rejection of the scientist’s use of “consciousness” implies that, in scientific terms, neither a stone nor a cat is conscious or non-conscious. This is absurd.

From the fact that neither a stone nor a cat can be said to be conscious, it cannot be inferred that both are not physically very dissimilar beings with different capacities. For example, the cat possesses a perceptive system that allows it to see the environment, something that a stone lacks. Now, the differences between a cat and a stone are exclusively physical, not mental (at least in the philosophical use of “mental”). This new conceptual framework would eliminate a distinction between certain animals, traditionally the human being, and the rest of the cosmos. The human being only differs physically, and not in the most fundamental physical terms, from the rest of the entities of the universe.

V. CONCLUSIONS

This paper defends the idea that philosophical arguments, in particular the self-evidence argument, cannot support science. The acceptance of a hard problem of consciousness that must be explained scientifically incurs the category mistake of not distinguishing between philosophy and science. The existence of consciousness cannot be verified by traditional third-person scientific canons. Therefore, its acceptance is a philosophical presupposition without scientific basis. Derivationally, it has been suggested that

the elimination of the use of this philosophical¹⁴ and colloquial concept would not only avoid a category mistake but would entail some scientific and philosophic benefits.

The main idea must be differentiated from the various eliminativist approaches, including illusionism, proposed so far. The paper does not need to commit itself to this philosophical position. Scientific use of the concept of consciousness is possible and would not commit a category mistake. Yet its meaning would be extremely different from the current philosophical or colloquial one. As long as they maintain their philosophical meaning, the science of consciousness accepts a challenge that lacks a scientific solution. Of course, this is not a philosophical critique of cognitive science or neuroscience. To begin with, such a critique would be highly suspect of committing a category mistake, which is precisely what is meant to be denounced. As Wittgenstein emphasized, and Ryle picks up on in the quoted fragment, the role of the philosopher is descriptive. I accept the principle that scientific theories can only be fundamentally criticized by other scientific theories. What I criticize of certain theories of consciousness is their surreptitious philosophical component, not their valuable scientific content. In sum, the self-evidence argument cannot serve as a basis for the acceptance of consciousness as a scientific kind.

REFERENCES

- Brann, D. H., Tsukahara, T., Weinreb, C., Lipovsek, M., Van den Berge, K., Gong, B., Chance, R., Macaulay, I. C., Chou, H-J., Fletcher, R., Das, D., Street, K., Roux de Bezieux, H., Choi, Y-G., Risso, D., Dudoit, S., Purdom, E., Mill, J. S., Hachem, R. A., Matsunami, H., Logan, D. W., Goldstein, B. J., Grubb, M. S., Ngai, J. & Datta, S. R. (2020). "Non-Neuronal Expression of SARS-CoV-2 Entry Genes

¹⁴ Another interesting debate would consist in analyzing the use made in different scientific researches of suspiciously philosophical and/or colloquial concepts such as "love", "personal identity", "justice" or "beauty".

- in the Olfactory System Suggests Mechanisms Underlying COVID-19 Associated Anosmia". *Science Advances*, 6(31), eabc5801. <https://doi.org/10.1242/prelights.19681>
- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Paperbacks.
- Chalmers, D. J. (2007). The Hard Problem of Consciousness, in Schneider, S. & Velmans, M. (Eds.) (2017) *The Blackwell Companion to Consciousness*, Chichester, West Sussex: Blackwell, 225-235. <https://doi.org/10.1002/9781119132363.ch3>
- Chomsky, N. (1975). *Reflections on Language*. New York: Pantheon Books.
- Churchland, P. S. (1989). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Crick, F. (1994). *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Crick, F. & Koch, C. (1990). Towards a Neurobiological Theory of Consciousness. *Semin. Neurosci.*, 2, 263-275.
- De Haro, S. (2020). Science and Philosophy: A Love-Hate Relationship. *Foundations of Science*, 25 (2), 297-314. <https://doi.org/10.1007/s10699-019-09619-2>
- Diószegi, J., Llanaj, E., & Ádány, R. (2019). Genetic Background of Taste Perception, Taste Preferences, and its Nutritional Implications: A Systematic Review. *Frontiers in Genetics*, 10, 1272. <https://doi.org/10.3389/fgene.2019.01272>
- Dobzhansky, T. (1973). Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution, *The American Biology Teacher*, 35(3), 125-129. <https://doi.org/10.2307/4444260>
- Frankish, K. (2016). Illusionism as a Theory of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 23(11–12), pp. 11–39.
- Graziano, M. (2019). *Rethinking Consciousness: A Scientific Theory of Subjective Experience*. New York: Norton.
- Horwich, P. (2005). *Reflections on Meaning*. New York: Oxford University Press.
- Irvine, E. (2013) *Consciousness as a Scientific Concept: A Philosophy of Science Perspective*. Dordrecht: Springer.

- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *The Philosophical Quarterly* (1950), 32(127), 127-136. <https://doi.org/10.2307/2960077>
- Koch, C. (2019). *The Feeling of Life Itself: Why Consciousness is Widespread but Can't Be Computed*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Koenig, L., & Ro, T. (2019). Dissociations of Conscious and Unconscious Perception in TMS-induced Blindsight. *Neuropsychologia*, 128, 215-222. <https://doi.org/10.1016/j.neuropsychologia.2018.03.028>
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Magidor, O. (2013). *Category Mistakes*. Oxford: Oxford University Press.
- Marinsek, N. L. & Gazzaniga, M. (2016). A Split-Brain Perspective on Illusionism. *Journal of Consciousness Studies*, 23(11-12), 149-159.
- Reichenbach, H. (1949). The Philosophical Significance of the Theory of Relativity, in Schilpp, P. A. (Ed.) *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*. Evanston, IL: The Library of Living Philosophers, vol. 7, 287-311.
- Rovelli, C. (2018). Physics Needs Philosophy. Philosophy Needs Physics. *Foundations of Physics*, 48(5), 481-491. <https://doi.org/10.1007/s10701-018-0167-y>
- Ryle, G. (1938). Categories. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 38, 189-206.
- Ryle, G. (2009/1949). *The Concept of Mind*. New York: Routledge.
- Searle, J. (1997). *The Mystery of Consciousness*. New York: The New York Review of Books.
- Searle, J. (2006). John Searle, in Blackmore, S. (Ed.). *Conversations on Consciousness*. New York: Oxford University Press, 198-212.
- Smith, A. D., Fildes, A., Cooke, L., Herle, M., Shakeshaft, N., Plomin, R., & Llewellyn, C. (2016). Genetic and Environmental Influences on Food Preferences in Adolescence. *The American Journal of Clinical Nutrition*, 104(2), 446-453. <https://doi.org/10.3945/ajcn.116.133983>
- Sprevak, M. & Irvine, E. (2020). Eliminativism about Consciousness, in Kriegel, U. (Ed.) *Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 348-370.
- Strawson, G. (1994). *Mental Reality*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Wilkes, K. V. (1984). Is Consciousness Important?. *British Journal for the Philosophy of Science*, 35(3), 223-243.
- Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty*. Oxford: Blackwell.
- Williamson, T. (2008). *The Philosophy of Philosophy*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Wittgenstein, L. (1986/1953). *Philosophical Investigations*. London: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2007/1958). *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*. London: Blackwell.

MÁS ALLÁ DE LA NOCHE. EL CONCEPTO DE LA MUERTE Y SU SIGNIFICADO DESDE EL PENSAMIENTO DE S. KIERKEGAARD

Beyond the Night. The Concept of Death and its Meaning in S. Kierkegaard's Thought

Ángel E. Garrido-Maturano

Orcid ID: 0000-0002-0509-6692

CONICET-IIGHI, Resistencia, Argentina

hieioypuna@hotmail.com

RESUMEN

El artículo analiza desde una perspectiva fenomenológica la muerte como correlación en el pensamiento kierkegaardiano. Primero, distingue los aspectos (carácter decisivo, indeterminable e inexplicable) que describen cómo la muerte sobreviene al sujeto de aquellos otros correlativos (apropiación, actualización, edificación) que refieren el modo serio en que el sujeto asume ese sobrevenir. Finalmente, pone en diálogo el discurso *Junto a una Tumba* con la comprensión del Caballero de la fe en *Temor y temblor* para reconstruir el significado existencial de la muerte como desafío que nos insta ineludiblemente a decidimos respecto de la fe en la trascendencia de la existencia.

PALABRAS CLAVE: *Kierkegaard, muerte, seriedad, trascendencia, fe.*

ABSTRACT

The article analyzes, from a phenomenological standpoint, death as correlation in Kierkegaard's thought. First, it distinguishes the aspects (its decisive, undeterminable, and unexplainable character) that describe how death comes upon the subject of those other correlates (appropriation, actualization, edification) that refer to the serious mode in which the subject faces this supervenience. Finally, the article establishes a dialogue between the discourse of *Next to a Grave* with the understanding of the knight of faith in *Fear and Trembling* in order to reconstruct the existential meaning of death as a challenge that urges us to a decision regarding the transcendence of existence.

KEYWORDS: *Kierkegaard, death, seriousness, transcendence, faith.*

MÁS ALLÁ DE LA NOCHE. EL CONCEPTO DE LA MUERTE Y SU SIGNIFICADO DESDE EL PENSAMIENTO DE S. KIERKEGAARD

INTRODUCCIÓN

Del discurso *Junto a una tumba*, uno de los tres que fueron publicados en 1845 para ocasiones supuestas, supo advertir Michael Theunissen (2000) que constituye “un punto culminante en la rica historia del pensamiento europeo de la muerte” (p. 40). Antes que un discurso de ocasión, sería la ocasión en la que Kierkegaard escribe un discurso en el que el tema de la muerte resulta “*pensado* en el más estricto sentido del término” (Theunissen, 2000, p. 40). Por otra parte, en *Las obras del amor*, el propio autor reconoce que ha “pensado demasiado en la muerte” (Kierkegaard, 2006, p. 422). Las referencias precedentes no quieren otra cosa que indicar la importancia que, sin duda, tiene el tema en el conjunto del pensamiento kierkegaardiano y como objeto de estudio en la investigación a él dedicada.¹ Las consideraciones que siguen habrán de centrarse precisa y exclusivamente en el concepto kierkegaardiano de la muerte y su significación existencial. Para ello se consagrarán por entero al tema, tal cual es desarrollado en el discurso al que aludíamos más arriba. De lo que se trata aquí, pues, es de elucidar esta comprensión, por su profundidad filosófica y su decisiva significación existencial, sin pretender en modo alguno compararla con otros análisis contemporáneos más difundidos del fenómeno y vinculados con la filosofía de la existencia, como el heideggeriano.

Definido el alcance temático, resulta conveniente precisar los objetivos que guían el presente estudio. El primero radica en explicitar la concepción de la muerte como *acontecimiento* en el pensamiento kierkegaardiano. Para ello partiré de la hipótesis según la cual los rasgos estructurales que determinan la relación *seria* del existente con su muerte surgen en el contexto de una *correlación* en la que aquel asume la muerte tal cual ella acontece por sí misma. De allí que sea menester distinguir, dentro del análisis que Kierkegaard despliega

en el discurso, aquellos aspectos que describen el modo en que la muerte adviene al sujeto de aquellos otros que elucidan el modo serio en que el sujeto asume ese advenir. El segundo objetivo radica en *reconstruir* en qué medida y por qué el significado de la muerte puede ser pensado, desde el propio pensamiento kierkegaardiano, como el del acontecimiento *desafiante* por excelencia que nos insta ineludiblemente a tomar una decisión respecto de la trascendencia de nuestra existencia individual. En este sentido, formularemos la hipótesis según la cual la decisión en favor de la trascendencia puede encontrar no un fundamento, sino un motivo legítimo en el padecimiento del horror ante la muerte.

Algunas observaciones respecto de la perspectiva, marco e intención metodológica que guían la presente investigación no resultarán superfluas. La perspectiva se comprende como fenomenológica porque la fenomenología, concebida como *pensamiento correlacional*, encuentra la esencia de las vivencias en una correspondencia entre el modo en que me sale al encuentro lo que se da y el modo en que voy hacia ello y lo asumo. En la medida en que este trabajo intenta asir la esencia de la seriedad ante la muerte sobre la base de una correlación entre la manera de relacionarme con ella y su modo fáctico de donación, permanece fiel a este principio fenomenológico correlacional. Ahora bien, en cuanto la seriedad ante la muerte nombra un modo de ser por el que puede decidirse todo hombre como tal, pero que de hecho solo es propio de aquellos que se abran a experimentar el sentido consumado de su propia muerte, la perspectiva de análisis puede especificarse como una fenomenología del universal singular. Respecto del marco metodológico, este artículo responde a una hermenéutica intertextual, desde que procura reconstruir la significación de la muerte como ocasión para la decisión por la trascendencia interpretando el texto del discurso *Junto a una tumba* sobre la base del con-texto de otro libro de Kierkegaard: *Temor y temblor*. Cabría objetar la legitimidad de interpretar un texto de Kierkegaard en función de otro, firmado, además, por Johannes de Silentio. A esta aclaración se podría responder no

solo que “Kierkegaard había proyectado que figurara su propio nombre como el del 'editor' de esta obra firmada por un autor ficticio” (González y Parceró, 2019, p. 16), sino que, como se advierte en los *Diarios*, él nunca “dejó de asignar a este texto un lugar de privilegio entre sus obras” (González y Parceró, 2019, p. 17). Por ello, *Temor y temblor* bien puede ser tomado como eje referencial para la interpretación del discurso que nos ocupa, en tanto que fue firmado por Kierkegaard. Pero, por lo pronto solo son respuestas formales; lo determinante es tener en cuenta que la palabra *reconstruir* se refiere al hecho de que la significación buscada, si bien no está expuesta explícitamente en el discurso analizado, está implícita como una significación potencial susceptible de desplegarse por obra de una interpretación que tome como eje de la búsqueda la respuesta a la pregunta: “¿cómo es posible de cara a la muerte afirmar la trascendencia de la existencia, siendo que la muerte es precisamente el acontecimiento que imposibilita la existencia?”, “¿cómo es posible, pues, tener fe en algo imposible, incluso absurdo?” Si consideramos que en *Temor y temblor* al “caballero de la fe”, con ocasión de su irrealizable amor por la princesa, se le plantea esta misma cuestión acerca de la posibilidad de lo imposible, podemos concluir que este texto resulta un marco hermenéutico propicio para interpretar libremente a Kierkegaard desde Kierkegaard-Silentio mismo.

Ahora bien, en cuanto a la intención metodológica, es pre-confesional, como lo es el propio análisis de Kierkegaard, quien, en *Junto a una tumba*, nunca afirma la inmortalidad basada en una fe revelada, ni realiza especulaciones sobre lo que ocurre después de la muerte, sino que se atiene estrictamente a analizarla desde el “más acá” de la muerte misma. Su posición no es la del creyente, seguro de su inmortalidad, sino la del incrédulo que busca analizar la muerte tal como esta se da.² De acuerdo con esta intención pre-

² En este sentido ya Karl Jaspers observó que la posición de Kierkegaard respecto de la muerte se ubica en el “más acá” y no es confesional. Escribe Jaspers (1919): “En su caso no destaca ningún contenido particular respecto de la fe en la inmortalidad,

(no anti- ni pro-) confesional lo que se procura en esta investigación es determinar desde un punto de vista filosófico, si es posible, y hasta qué punto, postular o no legítimamente la trascendencia de la existencia respecto de la muerte a partir del modo en que la muerte se da y es asumida con seriedad por el existente particular. Dicho de otro modo, de lo que se trata aquí es de determinar el significado que tenga la muerte para todo hombre en tanto tal, con independencia de su confesión religiosa.

¿Es o no fiel a Kierkegaard un trabajo asentado en semejantes premisas metodológicas? La respuesta puede ser afirmativa si se toma en serio lo que Kierkegaard (2010) dice en el prefacio a sus *Tres discursos para ocasiones supuestas*, a saber, que “lo importante es la apropiación” (p. 391) y que en el libro que él nos “*entrega*” no habría por qué considerar “nada propio ni ajeno en sentido mundano que separe y prohíba apropiarse de aquello que es del prójimo” (p. 391). Es en virtud de esta apropiación, a la vez libre y entregada al texto, que es posible llegar a ser ese individuo que Kierkegaard (2010) “con alegría y gratitud llama mi lector” (p. 391). Es posible ser kierkegaardiano sin la pretensión de ser literal.

I. EL CONCEPTO DE LA MUERTE

La muerte como acontecimiento

Kierkegaard (2010) comienza su discurso con una declaración contundente: “¡Todo terminó!” (p. 441). Si solo se limitase a constatar lo que el sobrevenir de la muerte hace con la existencia, quizás estas dos palabras serían suficientes y con ellas concluiría el discurso, pues una vez que fueron pronunciadas solo queda una cosa por delante: “con tres paladas de tierra, consagrar al difunto, como todo lo que ha venido de la tierra, de vuelta a la

sino sólo la más intensiva exposición de la interioridad subjetiva, de la significación de la relación subjetiva a la muerte y la inmortalidad” (p. 238). Y agrega: “Es la posición del incrédulo que piensa que buscar la fe es aquello a lo que se encuentra remitido” (p. 238).

tierra” (Kierkegaard, 2010, p. 443). Y entonces repite: “Todo ha terminado” (2010, p. 443). Sin embargo, Kierkegaard no concluye su análisis de la muerte con esta frase. Pero sí lo inicia. Lo primero notable de este punto de partida, que articula todo el discurso, es que él sitúa la reflexión en el plano del “más acá”, esto es, en el plano *fáctico* de lo que hace la muerte con la existencia, dejando de lado toda especulación sobre la inmortalidad o el paso a mejor (o peor) vida. Lo segundo notable es que Kierkegaard, en virtud de este mismo punto de partida, y a diferencia de Heidegger en *Ser y tiempo*, no aborda la cuestión de la muerte desde mi modo de advenir hacia y relacionarme con ella y, consecuentemente, desde la categoría de posibilidad,³ sino que la encara desde la perspectiva del advenir de la muerte hacia mí, desde el sobre-venir de la muerte como *acontecimiento fáctico*⁴ y desde lo que su ocurrencia implica para la existencia cuando se anuncia que “todo terminó”.

Dicho poder “finiquitador” respecto de la existencia lo expone Kierkegaard a través del primero de los tres predicados con los que caracteriza al acontecimiento de la muerte. Se nos dice de ella que es *decisiva*. El carácter decisivo de la muerte no es sino un modo de desplegar aquello contenido implícitamente en el “¡todo terminó!”. De ahí que pueda afirmarse que, respecto del “todo terminó”, esta primera proposición “se agota en una tautología vacía” (Theunissen, 2000, p. 69). En efecto, la muerte es decisiva porque es definitiva, porque decide de manera irrevocable que

³ En este aspecto suscribo por completo esta afirmación: “Comprender la muerte como posibilidad es en todo ajeno a Kierkegaard” (Thonhauser, 2016, pp. 321-322).

⁴ De allí que resulten unívocas afirmaciones que abordan el concepto de la muerte en Kierkegaard centrándose solo en la relación del hombre con ella y presuponiendo que la importancia únicamente “consiste en el significado que el hombre le atribuya y cómo la entienda.” (Gabasová, 2014, p. 74). Sin duda, importa la seriedad con la que me relaciono con la muerte, pero yo no le atribuyo significado a voluntad, sino que esa relación y ese significado son una respuesta a un *factum*, al acontecimiento mismo de la muerte, que articula el conjunto del análisis kierkegaardiano. La seriedad del hombre ante la muerte es una respuesta a la propia seriedad del *factum* anonadador del advenir de la muerte a mí. Por ello Kierkegaard (2010) no duda en afirmar que “la muerte es el maestro de la seriedad” (p. 445).

todo ha terminado; cuando sobreviene *pone fin* a todo: a la obra de la vida, al pensamiento, a las esperanzas más nobles. La Parca ha llegado. Todo terminó. No hay postergación alguna. “Aunque fuera un joven lleno de hermosas expectativas, aunque rogara tan solo por una de ellas – ahora todo terminó (...)” (Kierkegaard, 2010, p. 449). Así pues, que la muerte es decisiva significa que es de-finitiva, por ello no ha de mitigarse la comprensión del acontecimiento de la muerte diciendo que es un sueño. Aquí no se goza de un reparador reposo. Kierkegaard no se hace ilusiones al respecto y afirma que es gozoso descansar cuando todo ha terminado, debería decir también “que es muy consolador pudrirse en la tierra” (Kierkegaard, 2010, p. 451).⁵ La muerte no es un sueño. Aquí no hay despertar; “la muerte es una noche” (Kierkegaard, 2010, p. 451). Y es definitiva. Quien ha comprendido la muerte en su carácter decisivo y toma su acontecimiento tal cual sobreviene, es un hombre serio. Y “el hombre serio dice: todo ha terminado” (Kierkegaard, 2010, p. 453). He aquí la tautología.

El segundo aspecto de la muerte como acontecimiento es su carácter indeterminable. Puede llegar a parecer confuso⁶ que Kierkegaard relacione la indeterminabilidad de la muerte con la idea de igualdad ante ella. “La muerte los hace a todos iguales, pero si esa igualdad está en la nada, en la aniquilación, entonces la igualdad misma es indeterminable” (Kierkegaard, 2010, p. 453). Sin embargo, el texto es preciso. La indeterminabilidad nos vuelve a todos iguales ante la muerte, porque ningún hombre puede determinar nada respecto suyo. Ella nos iguala a todos. Nadie puede no morir cuando la muerte se nos impone y la anonadación

⁵ Este tipo de sentencias reafirma lo expresado: que Kierkegaard se coloca en la posición del incrédulo, que se atiene al plano del “más acá” y, consecuentemente, al fenómeno de que la muerte termina con la existencia, en vez de tratarla desde el horizonte religioso de la creencia en la inmortalidad.

⁶ Así, para Theunissen (2000), Kierkegaard “explica la indeterminabilidad de la muerte a través del en sí no del todo claro aditamento de que la muerte no es determinable ni por la igualdad ni por la desigualdad” (p. 69).

que realiza es igual de indeterminable para todos. Frente a ella somos todos iguales en la impotencia: todos somos nada frente al inevitable “todo terminó”. Pero la muerte es indeterminable, además y dialécticamente, en virtud de su desigualdad. Es cierto que ninguna de las diferencias de las que hace gala el reino de los vivos puede determinar nada respecto de la noche de la muerte ni del incierto instante de su inexorable llegada. Sin embargo, lo contrario sí sucede. Es la muerte quien determina esas diferencias como *ya* definitivas, la que hace del muerto, como se afirma en *Las obras del amor*, “un hombre concluido y resuelto” (Kierkegaard, 2006, p. 425). Es la muerte aquella que, a fin de cuentas, siempre nos dice: “tu vida ha sido esto y la tuya aquello. Ya no se puede cambiar nada”.⁷ Por ello el existente que asume con seriedad el acontecimiento de la muerte tiene presente conjuntamente tanto la unidad indeterminable de certeza e incertidumbre que le es propia⁸ como su capacidad de consagrar definitivamente las diferencias ya habidas. Dicho de otro modo, el existente comprende, por un lado, que “lo cierto es que el hacha está puesta a la raíz del árbol” (Kierkegaard, 2010, p. 461); y, por otro, que “lo incierto es cuándo se hará el corte” (p. 461). Y comprende, también, que, cuando el árbol caiga (y todos caen), se habrá determinado “si el árbol daba buen fruto o si daba un fruto podrido” (Kierkegaard, 2010, p. 461).

La tercera característica de la muerte como acontecimiento es su condición de *inexplicable*. “La muerte misma no explica nada”

⁷ Esta idea del carácter, a la vez finiquitador y totalizador de la muerte, que concluye de modo definitivo con la existencia, la refrenda Kierkegaard dos años después, en *Las obras del amor*, que datan de 1847. Allí se afirma del difunto que este “no envejece nunca” (Kierkegaard, 2006, p. 426). En efecto, el muerto ya no es, sino que *está* muerto y en su ya-estar-por-siempre-muerto no adviene en modo alguno a su existencia, ni la modifica, ni, por ende, envejece o cambia de alguna forma. Está terminado. Por eso mismo, también en *Las obras del amor*, insiste Kierkegaard (2006) en que “un difunto posee la fuerza de la inmutabilidad” (p. 426).

⁸ En este sentido afirma Theunissen (1982): “Así es que, ante todo, ambos aspectos de la comprensión de la muerte en su unidad, la consideración reflexiva de la certeza de la muerte y de su incerteza, hacen surgir la plena seriedad ante ella” (p. 145).

(Kierkegaard, 2010, p. 463). No hay manera de saber lo que ella signifique, ni si guarda o no algo para aquella existencia a la que pone fin. En este punto, como en los dos anteriores, Kierkegaard se atiene al dato fenoménico del acontecimiento de la muerte y se limita a constatar que ella no deja saber nada de sí. Simplemente ocurre, sin explicarnos si responde o no a algún “para qué”. En tanto inexplicable, es un misterio inescrutable, no un acertijo por descifrar. La oscuridad de la noche que se cierne con la muerte resulta impenetrable. No hay modo de sacarle una palabra, un gesto, un indicio sobre lo que pueda o no haber tras las puertas que ella cierra. Por ello, “en tanto que inexplicable, la muerte puede serlo todo y no ser nada en absoluto” (Kierkegaard, 2010, p. 464). Que nos resistamos con todas nuestras fuerzas y la recibamos como la mayor desgracia, porque estamos convencidos de que su llegada es el arribo definitivo de la nada; o, por el contrario, que la acojamos con consuelo e incluso esperanza, porque confiamos serenos en que ella es el paso a otro y mejor plano de existencia, de todo ello la muerte no sabe nada. Es inexplicable y una vez que le dice a esta existencia “todo terminó”, calla. Su silencio nos impide explicar tanto qué es lo que ella guarda tras de sí como por qué nos sobreviene cuando nos sobreviene.

Estos tres puntos, todos negativos en cuanto a que señalan una impotencia fundamental del hombre respecto del acontecimiento de la muerte, son los predicados a través de los cuales Kierkegaard intenta asirla ya no desde el modo en que yo la pre-curso, sino desde el modo en que la muerte misma me sobre-viene; se atienen al dato fenoménico del acontecimiento de la muerte e instalan el análisis en el plano del “más acá”. Ahora bien, que la muerte no sea una posibilidad subjetiva no implica que el hombre no deba asumir su ocurrencia en la vida, ni que deje de relacionarse de un modo u otro con ella. Esos modos oscilan entre la autenticidad de la relación seria y la inautenticidad del estado de ánimo.

La seriedad ante la muerte

Hay, para Kierkegaard, una forma inauténtica de relacionarse con la muerte que llama “estado de ánimo”. Tres son las características principales que determinan que un modo de relación con la muerte sea un mero estado de ánimo. Primero y fundamentalmente, que es una relación con una idea subjetiva o proyección que nos hacemos de ella y no con el acontecimiento de la muerte como tal ni, por tanto, con su carácter decisivo, indeterminado e inexplicable. En segundo lugar, que se trata de una idea que me hago de la muerte sobre la base de una sentimentalidad que me embarga a causa de una cierta situación vital. Y, finalmente, en tercer lugar, que, como toda idea, el estado de ánimo implica una representación general de lo que la muerte sea o signifique, mientras que la muerte es estrictamente particular.⁹ Kierkegaard da múltiples ejemplos de este estado de ánimo. Atengámonos a uno de los más usuales, el del melancólico que, harto de la vida, de sus fatigas y desengaños, añora un poco de tranquilidad, un sitio donde reposar, un palmo de tierra en donde apoyar la cabeza, quien anhela “la tumba; un escondite al que la conciencia no accede” (Kierkegaard, 2010, p. 450). De semejante modo de relacionarse con la muerte nos dice el autor (2010) que “es un estado de ánimo, y pensar la muerte de esa manera no es seriedad” (p. 450). Y no lo es porque, antes que una relación con el acontecimiento de la muerte, una actitud tal es melancólica, hasta pusilánime huida de la vida hacia una *idea o representación* subjetiva de lo que la muerte *en general* sea, surgida no como respuesta al siempre posible acontecimiento de mi muerte, sino de un cierto *temple en el que se halla inmersa mi vida*. Tomar en serio el contundente “todo terminó” es asumir conscientemente el terror ante la noche impenetrable y la impotencia que la muerte implica. Mientras que no es otra cosa que “fingido coraje el que imagina

⁹ “La evasión hacia lo general y no vinculante es, en la terminología del discurso sobre la muerte, no seriedad, sino estado de ánimo (*Stimmung*)” (Theunissen, 1982, p. 141).

no temerle a la muerte cuando el mismo ser humano le teme a la vida” (Kierkegaard, 2010, p. 450). Aquí no hay ningún valor ante la muerte, porque ni siquiera se la ha pensado y asumido como lo que es, sino que se trata pura y simplemente de un estado de ánimo: el del temor a la vida, que me lleva a querer huir de mi existencia. Una relación inauténtica con la muerte es también pretender que alguien la ha asumido seriamente por ser testigo de la muerte de otro y conmoverse ante ella. Aquí se trata de nuevo de un estado de ánimo en el que me sume la muerte del otro. No de un serio pensamiento de mi muerte. Igualmente es un mero estado de ánimo —en el mejor caso la expresión de mi amor por alguien— afirmar que sería más fácil morir que soportar la experiencia de la muerte del otro. “Incluso cuando el otro es el más próximo, el amado y llorado, sigue estando la compasión ante su muerte en el ámbito de lo meramente sentimental y por lo tanto no serio” (Theunissen, 1982 p. 141). Todas estas actitudes tienen en común no pensar seriamente lo que la muerte como acontecimiento es, es decir, no asumir la *propia* muerte y el “todo terminó”, decisivo, inexplicable e indeterminable, que ella implica. En cambio, estas disposiciones evaden afrontar la muerte personal con ideas subjetivas y generales acerca de lo que la muerte sea o de cuán insoportable resulte vivir sin el otro, surgidas todas ellas desde un cierto temple en el que se puede estar inmerso.

Al estado anímico se opone la verdadera seriedad ante la muerte que, a mi modo de ver, puede resumirse también en tres características: apropiación, actualización y edificación. A las tres características les es común el rasgo de la interioridad y esta consiste en el *pensamiento*, esto es, no en actitudes externas frente al acontecimiento o a la inminencia de la muerte —en el llanto inconsolable, los gritos de desesperación o la impostada indiferencia—, sino en la *asunción* de su carácter decisivo, indeterminado e inexplicable que se testimonia en el modo en que vivimos y nos comprendemos a nosotros mismos.

La interiorización pensante acontece, en primer lugar, como una *apropiación* de la muerte. “La seriedad (...) es lo interior y el

pensamiento y la apropiación” (Kierkegaard, 2010, p. 444). Dicha apropiación la explicita el filósofo diciendo que “pensarse a uno muerto es seriedad” (Kierkegaard, 2010, p. 444), mientras que “ser testigo de la muerte de otro es un estado de ánimo” (Kierkegaard, 2010, p. 444). De acuerdo con ello, la apropiación consiste en asumir que solo me relaciono con la muerte si la comprendo como un acontecimiento que me pasa a mí, que me singulariza, sin que pueda, por tanto, referir mi relación con ella a los estados de ánimo que suscitan en mí la muerte de los otros. Y esto porque solo mi muerte acontece como mi propio e intransferible “todo terminó”; o, para decirlo de otra forma, solo mi muerte decide mi existencia. Por lo tanto, pensar seriamente la muerte en su carácter decisivo significa pensarla como *mi* muerte, esto es, apropiarme de ella como un acontecimiento que se refiere exclusivamente a mí.¹⁰ Podría decirse, pues, que la apropiación se corresponde con el carácter decisivo inherente al sobrevenirme del acontecimiento de la muerte. Finalmente, remarquemos que la apropiación implica el *temor* de la muerte. Una relación seria con algo que habrá de aniquilarme por completo, y frente a lo cual no puedo, ocasiona temor. Si somos sinceros y la asumimos como el acontecimiento que es, debemos también aceptar y asumir que la muerte es temible. Por ello mismo, Kierkegaard califica de “fingido” (Kierkegaard, 2010, p. 450) el coraje del que imagina no temerle a la muerte.

La interiorización pensante de la muerte acontece, en segundo lugar, como una *actualización*. Escribe Kierkegaard (2010): “El breve pero impulsor llamamiento de la seriedad, como el breve llamamiento de la muerte es: hoy mismo” (p. 451). Aquel que se relaciona seriamente con su muerte lo hace *hoy mismo*, en la *ac-*

¹⁰ De allí que afirmar que “con las determinaciones de la muerte como irreferente e irremediable Heidegger va más allá de Kierkegaard” (Thonhauser, 2016, p. 323) sea discutible. El “todo terminó” del carácter decisivo de la muerte implica que, para mí, la muerte es irremediable, esto es, que por mí mismo no puedo ir más allá de la muerte. Igualmente, la relación seria con ella implica su carácter irreferente, pues mi muerte es mía, solo mía y me refiere a mí mismo y a ninguna otra cosa o persona.

tualidad, en cada presente. Me relaciono seriamente con la muerte cuando ahora mismo la asumo como un acontecimiento seguro que habrá de determinar y resolver por completo qué ha sido y qué no mi existencia, y no como un advenir o una posibilidad hacia la que me proyecto. ¿Y cómo relacionarse hoy mismo con un acontecimiento que aún no ha llegado? Viviendo la vida hoy con la certeza de que es posible a cada instante que la muerte termine resolviendo y determinando cómo ha sido mi vida. Ello precisamente constituye un “impulso” para no desperdiciarla ni postergarla, sino para vivir en plenitud cada presente. ¿Significa esto el *carpe diem*? Kierkegaard (2010) es claro al respecto: “Ese es el cobarde apetito vital de la sensibilidad, el despreciable orden de cosas en el que se vive para comer y beber, y no se come y se bebe para vivir” (451). Al contrario de este esteta superficial, al hombre serio “el pensamiento de la muerte le da el correcto ímpetu en la vida y la meta correcta a la que dirige su marcha” (Kierkegaard, 2010, p. 452). Esto concretamente significa que él “trabaja al máximo de sus posibilidades” (Kierkegaard, 2010, p. 452); y, aunque comprende su impotencia radical frente a la muerte, intenta que su existencia sea digna de obtener “la debida oportunidad de asombrarse ante Dios” (Kierkegaard, 2010, p. 452). Dicho de otro modo, vivir “hoy mismo” con seriedad la muerte, actualizar a cada instante mi relación con ella, significa desplegar todas mis posibilidades vitales, de modo tal que, en virtud de ese despliegue, mi vida sea digna de “asombrarse ante Dios”. Y este ser digno de asombrarse ante Dios bien podemos leerlo como un llamamiento a vivir de un modo tal que aquello que, para mi propia y radical impotencia ante la muerte, es claramente imposible, a saber, que mi existencia trascienda mi propia muerte, esté *justificado*. Así comprendida, la seriedad ante la muerte consistiría en vivir hoy mismo de manera que, si hubiese un poder más poderoso que la propia muerte, si hubiese un Dios, compréndaselo como se lo comprenda, estuviese justificado que ese Dios, de forma incierta y asombrosa, conceda a mi existencia lo que para mí es imposible: trascendencia más allá de

mi propia muerte. En conclusión, quien actualiza seriamente su muerte es aquel cuya existencia particular resulta hasta tal punto fructífera para todos los seres que queda eternamente justificada; y, si hubiese un Dios, esa justificación no debería, por tanto, ser borrada ni siquiera por la propia muerte. Sin embargo, vivir así, aprovechando mis capacidades y volviendo feraz cada instante de mi vida, requiere tener constantemente presente no solo que mi muerte me determina y resuelve mi existencia, sino que ella es en sí misma indeterminada y, por tanto, posible a cada instante. De allí que podamos pensar también que la actualización es el modo en que una relación seria se corresponde con el carácter indeterminado de la muerte como acontecimiento. Además, recordemos que lo cierto es la muerte, la anonadación a cada instante posible. No la asombrosa trascendencia. Por consiguiente, quien actualiza la muerte no deja de temerle, como no deja de temerle todo espíritu bueno y sincero que “siente horror ante el vacío, ante la igualdad de la aniquilación” (Kierkegaard, 2010, p. 457). Y es precisamente ese horror el que me mueve a vivir como si mi existencia debiera estar eternamente justificada, a impulsar a mi vida más allá de sí misma. El horror “es el acelerador de la vida del espíritu” (Kierkegaard, 2010, p. 457).

Finalmente, la interiorización pensante de la muerte acontece como una *edificación*. El carácter edificante se corresponde con la inexplicabilidad del acontecimiento y esta radica en responder a la inexplicabilidad de la muerte no intentando explicarla, sino explicándose a sí mismo de cara a ella. Escribe el autor (2010): “Pero en eso justamente radica la seriedad, en que la explicación no explica la muerte, sino que manifiesta cómo es en su íntima esencia aquel que da la explicación” (p. 463). Explicarse ante la muerte significa, entonces, manifestar quién esencialmente es uno, y uno solo puede ser quien es y manifestarlo si asume la propia vida como suya y edifica cada día la obra que le ha tocado en suerte edificar con intensidad y compromiso si ese día fuese el último del que dispusiese, pero también como si fuese el primero de una larga vida. En efecto, el hombre serio comprende que no

puede saber cuándo ni explicar las razones últimas de por qué morirá precisamente en el instante en que le toque, por lo que comprende también que debe llevar adelante la obra de su vida siempre con el mismo compromiso, independientemente de si le haya sido concedido completarla o tan solo iniciarla debidamente. “Por lo que respecta a la obra esencial, no es esencial, en relación con la interrupción de la muerte, si aquella fue acabada o solo comenzada” (Kierkegaard, 2010, p. 462). Lo esencial es asumir que la muerte es inexplicable y que, por tanto, no podemos saber en términos absolutos si nuestro destino es completar nuestra obra o solo empezarla. Es precisamente esa misma inexplicabilidad, cuando es tomada en serio, la que nos impulsa a vivir cada día como el primero, aquel en que podemos inaugurar una vida que merezca ser continuada y, a la vez, como el último del que disponemos para continuarla del mejor modo posible. Por eso puede afirmar Kierkegaard (2010) que el sentido del enunciado que afirma su inexplicabilidad “solo está en darle al pensamiento de la muerte fuerza retroactiva, en hacer algo impulsor en la vida” (p. 466). De allí también que puede concedérsele entera razón a Theunissen (2000) cuando sostiene que lo edificante en el pensamiento kierkegaardiano de la muerte no es que satisfaga el ansia de consuelo ante el triste destino de tener que morir. En vez de ello, “el discurso *Junto a una tumba* proporciona el trabajo constructivo de una *aedificatio*, en el preciso sentido de que pone la muerte al servicio de la vida” (Theunissen, 2000, p. 73). Y lo hace en la medida en que “vuelve a poner en pie a quien ha mirado la muerte a los ojos y lo impulsa a empuñar su vida que creía perdida” (Theunissen, 2000, p. 73). Por eso el discurso de Kierkegaard, que expone con toda acritud el poder anonadador de la muerte como acontecimiento, revierte dialécticamente en la seriedad ante la muerte, comprendida como apropiación, actualización y edificación, tal cual aquí lo hemos expuesto, en un discurso en

favor de la vida;¹¹ y, como expondremos en el siguiente acápite, en favor de la decisión por la trascendencia de la vida.

II. LA SIGNIFICACIÓN DE LA MUERTE

El movimiento de afirmación de lo infinito

Si la muerte es el definitivo “todo terminó”, entonces ella clausura cualquier posibilidad de postular la trascendencia de la existencia. De cara al fin, la afirmación de la posibilidad de una existencia in-finita sería, pues, la afirmación de lo imposible. Un ejemplo análogo de afirmación de la posibilidad de lo imposible lo ofrece Johannes de Silentio en *Temor y temblor* cuando nos relata la historia de aquel joven que se enamora perdidamente de una princesa, aun cuando él bien sabe que ella jamás le corresponderá. Si este mozo no renegase de los sentimientos que padece, entonces habría de convertirse en lo que Kierkegaard llama un “caballero de la resignación infinita”. A este caballero no le queda otra chance que afirmar el valor eterno e ideal que para él tiene su amor, al mismo tiempo que resignar la posibilidad de cumplirlo en la realidad. Nunca dejará de amar a la princesa, pero tampoco la tendrá entre sus brazos, como observa Joachim Boldt (2006): si “el caballero puede adoptar esta actitud, ello se debe a que se asume capaz de evaluar racionalmente lo que ocurre, pero ya no le da una importancia decisiva para sí a lo que concretamente acontezca” (p. 132). Ahora bien, el caballero de la resignación puede también convertirse en un caballero de la fe, lo cual ocurre cuando, sin dejar de ser consciente de que la realidad no le ofrece posibilidad alguna, cree sinceramente que recibirá a la princesa entre sus brazos. Él cree en lo absurdo o en la paradoja de que sea posible lo que ha reconocido como imposible. Debe quedar en

¹¹ De allí que no me parezcan sostenibles interpretaciones dramáticas como la que afirma que “lo irritante de Kierkegaard sería su específica actitud violenta que surge en el momento en que él no deja que se produzca el triunfo de la vida sobre la muerte” (Wen-nerscheid, 2008, p. 325).

claro que no es que el caballero piense que él podría, a través de acciones inopinadas o magnas proezas, conquistar a la princesa. Ya se ha resignado a que esto es imposible para él. Sin embargo, precisamente por esta razón, se abre a la posibilidad de que el sentido último y el curso que hayan de tomar los sucesos no esté en manos suyas ni de ningún otro, sino que dependa de un Poder ignoto que trasciende el humano y que, por absurdo que parezca, pueda llevar a la princesa hasta sus brazos. Cuando el caballero se resigna infinitamente y, entonces, abre su espíritu a esta opción y la afirma sin reservas; cuando, en una palabra, se convence de que lo humanamente posible no es la medida de lo posible, hace el movimiento infinito —un movimiento que afirma lo que va más allá de lo finito determinable por el hombre— y pasa de ser un caballero de la resignación a ser un *caballero de la fe*. La resignación infinita resulta, pues, ser “el último estadio que precede a la fe, de manera tal que todo el que no haya hecho este movimiento carece de la fe” (Kierkegaard, 2019, p. 137). La resignación, que asume la imposibilidad fáctica de la relación amorosa, sería condición necesaria, aunque no suficiente, para poder tomar la *decisión subjetiva* del movimiento de la fe. Desde que ha tomado esta decisión el caballero se reconoce dependiente de un Poder infinito —de Dios— y en Él, contra toda probabilidad razonable y por absurdo y paradójico que parezca desde la perspectiva de los intereses y motivos imperantes en la realidad, deposita su fe. Así, vive confiado esperando el momento de besar a la princesa, gracias a que el caballero renuncia a la razonabilidad y posibilidad fáctica de que se realice su anhelado amor, pero no al amor mismo, es posible el tránsito a “una visión diferente que se plantea la cuestión de una dependencia radical, la cual vuelve pensable el amor como una relación entre individuos que pueden llegar a tener algo en común independientemente de sus supuestos intereses y motivos” (Boldt, 2006, p. 135). Esta dependencia es, en última instancia, la dependencia de Dios, concebido, por lo pronto, como un Supra-poder a quien está supeditado el sentido último de lo que es y el curso de la realidad misma; por lo tanto,

siempre cabe la posibilidad de lo humanamente imposible. De este Supra-poder no podemos saber si existe ni lo que hará, por ello el movimiento hacia él es un movimiento de fe. Pero, se trata de una fe que no surge necesariamente del capricho arbitrario, sino de la resignación y de la decisión subjetiva en favor de aquella instancia que la propia resignación nos abre, a saber: la posibilidad de que el curso último que tome la realidad no esté en nuestras manos.

Pues bien, la trascendencia de la existencia es la princesa y la muerte; es la dura realidad que nos espeta que, para nosotros, no habrá princesa alguna. Sin embargo, justamente porque ante la muerte el hombre, mucho más que ante cualquier princesa, debe resignarse y aceptar que *para él* ya todo es imposible, ella se presenta como la *ocasión* más propicia para abrirnos al movimiento de la fe. De hecho, de cara al acontecimiento de la muerte y a su inapelable “todo terminó”, que no le deja al hombre posibilidad alguna, surge la cuestión de si el todo con el que termina la muerte es absolutamente todo o si este todo se refiere a todas las posibilidades humanas. Si lo segundo fuera el caso, entonces la trascendencia de la existencia, imposible para el hombre, sería posible para aquello ignoto a lo que todo en términos absolutos (y, por tanto, también el destino de mi existencia) está supeditado. En tal sentido, se abriría una ocasión auténtica de tomar una decisión subjetiva de realizar el movimiento infinito de la fe, y esta ocasión es más seria y auténtica cuanto más patentemente le muestra al hombre que él, respecto de ella, no puede nada. Respecto de algo que nos resultara extremadamente improbable, pero todavía posible, no podríamos decir que eso es lo que nos mueve por entero a tener fe, porque siempre cabría la opción de que nosotros mismos, por obra de una manipulación brillante e inesperada de la realidad y de una serie consecutiva de sucesos acompañados de fortuna, pero humanamente posibles, pudiésemos realizar fácticamente lo improbable. En el caso de algo absolutamente imposible, como existir de algún modo más allá del fin de la existencia que la muerte impone, solo cabe tener fe. En este sentido, puede decirse que entre más absurdo y más paradójico respecto de mis posibilidades es aquello que afirmo, más *seria* es la ocasión para la fe que lo afirmado abre. Así vistas las cosas, *no*

hay una ocasión más seria para la fe que la muerte asumida seriamente en su plena negatividad. En consecuencia, el movimiento de la fe se realiza auténticamente cuando se reconoce que la muerte termina con todo y que nada le da al hombre una razón humanamente valedera por la cual afirmar que es posible que esto no sea así. El caballero de la fe lo ha comprendido, pues “es perfectamente consciente de que lo único que (...) puede salvarlo es el absurdo, y esto lo capta él en la fe” (Kierkegaard, 2019, p. 137). Pese a lo anterior, lo absurdo es una locura solo si consideramos que lo único posible es lo posible para el entendimiento, es decir, si partimos de la convicción de que este puede evaluar por completo lo que puede y lo que no puede suceder y que, *ergo*, la realidad no está supeditada a nada que no estuviese al alcance del conocimiento. Por eso recalca Silentio: “Lo absurdo no corresponde a las diferencias presentes dentro del ámbito del propio entendimiento” (Kierkegaard, 2019, p. 138).

Más allá de estas diferencias, que la muerte por excelencia patentiza, habría condiciones para pensar que el entendimiento humano no sea la medida de todas las posibilidades, sino que haya algo ignoto que supedita la totalidad de la realidad y haga posible lo que para el espíritu humano resulta paradójico.¹² Por eso el caballero de la fe “hace aún otro movimiento, más asombroso que todo, pues dice: creo, no obstante, que la tendré [la princesa o la eternidad] en virtud del absurdo, en virtud de que para Dios todo es posible” (Kierkegaard, 2019, p. 138). Así comprendido, ni lo absurdo —con lo que la muerte nos *enfrenta*— es ridículo, ni la fe —cuya posibilidad ella nos *pro-pone*— es terquedad. Tal

¹² Convergentemente escribe J. Wahl (1967): “En este sentido hay en la paradoja una suerte de éxtasis del espíritu, una salida de sí, un impulso hacia una cosa absolutamente desconocida” (p. 360). En efecto, es *en virtud de* aquello paradójico y absurdo para sus posibilidades —por excelencia la trascendencia respecto de la muerte— que el espíritu humano se siente movido a ir más allá de sí hacia algo por completo desconocido para lo cual todo sería posible.

como observa Bernhard Welte: la ocasión abierta por la muerte es verdaderamente seria.¹³

El desafío

Como la ocasión más seria para realizar el movimiento infinito de la fe, la muerte representa un desafío y nos coloca ante una decisión ineludible: yo debo decidir (y esa es una decisión estrictamente particular) entre los dos cuernos de una alternativa fundamental. O bien la muerte termina con todo y, en esa medida, no tiene ningún sentido definitivo “el correcto ímpetu en la vida y la meta correcta”, pues, al fin y al cabo, mi existencia y la de todo lo que vive terminará en nada; o bien es posible (aunque no lo sea para mí) que tanto mi existencia como perseguir la meta correcta tengan un sentido trascendente respecto de mi propia muerte, el cual, por cierto, me es desconocido. Quien elige el primer cuerno de la alternativa, elige también afirmar que el conjunto de la realidad no está supeditada a nada absoluto que no sea determinable por el entendimiento humano, y que, por tanto, este entendimiento es la medida de lo posible. Quien elige el segundo, se abre a la posibilidad de que lo que es esté supeditado a un poder ignoto que puede lo que para el hombre es imposible: hacer que la existencia tenga un incognoscible sentido trascendente que se preserva más allá de la muerte. Entonces es consecuente creer “que desde la muerte nos hace una seña un Poder misterioso, callado e infinito que preserva el sentido a todo lo que es bueno” (Welte, 1998, p. 42).

La significación existencial de la muerte, cuando se la asume con plena seriedad y en correspondencia con la seriedad propia de su acontecimiento, no es resolver este desafío. *La significación de la muerte es plantearlo* y mostrar que él es *ineludible* para todo hombre serio. La muerte nos desafía en cuanto nos coloca frente a una alternativa insoslayable. “Ciertamente de cara a esta alter-

¹³ “La muerte en su silencio puede enseñarnos que es algo serio, que es incluso el más serio de todos los casos serios” (Welte, 1998, p. 19).

nativa no hay nada que saber en el sentido de la ciencia moderna” (Welte, 1998, p. 43). Pero, precisamente porque no lo hay, “tanto más hay para creer y esperar” (p. 43). ¿Esperar qué? ¿Crear qué? Tampoco lo sabemos. Un análisis filosófico pre-confesional de la muerte en el pensamiento kierkegaardiano, como el aquí abordado, debe limitarse a señalar que esta nos coloca ante la alternativa mencionada, y, consecuentemente, nos abre la ocasión más seria para tener fe;¹⁴ aunque este es su límite.

A esto se suma que el existente no puede dar ningún fundamento cierto para la fe (que, por otra parte, la haría superflua) ni tampoco especular acerca de qué sea y cómo acontezca ese sentido trascendente que la existencia espera. Un análisis pre-confesional, así concebido, no es religioso, pero sí coloca al existente humano ante su propia religiosidad. Esta última acontece allí donde el hombre, como en el caso serio de la muerte que Kierkegaard trae a la luz, descubre que se encuentra instado a afirmar o negar la incondicionalidad de la relación a Dios, sin que “pueda deducirse

¹⁴ En este sentido, a mi modo de ver, la significación de la muerte como un acontecimiento definitivo, resultante del análisis estrictamente filosófico del discurso *Junto a una tumba*, es convergente con la idea de la muerte, considerada desde un plano puramente humano y previo a cualquier salto en la fe, planteada por Anti-climacus en la introducción a *La enfermedad mortal*. A pesar de las diferencias temáticas entre ambos textos, también allí se afirma que “hablando humanamente la muerte es lo último de todo y solo cabe abrigar esperanzas mientras se vive” (Kierkegaard, 2008, p. 28). Sin embargo, al igual que en el discurso *Junto a una tumba*, este acontecimiento, definitivo e indeterminable para el poder humano, es también en *La enfermedad mortal* un acontecimiento que nos desafía a abrimos a la posibilidad de tener fe; precisamente fe en que el poder humano no sea la medida de todo poder. Entonces, si nosotros entendemos este acontecimiento desde la perspectiva de la fe, y, concretamente, nos abrimos a la posibilidad de la fe cristiana, podríamos al menos *preguntarnos* si no “habría dejado de ser igualmente cierto que esa enfermedad, la muerte misma, no era una enfermedad mortal” (Kierkegaard, 2008, p. 27). Así pues, entendiendo las cosas cristianamente, “la muerte no es en modo alguno el fin de todo, sino solamente un sencillo episodio incluido en la totalidad de la vida eterna” (Kierkegaard, 2008, p. 28), sea esta lo que fuese. Lo mismo aplica para la perspectiva del hombre de fe, que, para Kierkegaard, es, por excelencia, el cristiano, “en la muerte caben infinitamente muchas más esperanzas que en lo que los hombres llaman vida” (Kierkegaard, 2008, p. 28).

de antemano y mucho menos garantizarse el logro de la salvación” (Deuser, 2010, p. 20).

Sin dudas no hay garantía de que la opción por la fe sea la correcta, pero puede que el análisis kierkegaardiano de la muerte nos ofrezca un indicio que legitime la decisión del caballero de la fe. Kierkegaard, como vimos, insiste en que la seriedad implica asumir el temor, incluso el horror, que la muerte provoca. Me pregunto si acaso ese horror ante la nada, del que se puede renegar, pero no negar, *no señala* un vínculo originario con lo Infinito. Me pregunto si no es legítimo interpretar el horror ante la muerte, que la existencia *padece*, como el modo mismo en que lo *no* finito se *inscribe* en lo finito. Me pregunto si ese horror *no da testimonio* en contra de la nada. Si esto es así, entonces la decisión del caballero, tomada en virtud del absurdo, no es del todo insensata; o, si esto es así, quizás el caballero, *sin saberlo*, se encamine hacia un ignoto territorio que se extiende más allá del reino de la noche.

REFERENCIAS

- Boldt, J. (2006). *Kierkegaards “Furcht und Zittern“ als Bild seines ethischen Erkenntnisbegriffs*. Berlin/New York, Alemania/ EEUU: Walter de Gruyter.
- Gabasová, K. (2014). Kierkegaard y el concepto de la muerte en el contexto del turismo Oscuro. *Sincronía*, 65, 71-80.
- Deuser, H. (2010). Warum immer wieder Kierkegaard. En N. J. Cappelen y H. Deuser (Eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2010* (pp. 3-20). Berlín/New York, Alemania/ EEUU: Walter de Gruyter.
- González, D. y Parceró, O. Introducción (2019). En S. Kierkegaard, *Escritos de Søren Kierkegaard volumen 4/1. La repetición. Temor y temblor* (pp. 1-18). Madrid, España: Trotta.
- Jaspers, K. (1919). *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlín, Alemania: Springer.
- Kierkegaard, S. (2006). *Las obras del amor* (Gutiérrez Rivero, D. Trad.). Salamanca, España: Sígueme.

- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal* (Gutiérrez Rivero, D. Trad.). Madrid, España: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2010). *Escritos de Søren Kierkegaard volumen 5: Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas* (González, D. Trad.). Madrid, España: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2019). *Escritos de Søren Kierkegaard volumen 4/1. La repetición. Temor y temblor* (González D. y Parceros O. Trad.). Madrid, España: Trotta.
- Milchert, T. (2012). *Christliche Wurzeln der Todesphilosophie Heideggers. Untersuchungen zu Sein und Zeit*. Marburg, Alemania: Tectum.
- Theunissen, M. (1982). *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*. Freiburg/ München, Alemania: Alber.
- Theunissen, M. (2000). Das Erbauliche im Gedenken an den Tod. Traditionale Elemente, innovative Ideen und unausgeschöpfte Potentiale in Kierkegaards Rede an einem Grabe. En N. J. Cappelørn, H. Deuser, y J. Stewart (Eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000* (pp. 40-73). Berlín/ New York, Alemania/ EEUU: Walter de Gruyter.
- Thonhauser, G. (2016). *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*. Berlín/ Boston, Alemania/ EEUU: Walter de Gruyter.
- Wahl, J. (1967). *Études Kierkegaardienes*. París, Francia: Vrin.
- Welte, B. (1998). *Sterben. Der Ernstfall der Hoffnung*. Frankfurt am Main, Alemania: Josef Knecht.
- Wennerscheid, S. (2008). *Das Begehren nach der Wunde. Religion und Erotik im Schreiben Kierkegaards*. Berlín, Alemania: Matthes & Seitz.

TEXTO Y EXPERIENCIA

Text and Experience

Verushka Fuentes Stipicevic

Orcid ID: 0000-0002-1587-1883

Universidad de Santiago de Chile (Santiago de Chile, Chile)

verushka.fuentes@usach.cl

RESUMEN

La reflexión aquí presentada se fundamenta en la idea de que toda materia está sujeta a movimiento y que, por lo tanto, también está sujeta a cambios. Así aparece la pregunta sobre si al considerar el texto como materia este puede comportarse de la misma manera, es decir, mostrarse condicionado por los procesos de alteración, cambio y supeditación a la experiencia humana. De acuerdo a lo anterior, habría que contemplar la posibilidad de una estabilidad relativa en las estructuras textuales y en el conocimiento que sustentan, así como revisar conceptos que apuntan a ciertos estatutos textuales que resultan inalterables frente a la necesidad de la cultura de conservar normativas, valores y consensos colectivos, entre ellos el de longevidad textual. Esto permitiría observar el fenómeno de cambio en los lenguajes, narrativas y posteriormente, las transformaciones culturales.

PALABRAS CLAVE: *signo, semiosis, longevidad, texto, experiencia.*

ABSTRACT

The present reflection is based on the idea that all matter is subject to movement and therefore is also subject to change. Thus, the question arises if it is possible to consider the text as matter, it can behave in the same way, that is, show itself conditioned by the processes of alteration, change and subordinate to human experience. According to the above, it would be necessary to contemplate the possibility of a relative stability in the textual structures and the knowledge they support and review concepts that point to certain textual statutes that are unalterable in the face of the need of culture to preserve regulations, values and consensus, for example: textual longevity. This would explain the phenomenon of change in languages, narratives and later cultural transformations and that under a structural linguistic paradigm would be difficult to clarify.

KEYWORDS: *sign, semiosis, longevity, text, experience.*

TEXTO Y EXPERIENCIA

INTRODUCCIÓN

Es común abordar el análisis del texto desde su composición estructural, desde la relación del código con el discurso y el lenguaje, y, sobre todo, desde la imbricación de estos elementos con el paradigma de la cultura. Se habla de traducción y de interpretación como actividades que se realizan sobre el texto, siendo este considerado como un corpus sobre la mesa del analista, quien con una posición objetiva determina las características de sus elementos estructurales-lingüísticos, sus relaciones sintagmáticas y las leyes generales que rigen estas relaciones. De hecho, el estructuralista Levi-Strauss se refiere así a una actividad como esta:

Lo que determina que una obra sea tal no es el hecho de ser abierta, sino el hecho de ser cerrada. Una obra es un objeto dotado de determinadas propiedades que el análisis debe especificar; un objeto que puede definirse completamente a partir de esas propiedades. Así pues, cuando Jakobson y yo intentamos realizar el análisis estructural de un soneto de Baudelaire, no lo tratamos, por cierto, como una obra abierta, donde cabría hallar todo lo que las épocas posteriores podrían haber introducido en él, sino como un objeto que, una vez creado por su autor, adquirió por decirlo así, la rigidez de un cristal: nuestra función se limita a explicar sus propiedades. (Levi-Strauss, en Eco 2000, p. 14)

Cuando se pretende un análisis del texto que incluya elementos no estructurales, más bien subjetivo-interpretativo, el análisis estructural admite una apertura relativa bajo los métodos de la semiología. En este nuevo escenario el lector o el intérprete aparecen dentro de las piezas dispersas del rompecabezas en que se ha transformado el texto. Aquí el lector interactúa con el discurso, en busca de un sentido latente, con el que pueda redefinir el supuesto sentido *a priori* que ha sido puesto ahí por el autor. Es lo que Barthes denomina el ejercicio de “lo escribible” (Barthes, 2006, p. 2).

En el análisis semiológico estructural el lector o el intérprete comienza a descubrir que el destino del texto es ser dividido en partes o capas para rescatar desde el fondo múltiples sentidos. En esta metodología el analista interactúa con el texto ya no como un observador, sino como un mecanismo que explora la arqueología del texto ejerciendo la tarea interpretativa, connotando o reescribiendo el sentido inicial del texto. Pareciera que la semiología estructural libera la subjetividad del intérprete posibilitando su influencia sobre el discurso, sin embargo, hay límites demarcados de antemano para esta tarea por las fronteras de la estructura. A este respecto, Eco plantea una idea que explica en resumen las características de este fenómeno: “En cuanto un texto se vuelve «sagrado» para una determinada cultura, se desata el juego de su lectura sospechosa y de una interpretación sin duda excedente” (Eco, 1992, p. 102).

Es la cultura, o más bien su orden institucional, la que delimita el devenir de la semiosis como actividad de significación del signo, por lo mismo cualquier actividad semiótica o de atribución de valor de los signos se encuentra definida por el mismo paradigma. Toda actividad de interpretación del texto es una actividad espejo del análisis estructural sobre el mundo. Sin embargo, existe un tipo de actividad cognoscitiva del texto que establece algunos aspectos metodológicos ausentes en el paradigma estructural. Esta actividad comprende que en la cognición humana existe en un tiempo natural, en contraposición del tiempo experimental del análisis deconstructivo. Por esta razón, la existencia del texto no puede abstraerse de los acontecimientos sensibles de la vida humana. Bajo esta perspectiva el texto se encuentra enmarañado en la experiencia sensorial por lo que su lectura se produce en una coyuntura distinta: la cognición del texto incluye aspectos sensoriales y emotivos por lo que su lectura no es solo intelección estructural. Todo proceso de percibir y conocer desata respuestas intuitivas, que no dejan espacio para la articulación lógica en una primera instancia. Este fenómeno *ininteligible* es para Peirce “la cualidad de sensación” (2012, p. 211). El autor explica así este

hecho: “La cualidad de sensación es el verdadero representante psíquico de la primera categoría de lo inmediato tal como es en su inmediatez, de lo presente en su presencia positiva y directa” (Peirce, 2012, p. 211) y constituye un momento legítimo de la actividad de conocer. En este estado la conciencia da cuenta de la emoción como parte de la actividad analítica.

Así pues, en el marco estructural la influencia de los aspectos perceptivos, sensoriales y emotivos del conocimiento aparecen de soslayo, de forma accidental y contrapuestos a los principios de objetividad. Empero, no hay nada más constante en la actividad humana que la inminencia de la emoción y sensación como variables imposibles de eludir. La emoción es la constante, su prescindencia lo extraordinario: “La emoción es meramente la indicación instintiva de la situación lógica. Es la evolución que nos ha provisto de la emoción. La situación es lo que tenemos que estudiar” (Peirce, 2012, p. 143). La existencia de estos mecanismos cognitivos primarios constituye la fuente misma del conocimiento humano y no son pocos los que evidencian la existencia de la cualidad emotivo-sensitiva como un evento de carácter epistemológico.

El mismo Barthes reconoce la presencia de esta dimensión silenciosa, natural y persistente al interior del proceso del análisis estructural; pero, el autor no logra dilucidar cuál es su rol en la acción del análisis y ante la imposibilidad de poder calificar su papel dentro de la tarea de lectura, termina por definirlo como un sentido nuevo que rodea la actividad semiológica estructural. Por esta razón, Barthes se refiere a este aspecto como un “tercer sentido” o “sentido obtuso” (Barthes, 1986, p. 55). Con este concepto el autor describe una dimensión comunicativa peculiar, presente en el análisis de la estructura del texto, pero que no puede ser entendida desde lo meramente lingüístico, es decir, carece de un código normativo y sin embargo, es un signo reconocido mediante una sensación indefinible que forma parte del proceso de cognición. “En cuanto al otro, al tercer sentido, al que se me

da “por añadido” como un suplemento que mi intelección no consigue absorber por completo testarudo y huidizo a la vez, liso y resbaladizo, propongo denominarlo sentido obtuso” (Barthes, 1986, p. 51). Lo que describe el autor en esta breve cita es la presencia de un hecho que no tiene carácter de discursivo, pero que revela una información primaria que podría ser entendida como estímulo perceptivo sensorial, o como imagen que activará las restantes cualidades del conocimiento. Por lo mismo se convierte en una experiencia indefinible que resbala de los márgenes de la intelección, puesto que existe bajo condiciones exoestructurales: la cualidad de sensación es imposible de verbalizar. “El sentido obtuso no está en la lengua (ni siquiera en los símbolos): si lo retiramos, la comunicación y la significación persisten, circulan, pasan; sin él sigue siendo posible decir y leer; pero tampoco está en el habla” (Barthes, 1986, p. 60). El tercer sentido es una entidad que aparece sin previo anuncio, desarticulando las respuestas convencionales ante su presencia, esto es lo que desde la semiótica pragmática Peirce denomina *experiencia* y de esta forma implica a la emoción como la regla fundamental del conocimiento: “la irregularidad es la regla abrumadoramente preponderante de la experiencia” (Peirce, 2012, p. 143).

Frente a estos argumentos es momento de aclarar que este trabajo reflexivo sobre el texto se sumará al debate sobre cuánta validez tiene la experiencia plagada de subjetividad, emotividad y cualidades perceptivas-sensoriales en los procesos analíticos. Si la evaluación del texto como una estructura solo tiene sentido en un mundo donde la norma se impone y la subjetividad debe relativizarse. Por último, definir al texto como un cuerpo que contiene a la experiencia ya sea de forma oral o escrita y sujeto a la cualidad de sensación, cuya función solo puede entenderse bajo situaciones perceptivas, emotivas y dinámicas, determinadas hacia su transformación permanente. En ese sentido, el debate propuesto se contruye sobre ciertos principios del análisis estructural semiológico, la incidencia de la semiótica de la cultura en Lotman

y algunos de los elementos teóricos de la semiótica pragmática de Peirce que proponen un signo vital, en movimiento y en constante conexión con la experiencia humana. No es posible concluir este ensayo sin refrendar esta propuesta con los aspectos sobre los procesos y la percepción que plantea Bergson.

I. LA CULTURA Y LA LONGEVIDAD DEL TEXTO

Hablar del texto no implica únicamente referirse a un corpus lingüístico cuyos elementos se vinculan entre sí de acuerdo con ciertas normas sintácticas o sintagmáticas generales. El texto es mucho más que una aglomeración de unidades lingüísticas; es un soporte para los consensos sobre la vida, los hace extensibles a las personas que comparten una cultura. En esto, el texto es primordial, puesto que, de acuerdo con los argumentos analizados hasta acá, tiene la capacidad de fijar los enunciados sobre el mundo, “el escrito conserva el discurso y lo convierte en un archivo disponible para la memoria individual y colectiva” (Ricoeur, 2000, p. 129). Debido a esta estrecha relación funcional entre el texto y cultura se puede afirmar que la cultura es también un sistema de comunicación.

Por lo general, la cultura puede representarse como un conjunto de textos; pero desde el punto de vista del investigador, es más exacto hablar de la cultura como mecanismo que crea un conjunto de textos y hablar de los textos como realización de la cultura. (Lotman, 1979, p.77)

Partiendo de esta base conceptual, es posible comprender por qué la cultura necesita de herramientas que le permitan incidir en las interrelaciones comunicativas que se dan en su interior. Esta esencia comunicativa de la cultura le permite transformar sus procesos en intercambios discursivos y simbólicos. Al respecto, Eco establece: “Digamos, pues, en una primera aproximación, que la semiótica estudia todos los procesos culturales (es decir, aquellos en los que entran en juego agentes humanos que se ponen

en contacto sirviéndose de convenciones sociales) como procesos de comunicación” (Eco, 1986, p. 23).

Intercambiar información al interior de la cultura es necesario para integrar en la colectividad respuestas pactadas ante la incertidumbre; la cultura desarrolla mecanismos para reproducir organización ante lo aleatorio del mundo. “El trabajo fundamental de la cultura, como intentaremos demostrar, consiste en organizar estructuralmente el mundo que rodea al hombre” (Lotman, 1979, p. 70), y en esta tarea se encuentra comprometida la semioticidad del lenguaje puesto que la asignación de sentido es fundamental para la asimilación del mundo como un todo ordenado bajo leyes generales. En esa medida, lo que intenta compartir el lenguaje entre las personas no son únicamente instrucciones, roles o expectativas sino conciencia de sentido para la vida colectiva, por consiguiente: “La cultura interviene como un sistema de signos” (Lotman, 1979, p. 68). Esto es, que la materia que hace posible la configuración de consensos o visiones de mundo del sistema social son los signos que configuran el lenguaje.

Los signos actúan como moléculas de sentido que se organizan en cuerpos de sentido y esto les permite movilizarse por los canales de interacción social habituales.

Todo lo que nos llega por el lenguaje, por la familia y por los equipamientos que nos rodean no es solo una cuestión de ideas o de significaciones por medio de enunciados significantes. Tampoco se reduce a modelos de identidad o identificaciones con polos maternos y paternos. Se trata de sistemas de conexión directa entre las grandes máquinas de control social y las instancias psíquicas que definen la manera de percibir el mundo. (Guattari y Rolnik, 2015, p. 46)

Guattari describe la importancia de la articulación de los signos y sus soportes como elemento fundacional en la construcción de los significados y percepciones colectivas al interior de la cultura lo que pone en un plano emergente una de las preocupaciones culturales fundamentales: la garantía de estabilidad y conservación

de los sentidos culturales que han sido creados para los propósitos establecidos. El problema de la estabilidad y duración de los consensos no es secundario, puesto que permite enfrentar el cambio cultural bajo parámetros asimilables por quienes comparten la cultura. De ahí que mantener los consensos fijos a lo largo de la historia es esencial para los fines estructurantes e institucionales y lograrlo se debe en gran parte a la existencia de los dispositivos textuales. La posibilidad del discurso de contar con mecanismos de consolidación y cristalización de valores históricos permite lograr una de las funciones que Lotman le atribuye al texto:

Las situaciones en que el objetivo del acto comunicativo es transmitir una información constante. En estos casos el valor de todo el sistema está determinado por la medida en que el texto —sin pérdidas ni alteraciones— es transmitido del destinador al destinatario. Por consiguiente, todo el sistema está orientado a la comprensión máxima y cualquier falta de coincidencia entre el código del hablante y el del oyente —fuente de una no comprensión— será considerada como una interferencia. (Lotman, 1998, p. 6)

De esta manera a través de la palabra escrita en el texto, comprendido este como “todo discurso fijado por la escritura” (Ricoeur, 2000, p. 127), la cultura encuentra el formato idóneo para hacer perdurar en el tiempo sus valores de manera constante, llenando su producción simbólica de historicidad y trascendencia. Esta propiedad de invariabilidad discursiva fijada en el texto es lo que Lotman denomina como *longevidad textual*. Cuando Lotman acuña el concepto intenta explicar con ello la necesidad de la cultura de contar con un tipo de textos cuya cualidad esencial es que son capaces de representar los valores sustanciales de los consensos. La longevidad del texto es un fenómeno extraordinario dentro de la problemática de la conservación y transmisión de la cultura, de ahí que para Lotman la relación entre el texto longevo y la cultura se debe a que, según palabras del autor, se puede considerar a la cultura misma “como la memoria longeva

de la colectividad” (Lotman, 1979, p. 73). El propio autor explica así esta idea:

La longevidad de los textos forma, en el interior de la cultura una jerarquía que se identifica corrientemente con la jerarquía de los valores. Los textos que pueden considerarse más válidos son aquellos de mayor longevidad, desde el punto de vista y según los criterios de determinada cultura. (Lotman, 1979, p. 73)

De esta manera, la responsabilidad que recae sobre el texto longevo no es otra que resguardar, ante el devenir, la continuidad histórica de los valores de una cultura. No obstante, las transformaciones sociales existen y los conjuntos y subconjuntos de signos organizados en texto se enfrentan a estos cambios, tanto en su sentido como en la organización de sus estructuras. En estos casos: “... no solo la adopción de nuevas formas de comportamiento, sino también el reforzamiento de la signicidad (simbolicidad) de las viejas formas puede atestiguar determinado cambio de la cultura” (Lotman, 1979, p. 68). Pero, puede ocurrir que el impulso *reforzador* sucumba ante el impulso *reformador*, puesto que para la cultura, y, a veces muy a pesar de sus esfuerzos, las instancias de cambio y transformación son poderosas. Puede tomarse como ejemplo el fenómeno lingüístico del *habla* o *parole* que plantea De Saussure; el autor le otorga a la *parole* una actividad y subjetividad que no se puede encontrar en la *lengua* o *langue*. El solo ejercicio del habla como acto individual y subjetivo garantiza un espacio de renovación y cambio permanente, ya que prima la subjetividad sobre la normatividad.

El habla es, por el contrario, un acto individual de voluntad y de inteligencia, en el cual conviene distinguir: 1° las combinaciones por las que el sujeto hablante utiliza el código de la lengua con miras a expresar su pensamiento personal; 2° el mecanismo psicofísico que le permita exteriorizar esas combinaciones. (De Saussure, 1991, p. 30)

Por lo tanto, se puede afirmar que en el caso del habla los signos del lenguaje solo se someten a las fuerzas de la subjetividad

logrando con ello que, de forma simultánea, los cambios simbólicos vayan a la par de los cambios culturales. Al momento de plantear una función textual como la longevidad, bajo la premisa de que esta relación funcional entre texto y cultura constituye una cierta garantía histórica de preservación e integridad social, se debe tener en cuenta que de forma paralela se están construyendo representaciones simbólicas más apegadas a las *praxis* de las personas y las colectividades. El signo es una molécula de sentido y el comportamiento de toda molécula en cualquier cuerpo o sistema es vivir y transformarse, no es posible esperar del signo otro comportamiento que no sea el de acompañar naturalmente el cambio inmediato de las representaciones culturales que realizan los seres humanos. Esa transformación es lo que mantiene vivo al lenguaje y, por consiguiente, a la cultura. Siguiendo estos argumentos Lotman se pregunta “de qué manera un sistema puede desarrollarse permaneciendo él mismo” (Lotman, 2013, p. 11).

El mundo está en movimiento y el signo que acompaña al conocimiento se mueve junto con él, pues “el mundo en el que opera el matemático es un mundo que muere y renace a cada instante, aquel mismo en el que pensaba Descartes cuando hablaba de la creación continuada” (Bergson, 2012, p. 41). Por lo mismo, ¿será posible exigirle al signo, como partícula constitutiva del texto longevo, la inacción necesaria para acomodarse a las necesidades de conservación de la cultura? Respecto al signo puntualmente, no es tan sencillo admitir que esta partícula primordial que anima tanto al texto como a la subjetividad interpretativa del autor y del lector sea en realidad un elemento de representación del todo estable; es decir, desde la semiología estructural, se puede pensar en un signo cuyo potencial de significación se encuentra enmarcado por las normas semánticas del lenguaje y principalmente bajo el *frame* de la cultura. Pese a esto, desde la semiótica pragmática se hace más compleja la idea de un signo predestinado para sostener por siempre una significación específica, puesto que esta teoría construye lazos profundos entre el signo y la experiencia del interpretante.

Desde esta perspectiva, el texto es solo un subproducto de la experiencia y por lo tanto su sentido no debería presentar mayor constancia que aquella que el movimiento de la vida le otorga. Al respecto, una breve cita de Bergson puede ilustrar con mayor nitidez esta idea:

Solamente porque la palabra es móvil, porque va de una cosa a otra, es que la inteligencia debía tarde o temprano atraparla por el camino, cuando no estaba posada sobre nada, para aplicarla a un objeto, que no es una cosa y que, disimulado hasta allí, aguardaba el auxilio de la palabra para pasar de la sombra a la luz. (Bergson, 2012, p. 171)

II. SIGNO Y VIDA

Según Lotman (1996), la teoría del signo de Peirce constituye una de las propuestas semióticas más influyentes en el estudio de los signos como parte de los procesos de significación; se destaca de otras escuelas semióticas por considerar al signo como una partícula o un “elemento primario de todo sistema semiótico” (Lotman, 1996, p. 10). No es casual que el autor se refiera a que la semiótica pragmática considere al signo como un “elemento primario” puesto que en esa breve conceptualización se sintetiza toda una teoría que presenta al signo como una partícula primordial, activa y presente en todo sistema semiótico.

Es una definición o más bien una analogía a un proceso de composición de la materia, que admite que todo cuerpo es una combinación consistente de corpúsculos más pequeños, que, gracias a su movimiento, encuentro y transformación, terminan por constituir todo lo perceptible, todo lo vivo. “Si los átomos de Epicuro, que caen en una lluvia paralela al vacío, *se encuentran*, es para dar a conocer, en la desviación que produce el *clinamen*, la existencia de la libertad humana en el mundo mismo de la necesidad” (Althusser, 2002, p. 32). Se puede decir que la idea subyacente en el concepto de “elemento primario” le otorga al signo un carácter generativo y vital; la existencia en total libertad

de atender a su propia necesidad. El signo es, por lo tanto, aquel elemento primario o primordial, cuya necesidad se completa en una existencia potencial que debe actualizarse para permitir el nacimiento de los sistemas de signos que más tarde representarán y explicarán cada uno de los sucesos de la vida.

Podría resultar excéntrico para algunos comenzar a vislumbrar al signo ya no como un elemento del código lingüístico, sino más bien como *primordio* de toda creación simbólico-representativa. Sin embargo, hay corrientes filosóficas que avalan y entienden esta visión. Bergson, afirma lo siguiente en referencia a la vinculación entre signo y vida: “La evolución es una creación renovada sin cesar, no solamente crea poco a poco las formas de vida, sino las ideas que permitirían a una inteligencia comprenderla, los términos que servirían para expresarla” (Bergson, 2012, p. 118). En resumen, las *expresiones* o representaciones de las ideas se encuentran en una etapa evolutiva permanente, por lo que definir al signo como un elemento primario del sistema semiótico termina por confirmar dos hechos: el primero es que de forma implícita se está considerando al signo como una entidad material, una fracción, la unidad molecular que dará origen a un cuerpo mayor; y, en segundo lugar, se está admitiendo que esta partícula se encuentra predestinada por su naturaleza-necesidad, al igual que todas las partículas, a movilizarse para ligarse con otros corpúsculos semióticos. Es de esta manera que se crea una nueva imagen, una nueva materialidad, un nuevo sistema semiótico, un organismo de significación que responde a su libertad, al movimiento, al cambio y la actualización. Por otra parte, la síntesis, esta noción de signo como materia en movimiento que tiende al encuentro, queda expresada en el concepto de *semiosis* en Peirce, que representa la actualización constante del sentido simbólico producto de un encuentro de dos materialidades: la del signo y su interpretante, teniendo en consideración que el signo puede ser comprendido como materia virtual dispuesta a la actualización del interpretante.

Es importante comprender lo que entiendo por semiosis: toda acción dinámica, o acción de fuerza bruta, física o psíquica, tiene lugar entre dos sujetos (si reaccionan de manera igual entre sí, o si uno es el agente y otro el receptor) por el contrario (la semiosis) es una acción o influencia, que es o implica una cooperación de tres sujetos, como una *sêmeiōsis*, en el griego del período romano, en el tiempo de Cicerón, si bien recuerdo, significaba el signo, su objeto y su interpretante. (Peirce, 2020, C.P 5484)

Siguiendo con la línea de la anterior cita, la semiosis es movimiento, encuentro y transformación, es decir, la atribución de sentido constituye, por así decirlo, un efecto físico de la actividad *corpuscular* del signo. Esto queda más claro cuando se hace referencia al concepto de *clinamen*:

El *clinamen* es una desviación infinitesimal, «lo más pequeña posible», que tiene lugar «no se sabe dónde ni cuándo ni cómo», y que hace que un átomo «se desvíe» de su caída en picado en el vacío y, rompiendo de manera casi nula el paralelismo en un punto, provoque un encuentro con el átomo que está al lado y de encuentro en encuentro una carambola y el nacimiento de un mundo. (Althusser, 2002, p. 33)

Por consiguiente, la semiosis no es un proceso abstracto, puesto que genera efectos perceptibles y constatables mediante la experiencia, y, dentro de su dimensión física es posible asociarla con lo que se define como *clinamen*. Eco, a su vez, ofrece una versión del concepto de semiosis como un proceso de colisión entre fuerzas y estímulos:

Peirce quiere decir: una relación de estímulo y reacción entre dos polos, el polo estimulador y el polo estimulado sin mediación de ninguna clase. En una relación de semiosis el estímulo es un signo que, para producir reacción, ha de estar mediatizado por un tercer elemento (que podemos llamar “interpretante”, “sentido”, “significado”, “referencia al código”, etc.) y que hace que el signo represente su objeto para el destinatario. (Eco, 1986, p. 21)

Con esos argumentos Eco refuerza la idea de que la significación es un proceso dinámico, cuya movilidad se desencadena por tres fuerzas: la del signo, la del objeto al que hace referencia este signo y la del interpretante que construye, junto a las dos fuerzas anteriores, la representación, la interpretación y el sentido. ¿Es entonces posible creer que ante la actividad incesante de la semiosis, el sentido deberá permanecer en una forma definitiva, encerrado en los márgenes estructurales del texto? Tal vez sí es factible, pero solo por un breve tiempo puesto que, al momento de configurarse un cuerpo de sentido, este volverá a colisionar con otros signos o con otros sistemas de signos dando origen a una nueva vida simbólica. Esto es lo que para Eco se puede definir como una semiosis ilimitada y así lo explica el autor:

Me he extendido sobre la idea peirciana de una semiosis ilimitada. En mi aportación al Congreso Internacional sobre Peirce de la Universidad de Harvard, intenté demostrar que la noción de semiosis ilimitada no conduce a la conclusión de que la interpretación carece de criterios. Afirmar que la interpretación (en tanto característica básica de semiosis) es potencialmente ilimitada no significa que la interpretación no tiene objeto y que fluye (riverruns) solo por sí misma. (Eco, 1992, p. 34)

Sin embargo, la semiosis ilimitada de Eco posee una teleología, un objetivo a alcanzar y una metodología para ello, por lo que es solo potencialmente ilimitada. En otras palabras, el interpretante interpreta dentro de una estrategia, con una planificación, pues la semiosis no necesariamente fluye “por sí misma”. Si así fuera, es decir, si la indeterminación del universo fuera lo que guiara el movimiento y encuentro físico de interpretante y signo:

En este momento la categoría de interpretante podría parecer demasiado amplia, apropiada para cualquier uso y, por lo tanto, para ninguno. No obstante, su imprecisión es al mismo tiempo su fuerza y la condición para su pureza teórica. La fertilidad de esta categoría viene dada por el hecho de que nos muestra que la significación (y la comunicación) mediante desplazamientos

continuos, que refieren a un signo a otros signos o a otras cadenas de signos. (Eco, 2000, p. 117)

La semiosis es para el autor un proceso activo que produce signos de forma indeterminada e ilimitadamente, sin embargo, esto es considerado riesgoso y plantea una contradicción. Eco resuelve este problema diciendo que aun cuando las lecturas —o interpretaciones— de un texto puedan saltar de un lado a otro, seguir rutas o hipótesis, aparentemente sin dirección, estos saltos a voluntad del interpretante están supeditados al sentido del texto. Ya se analizó en el punto anterior que, desde la semiología estructural, sentido y texto han sido determinados por la cultura, pues “en el proceso de semiosis ilimitada se puede ir de un nudo cualquiera a cualquier otro, pero los pasos están controlados por reglas de conexión que, de alguna manera, nuestra historia cultural ha legitimado” (Eco, 1992, p. 121). En consecuencia, el autor considera que dentro de los márgenes que la cultura le ha dado al texto se encuentran también los márgenes de la interpretación.

Por otro lado, y desde la vereda de la semiótica de la experiencia, Peirce entiende el proceso de semiosis como un ejercicio que lleva a cabo un intérprete desde los márgenes de su propia experiencia que es “el elemento forzoso en la historia de nuestras vidas” (Peirce, 2012, p. 98). El signo, en tal condición, es una parte dentro la evolución de la conciencia del interpretante, en contacto con el mundo y que se cristalizará como representación en el momento en que el proceso vital del interpretante experimente la necesidad de hacerlo: “La experimentación sobre el mundo interior ha de enseñar la naturaleza interna de los conceptos, al igual que experimentación sobre el mundo exterior ha de enseñar la naturaleza de las cosas externas” (Peirce, 2012, p. 655). Cuando esto ocurra, la representación exterior volverá como un estímulo, un signo nuevo que desencadenará una nueva semiosis y un nuevo despertar de la conciencia del interpretante. En algún momento Freud expresa cómo ha de ser el momento en que alguien que vive en una determinada cultura y se ha sumido en ella, como

en un universo imposible de transgredir, por su magnificencia su presencia imperativa, pensará de pronto en el cambio, en que la cultura también es un cuerpo viviente que se transforma. “En algún momento lo tentará dirigir la mirada en la otra dirección y preguntarse por el destino lejano que aguarda a esa cultura y las mudanzas que está llamada a transitar” (Freud, 1992, p. 5) y en ese instante su propia subjetividad dará inicio al cambio de los signos que definen a esta cultura.

En el signo pragmático de Peirce no se considera a la cultura como un factor determinante para los caminos interpretativos que pueda recorrer el signo. La experiencia es la fuerza que moviliza la cognición. Algo similar plantea al respecto James: “Experiencia pura, es el nombre que di al flujo inmediato de la vida que provee el material a nuestra reflexión posterior con sus categorías conceptuales” (James, 2009, p. 208); la vida es entonces la única fuente y final de la semiosis, no recae en el texto ni en la estructura esta posibilidad. Para la semiótica pragmática, por lo tanto, no es cualidad del signo detenerse en una representación que defina alguna ley general, conocimiento acabado o definición absoluta. El signo forma parte de la semiosis —signo, objeto, interpretante— y en tal calidad está en movimiento y en transformación. Es solo en el dominio de la experiencia que será posible determinar la trayectoria del movimiento del signo y su significado representado.

En el momento en que se esperaba, se exalta la vivacidad de la representación, y, cuando debería venir, de repente viene algo muy distinto en su lugar. Les pregunto si en ese instante de sorpresa no hay una conciencia doble de, por un lado, un Ego, que es simplemente la idea esperada, súbitamente rota, y, por otro lado, un No-Ego, que es el Intruso Extraño, en su abrupta aparición. (Peirce, 2012, p. 216)

Dicho esto, habrá que pensar si la longevidad del texto no ha de ser más que una aspiración de la cultura, o, que viendo esta la indeterminación de los eventos de la vida humana, ha decidido impugnar los hechos y transformarlos en ideas inteligibles, conceptos

acabados o generalizaciones fantasmas de los hechos perceptibles sobre los cuales habrá un cierto sentido de control, un triunfo del “Ego”. William James, cuya filosofía es contemporánea a la propuesta filosófica de Peirce, y creyente desde su pragmatismo en la experiencia como fuente de conocimiento real, plantea una idea bastante similar a lo que se ha estado discutiendo acá:

Conocemos los movimientos internos de nuestro espíritu perceptualmente. Los sentimos vivir en nosotros, pero no podemos dar cuenta de sus elementos, ni predecir definitivamente su futuro; mientras que las cosas que están dispuestas a lo largo del espacio, las cosas del tipo que literalmente manipulamos, son aquello con lo cual nuestro intelecto se las arregla más exitosamente. ¿No nos afirma esto en la opinión de que la función original y que aún sobrevive de nuestra vida intelectual es guiarnos en la adaptación práctica de nuestras experiencias y actividades? (James, 2009, p. 155)

Las afirmaciones de James dejan algo en claro con relación a la necesidad del intelecto de actuar sobre los hechos para consolidar una información que permita controlar comportamientos o desenlaces y cómo esto puede ser considerado conocimiento. Sin embargo, lo que en verdad incide en el conocimiento humano no es la predictibilidad, sino lo impredecible. La evolución de los procesos —incluido el proceso de conocer para significar— es impulsada por fuerzas cuya trayectoria es indefinida. Si bien en algún punto el desarrollo de los hechos pareciera cristalizar e institucionalizarse, la propia necesidad de la evolución hace prescindir de algún tipo de finalismo o de algún tipo de estrategia para dar por hecho que la realidad es algo que está en curso. Con respecto a este asunto, Bergson deja claro en la cita siguiente cuán innecesario es el esfuerzo de mantener ideas o representaciones constantes en un mundo en movimiento y en permanente creación:

Pero si la evolución de la vida es algo distinto a una serie de adaptaciones a circunstancias accidentales, tampoco es la realización de un plan. Un plan está dado de antemano. Es re-

presentado, o al menos representable, antes del detalle de su realización. (Bergson, 2012, p. 118)

El problema de reflejar la evolución de la vida, en términos de una representación afín a una estrategia, requiere entonces de una organización y conjunto de sentidos preestablecidos por el plan y la estructura. En esa necesidad aparece el texto, consecuente con los márgenes y finitud de los hechos que acontecen; no obstante, la idea de su longevidad queda en entredicho frente al hecho de que la vida que representa muta sin cesar y sin pausa. No es posible concebir un texto absoluto. James plantea que lo absoluto “está por fuera de la historia” (James, 2009, p. 39); en otras palabras, si el texto escrito pretende únicamente conservar el discurso podrá cumplir un rol ideal, pero no compartir nada con quien vive en carne propia el discurso. En esto radica un riesgo y es que, de pronto, texto y cultura puedan disociarse de la experiencia del interpretante aun cuando las consecuencias emocionales de esta necesidad de la inteligencia puedan generar un tipo de conocimiento. James plantea: “Desde un punto de vista pragmático, la diferencia entre vivir contra un fondo de amenidad y uno de intimidad implica la diferencia entre un hábito general de recelo y uno de confianza” (James, 2009, p. 29).

III. CONCLUSIONES

Dentro de la reflexión sobre el texto y su rol facilitador para la consolidación de una visión de mundo se oculta una reflexión sobre lo real. Para examinar esta idea se puede recurrir a una cita de Bergson en la que se refiere a esta problemática haciendo aludiendo al pragmatismo de William James:

La verdad estaría depositada en las cosas y en los hechos: nuestra ciencia iría a buscarla allí, la sacaría de sus escondites, la conduciría a la gran luz. Una afirmación tal como “el calor dilata los cuerpos” sería una ley que gobierna los hechos, que preside, sino por encima de ellos, al menos en medio de ellos,

una ley verdaderamente contenida en nuestra experiencia y que nos limitaríamos a extraer de ellas. (Bergson, 2013, p. 243)

Bergson hace referencia al modo y lugar para encontrar la verdad y cómo esta búsqueda es también el objeto de la búsqueda científica; al mismo tiempo alude connotativamente a la relevancia de aquellos enunciados que son elegidos posteriormente por las comunidades para representar paradigmas o leyes generales. Es solo en el momento en que el enunciado es contrastado con los hechos materiales que su contenido se llena de coherencia. En este caso, el hecho y su representación coinciden, razón por la que el texto representa una verdad. Este es un claro ejemplo de la relación que existe entre un concepto y la experiencia que lo crea. Debido a que los hechos son vividos antes que codificados, los acontecimientos del mundo pertenecen primero a la vida y, posteriormente, a la intelección que los transforma en conclusiones o hábitos.

Así las cosas, ya se ha revisado en este breve ensayo la relevancia de la emoción y la cualidad de sensación en los procesos cognitivos humanos y, aunque es difícil determinar en la praxis si experiencia y representación se encuentran alejadas y en qué grado, acá se ha pretendido mostrar cómo la vivencia y la expresión de la vivencia ocurre en dos escenarios diferentes, pero complementarios. La cultura le ha entregado a la representación, principalmente a aquella que se ha denominado textualidad longeva, la tarea de erigirse como paradigma social a pesar de que este rol estructurador y ordenador de la realidad habilita y permite la vida en sociedad, y que entra en cuestionamiento ante los procesos de cambio cultural, gatillados por la propia experiencia vital de los seres humanos. La cultura genera estructuralidad a partir del lenguaje, pero el cambio sobreviene, las estructuras tambalean y se desata la crisis. Esto es inevitable, pues el mundo es cambio y transformación: “la realidad transcurre; nosotros transcurrimos con ella” (Bergson, 2013, p. 244).

Frente a esta encrucijada aparece la propuesta de un lenguaje y de un signo cuyo principio no reside en la contención del paradigma, sino más bien acompañar el cambio. Cambiar y tener cómo significar este cambio es esperanzador, incluso psicológicamente. Desde la noción de que aquello que acontece, se mueve y cambia —desde la semiótica pragmática— habría que considerar al texto como contenedor de las representaciones de la realidad o como un objeto real; si debe ser comprendido como un hecho natural que entrará en un proceso transformador al contacto con su interpretante o como parte de un mismo sistema simbólico que lo incluye a sí mismo, a su interpretante y su objeto referencial. Sobre este asunto, la semiótica pragmática de Peirce es severa, puesto que admite de forma tajante que lo real no está necesariamente en la representación mental de lo que se observa. “La Realidad es simplemente el carácter de ser independiente de aquello que se piensa con respecto al objeto real” (Peirce, 2012, p. 344) y, si está alejada del pensamiento sobre algo, también se aleja algo más de la representación de ese pensamiento. No es mucho lo que se puede aportar ante la exactitud con la cual el autor plantea su visión de lo real excluyendo la representación. Con relación a esta concepción taxativa, de lo real como algo intraducible, cuando aparece el texto estructural, que no es más que la traducción o la representación del pensamiento sobre el objeto real, como lo diría Peirce, su rol de longevidad entraría en cuestionamiento. Sin embargo, si el texto es asumido como objeto capaz de interactuar con otros elementos en el proceso de transformación que es la semiosis, en ese momento formará parte de un hecho material, como la dilatación que produce el calor sobre los cuerpos, de la que habla James.

El texto iniciará un proceso físico de transformación y sobre ese suceso se elaborará el pensamiento. De esta manera, el interpretante construye una reflexión sobre la relación entre signo y objeto, entre pensamiento y objeto. La acción del interpretante sobre esta unión entre objeto inmediato y signo, transforma aquel

proceso difuso original, provocado por la experiencia imprevisible, en un hecho comunicable, articulado que requerirá de la codificación en el lenguaje. Este es el momento de la aparición de un nuevo texto y un nuevo discurso. La traducción realizada por el interpretante se ha solidificado en un discurso, en una narración, en un texto y se está frente a un nuevo objeto para iniciar nuevamente el proceso de semiosis. Bergson podría decir de aquello: que un objeto es un cuerpo, una imagen-cuerpo, que se relacionará con otra imagen cuerpo que lo percibirá. El autor define de la siguiente manera este hecho: “Llamo materia al conjunto de las imágenes, y percepción de la materia a esas mismas imágenes relacionadas a la acción posible de una cierta imagen determinada, mi cuerpo” (Bergson, 2007, p. 37). El nuevo texto, al igual que el texto anterior, es perceptible desde su naturaleza material y por lo mismo está supeditado al comportamiento de toda materia, a moverse al encuentro de otra materia para crear sobre el mundo en este caso el interpretante. Sí se ha definido aquí una relación de la imagen-cuerpo texto con otra imagen-cuerpo, en una dinámica perceptiva donde existe una imagen que es observada por otra imagen. Pensarlo así implica que la percepción del texto estaría siendo comprendida desde la exterioridad y, en consecuencia, se le estaría dotando de una fuerza mecánica que empuja la acción de comprender y conocer, y de encontrar la verdad del texto.

De acuerdo a este orden de ideas, no es del mundo pragmático de la experiencia aquella dinámica unidireccional en que el texto es un cuerpo de sentido fijado por el lenguaje, inamovible y dotado de una cualidad de longevidad la que afecta o persuade a su intérprete dentro de ciertos marcos estructurales, ya sea de la cultura o del lenguaje. Esta comprensión de la percepción remite a un hecho concordante con la lingüística estructural, esto es, lo real del texto está dado por un tipo de configuración estructural inmanente. Pero, no es desde esta perspectiva que se han querido abordar acá las consideraciones sobre el texto; con este trabajo se ha querido dar a entender que el movimiento vital del mundo

también invade el proceso de conocer que se inicia con la percepción del texto; que este movimiento, como todo movimiento en el universo, tiende hacia una creación constante de este mismo y del interpretante como parte de esta dinámica. No hay posibilidad de fijar ningún dato sobre un objeto que se mueve, sobre un objeto dinámico, en constante co-creación, entre su intérprete y sus experiencias. Se trata de un objeto en estado de creación y recreación infinita, en un movimiento determinado solo por la vida misma en el que está inserto. Si el texto tiende al ser inmóvil habrá que preguntarse desde dónde obtendrá la suficiente energía como para crear conocimiento; se debe entregar la posibilidad que le otorga la semiótica de la experiencia y permitir su unión al afecto de la experiencia humana. El texto, por lo tanto, debe permanecer unido a la vida. La visión epistemológica del pragmatismo nunca se ha centrado en la minusvalía del texto como fuente o soporte del conocimiento, es solo que ante la presencia del hecho perceptivo envuelto por las cualidades de sensación y percepción, la estructuralidad es un efecto más que un estado inicial en el análisis.

Nos es indispensable, en vista de la acción, traducir nuestras experiencias afectivas en datos posibles de la vista, del tacto y del sentido muscular. Una vez establecida esta traducción el original palidece, pero esto no habría podido hacerse jamás si el original no hubiera estado puesto primero, y si la sensación afectiva no hubiera estado, desde el comienzo, localizada por su sola fuerza y a su manera. (Bergson, 2007, p. 72)

En suma, la experiencia es primero, la sensación afectiva está ahí antes que el texto, antes que todo. Esa experiencia es el original y la traducción es la copia, o, tal como lo plantea el estructuralismo, es la “producción” de un escenario paralelo que se asemeja sin llegar a ser lo que se experimenta.

REFERENCIAS

- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Ediciones Arena, Madrid.
- Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos, voces*. Editorial Paidós, Barcelona.
- Barthes, R. (2006). *S/Z*. Siglo XXI editores, México.
- Bergson, H. (2007). *Materia y memoria: ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Editorial Cactus, Buenos Aires.
- Bergson, H. (2012). *La evolución creadora*. Editorial Cactus, Buenos Aires.
- Bergson, H. (2013). *El pensamiento y lo moviente*. Editorial Cactus, Buenos Aires.
- Broekman, J. (1979). *El estructuralismo*. Editorial Herder, Barcelona.
- Deleuze, G. (2017). *Lógica del sentido*. Editorial Paidós, Barcelona.
- De Saussure, F. (1991). *Curso de lingüística general*. Alianza Editorial, Madrid.
- Eco, U. (1986). *La estructura ausente: introducción a la semiótica*. Editorial Lumen, Barcelona.
- Eco, U. (1992). *Los límites de la interpretación*. Editorial Lumen, Barcelona.
- Eco, U. (1997). *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge University Press, sucursal en España, Madrid.
- Eco, U. (2000). *Lector in fábula: la cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Editorial Lumen, Barcelona.
- Eco, U. (2000). *Tratado de semiótica general*. Editorial Lumen, Barcelona.
- Freud, S. (1992). *Obras completas, 1927-1931*. El porvenir de una ilusión pp. 1-57. Editorial Amorroutu, Buenos Aires.
- James, W. (2009). *Un universo pluralista*. Editorial Cactus, Buenos Aires.
- Lotman, Y. (1979). *Semiótica de la cultura: Jurij M. Lotman y la Escuela de Tartu*. Ediciones Cátedra, Madrid.
- Lotman, Y. (1996). *Semiósfera I*. Editorial Cátedra, Madrid.
- Lotman, Y. (1998). *Semiósfera II*. Editorial Cátedra, Madrid.
- Lotman, Y. (2013). *Cultura y explosión: lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Editorial Gedisa, Barcelona.

- Nietzsche, F. (2003). *La genealogía de la moral*. Editorial Teknos, Madrid.
- Peirce, Ch. S. (2012). Nuevos elementos. En *Obra filosófica reunida. Tomo II*. Editores Houser & Kloesel (1989) Indiana University Press. Edición en español, Editorial Fondo de Cultura Económica, México. pp. 376 – 402.
- Peirce, Ch. S. (2012). Sobre una nueva lista de categorías. En *Obra filosófica reunida. Tomo I*. Editores Houser & Kloesel (1989) Indiana University Press. Edición en español, Editorial Fondo de Cultura Económica, México. pp. 43-52.
- Peirce, Ch. S. (2012). El pragmatismo como lógica de la abducción. En *Obra filosófica reunida. Tomo II*. Editores Houser & Kloesel (1989) Indiana University Press. Edición en español, Editorial Fondo de Cultura Económica, México. pp. 293 – 310.
- Peirce, Ch. S. (2012). Sobre la fenomenología. En *Obra filosófica reunida. Tomo II*. Editores Houser & Kloesel (1989) Indiana University Press. Edición en español, Editorial Fondo de Cultura Económica, México. pp. 206 – 221.
- Peirce, Ch. S. (2012). Concepciones lógicas diversas. En *Obra filosófica reunida. Tomo II*. Editores Houser & Kloesel (1989) Indiana University Press. Edición en español, Editorial Fondo de Cultura Económica, México. pp. 340 -363.
- Peirce, Ch. S. (2012). Extractos de cartas a Lady Welby. En *Obra filosófica reunida. Tomo II*. Editores Houser & Kloesel (1989) Indiana University Press. Edición en español, Editorial Fondo de Cultura Económica, México. pp. 567 - 582.
- Peirce, Ch. S. (2012). Notas. En *Obra filosófica reunida, Tomo II*. Editores Houser & Kloesel (1989) Indiana University Press. Edición en español, Editorial Fondo de Cultura Económica, México. pp. 599-663.
- Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

EL ARTE-CARTOGRAFÍA: LA OBRA DE ARTE COMO MAPA DE INTENSIDAD

The Art-Cartography: The Work of Art as a Map of Intensity

Felipe A. Matti

Orcid ID: 0000-0001-9676-7705

Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires, Argentina)

mattifelipeandres@uca.edu.ar

RESUMEN

En este artículo se analiza la caracterización de la obra de arte como un mapa de intensidad que propone Gilles Deleuze en su ensayo intitolado *Lo que dicen los niños*, recogido en el libro *Crítica y clínica*. El aspecto cartográfico del arte se vincula con el concepto de *desterritorialización* y el *Cuerpo sin Órganos* que desarrolla el filósofo, junto con Félix Guattari, en *Mil Mesetas*. Así, el arte-cartografía representa el devenir-mundo del sujeto que transita el Cuerpo sin Órganos y las diferencias intensivas que pueblan el desierto de la multiplicidad. Cada trayecto recorrido es descrito por un mapa artístico donde se plasman las *haecceidades* y los umbrales de paso de los flujos que penetran los cuerpos desorganizados. El mapa de intensidad sería la representación cartográfica del trayecto que recorre un sujeto inmerso en un espacio hodológico, siendo cada línea del mapa un viaje en un espacio intensivo.

PALABRAS CLAVE: Gilles Deleuze, estética, intensidad, arte-cartografía, mil mesetas.

ABSTRACT

In this paper the characterization of the work of art as a map of intensity, as proposed by Gilles Deleuze in his essay *What the children say* (gathered in *Critique et clinique*), will be analyzed. Art's cartographic aspect is linked to the concept of *deterritorialization* and the *Body without Organs* that the philosopher, along with Félix Guattari, develops in *Thousand Plateaus*. Thus, the art-cartography represents the becoming-world of the subject that transits the Body-without-organs and the intensive differences that populate the desert of multiplicity. Each way travelled is described by an artistic map where the *haecceities* and the thresholds of flows that pierce through the disorganized bodies are portrayed. The map of intensity would be the cartographic representation of the haul travelled by a subject immersed in a hodologic space, being every line of the map a journey within an intensive space.

KEYWORDS: Gilles Deleuze, aesthetics, intensity, art-cartography, thousand plateaus.

EL ARTE-CARTOGRAFÍA: LA OBRA DE ARTE COMO MAPA DE INTENSIDAD

El propósito de este artículo es analizar la caracterización de la obra de arte que presenta Gilles Deleuze en su breve ensayo *Lo que dicen los niños*, en cual el filósofo plantea que la obra de arte sería un mapa de intensidad. Este aspecto cartográfico del objeto artístico estaría vinculado al proceso de desterritorialización que desarrollan Deleuze y Guattari ampliamente en *Mil mesetas*, devenir por medio del cual se efectúa el “descubrimiento de una materialidad que se presenta ella misma como una pura presencia material la cual no es reductible a un objeto que puede ser imaginado, recordado o concebido por un sujeto” (Schreel, 2014, p. 103). Bajo este aspecto, el mapa de intensidad sería la representación cartográfica del trayecto que recorre una subjetividad determinada cuando crea una obra de arte. Así, como hipótesis secundaria, se sostiene que este individuo, en el momento de creación, es absorbido totalmente por el espacio hodológico e intensivo que se superpone al espacio extenso y estriado que constituye su territorio. Es decir, que el artista deviene él mismo su propia obra en la medida en que este sufre un proceso de desterritorialización —que implicaría su desarticulación individual y orgánica en un *Cuerpo sin Órganos*— al mismo tiempo que constituye un nuevo agenciamiento territorial, proceso que Deleuze y Guattari denominan la reterritorialización (ambos procesos componentes elementales del acto de territorialización, o agenciamiento maquínico). Cada línea del mapa sería un recorrido “estriante” de un espacio profundo e intensivo.

En suma, lo que se propone aquí es que la obra de arte sería un mapa de intensidad en la medida en que describe la diferencia de intensidad que se individualiza en una obra de arte. Este aspecto cartográfico de la obra de arte representa la disolución de la subjetividad que recorre el trayecto desterritorializante, deviniendo sujeto intenso, grado de intensidad o *Cuerpo sin Órganos*. Quien

realiza el recorrido delineado por las intersecciones y singularidades cartográficas se sumergiría en un plano intensivo que subsiste en la profundidad de la individualización y de la actualización: puro devenir-intenso. En función de este propósito, se analiza el texto ya mencionado utilizando otros escritos del autor, tales como *Mil mesetas* o *Diferencia y repetición* y, además, bibliografía secundaria que sea pertinente a la temática aquí tratada.

I. LA CARACTERÍSTICA CARTOGRÁFICA DE LA OBRA DE ARTE EN LO QUE DICEN LOS NIÑOS

Como un topógrafo, el pintor está inmerso en el mismo mundo que representa. Desaparece en su tarea, describiéndose como una figura anónima y sin rostro, vuelta de espaldas al espectador y con su cabeza cubierta por el agujero negro de su gorra en el centro de un universo saturado de color y henchido de luz. (Alpers, 2016, p. 279)

Tanto el artista como el niño comparten la exploración de sus entornos mediante la diagramación de los trayectos dinámicos que sufren en sus diversos devenires. Así como el niño que juega establece mapas que se corresponden con el recorrido e itinerario que vive y frecuencia a cada paso, sumergiéndose en un compuesto de cualidades, sustancias, fuerzas y acontecimientos, el artista dispone de un amplio plano de composición donde opera un “desmarcaje”, un desfasaje del territorio que lo abre “hacia el universo” (Deleuze y Guattari, 2019, p. 189). En ambos casos se trata de la constitución de un plano de lo virtual donde hay una deserción del individuo, acto que provoca una despersonalización: ya no hay sujeto, no hay un yo que reclame la afectación. Bajo esta perspectiva, todo el territorio habitado y “geometrizado” por el individuo sufre una demarcación intensiva que provoca la desarticulación del espacio y la instalación de un mapa intensivo. Por lo tanto, los elementos dispersos en el territorio que recorren los trazadores del mapa son transformados a partir de las diversas relaciones intensivas que constituyen al sujeto que recorre su

propio entorno, ahora en clave intensiva. De esta manera Deleuze logra establecer la ubicación inmanente del cartógrafo: el artista está en la propia tierra que recorre, está adentrado en su seno profundamente porque el territorio ha devenido en un campo de intensidad pura en el que todo se identifica en razón del movimiento dinámico propio. Así, la característica de la cartografía intensiva es que en esta residen individuos intensos y devinientes; es un espacio que indica lo que una subjetividad ha recorrido dentro suyo. El mapa no puede ser hecho estando fuera del espacio, ubicado en otra parte, sino que se debe estar *en* el lugar, situarse por completo en lo que se busca *mapear*.

En suma, los mapas de intensidad, o de densidad, tienen como referencia aquello que llena el espacio y que “sustenta el trayecto” (Deleuze, 2016, p. 93). En otras palabras, los puntos singulares del mapa de intensidad forman una “constelación afectiva” (Deleuze, 2016, p. 93), puesto que en él se reparten los afectos, cuyo vínculo y valencia (también afectiva) constituyen la imagen de un cuerpo determinado, pero no cualquier cuerpo, sino un cuerpo intensivo, un cuerpo que se ha abstraído del territorio determinado en el que se le conoce y que se arroja hacia un plano de pura intensidad donde su constitución es capaz de ser, a todo momento, retocada o transformada en tanto que es determinada “a la medida de las constelaciones afectivas” (Deleuze, 2016, p. 94).

Ahora bien, Deleuze escoge a los niños como ejemplo de cartógrafos porque:

No existe un momento en el que el niño no esté ya inmerso en un medio actual que recorre, en el que los padres como personas sólo desempeñan el papel de abridores o de cerradores de puertas, de guardianes de los umbrales, de conectores o desconectores de zonas. Los padres siempre están en posición en un mundo que no resulta de ellos. Incluso en el recién nacido existe un continente-cuna respecto al cual los padres se definen, como agentes en los recorridos del niño. Los espacios *hodológicos* de Lewin, con sus recorridos, sus barreras, sus agentes, conforman una cartografía dinámica. (Deleuze 2016, p. 90)

Sin ir más lejos, Deleuze declara que, a su manera, el arte dice lo mismo que los niños, puesto que el cuerpo artístico también se compone de trayectos y de devenires “con los que hace mapas, extensivos e intensivos” (Deleuze, 2016, p. 95), siempre habiendo una trayectoria que expresa toda la obra de arte. Esta noción de cartografía dinámica demuestra el interés que tiene Deleuze por desarrollar una concepción estética donde el artista devenga junto con su propia obra, sobre todo si se atiende al hecho de que el diagrama (el cual tiene una profunda relación con la creación artística) es él mismo “el mapa de las relaciones de fuerzas, mapa de densidad, de intensidad” (Deleuze, 2015, p. 63), que procede por medio de uniones primarias —o elementales— de la multiplicidad de afectos o fuerzas que se sitúan “en el propio tejido de los agenciamientos que producen” (Deleuze, 2015, p. 63).¹ La creación artística necesariamente es una creación cartográfica en la medida en que el artista se encuentra sumido en el mundo virtual que lo desterritorializa y a partir del cual crea su obra. Bajo esta perspectiva, un mapa intensivo es un índice de umbrales, intensidades y elementos afectivos que se pone *por encima* del propio mundo; el mapa cubre y engloba los recorridos mientras que visibiliza los desplazamientos. Aquí, la distancia entre un objeto y otro es medida en grados de movimiento, velocidades y trayectorias, y quien posee un mapa, o quien lo hace, busca dar con la representación exacta de lo que recorre: “cada mapa es una redistribución de callejones sin salida y de brechas, de umbrales y de cercados” (Deleuze, 2016, p. 92). En suma, Deleuze presenta dos comprensiones del mapa. La primera, la concepción clásica, es el mapa extensivo o geográfico: en este mapa se imprimen trayectos de manera matemática gobernados por reglas absolutas,

¹ Por motivos de espacio, se ha optado por no profundizar en el concepto de diagrama ni en su aspecto cartográfico (como aprensión de fuerzas dinámicas). Este punto puede ser analizado junto al texto de Deleuze *Foucault* (Deleuze, 2015) y el artículo “Del cliché al hecho pictórico: la función del diagrama pictórico en la creación de mundo de Gilles Deleuze” (Matti, 2022).

como por ejemplo: la proporcionalidad de las medidas de distancia cuantificada (un metro equivale a dos milímetros cartográficos, etc.). El mapa clásico, o extenso, no tiene ni representa dinamismo alguno; al contrario, quien utiliza ese mapa debe representar su propio movimiento como distancias cuantificadas o medidas extensas (un metro, dos kilómetros, etc.) y debe calcular sus pasos como instancias inmutables. En el mapa clásico el recorrido debe hacerse en función de un punto fijo, ya sea para saber lo que uno ha recorrido (tomando como referencia, por ejemplo, los puntos A y B) o para saber cuánto espacio debe recorrer. No obstante, hay otra concepción del mapa, a saber, el mapa de intensidad (o de densidad), que tiene como referencia aquello que llena el espacio. En otras palabras, un mapa de intensidad es aquel que describe el dinamismo sufrido por la subjetividad que sustenta y realiza el trayecto. Un cartógrafo de esta índole es el niño, quien:

Define un caballo estableciendo una lista de afectos, activos y pasivos: tener un pajarito muy grande, arrastrar cargas pesadas, tener anteojeras, morder, caer, recibir latigazos, hacer mucho ruido con las piernas. Este reparto de afectos (en el que el pajarito representa el papel de transformador, de convertidor) es lo que constituye un mapa de intensidad. Siempre es una constelación afectiva. (Deleuze, 2016, p. 93)

Los mapas de intensidad, por lo tanto, implican una desterritorialización de la subjetividad en tanto que se fundamentan en la diseminación de afectos sobre un plano intensivo indeterminado. Estos afectos y afectividades se vinculan directamente con el cuerpo, y es por ello que, para que se establezca correctamente este sistema referencial intensivo, el individuo debe desterritorializarse y abstraer la materia pura que lo constituye (tema que se abordará en la sección siguiente). Esta constelación de afectos son las fuerzas intensivas que soportan las fuerzas motrices que realiza el peregrino. El niño que juega a *Star-wars* deviene Han Solo, su perrito deviene Chewbacca, el almacén del padre deviene La Estrella de la Muerte; estas intensidades propulsan sus movimientos,

los tiroteos fantásticos en la góndola de las verduras, la batalla contra los bidones de agua que han devenido Storm Troopers. El devenir es lo que convierte el trayecto más mínimo en un viaje y “el trayecto es lo que convierte lo imaginario en un devenir. Los dos mapas, el de los trayectos y el de los afectos, remiten uno al otro” (Deleuze, 2016, p. 94).

Así, el niño no hace *el* personaje, ni tampoco imita a tal caracterización de él, sino que el niño deviene *un* héroe; el niño se pone los guantes de hule con los que la madre lava los platos y ha devenido instantáneamente un personaje de *Dragon Ball*. Estos devenires alcanzan una “zona de vecindad” (Deleuze, 2016, p. 94) en la que el límite entre la subjetividad y aquello en lo que deviene se difumina casi totalmente. Esta característica de indiscernibilidad es propia de la constitución del espacio intensivo, el cual se constituye de fuerzas dinámicas donde hay es una existencia coalescente virtual/actual. En este plano, al mismo tiempo que un individuo se desterritorializa también se reterritorializa, puesto que los cuerpos y fuerzas desterritorializadas que se han fugado del territorio para diagramar o capturar una intensidad dada, ganan una nueva combinación (la intensidad caballo del perrito del niño implica que el can pierda su territorialidad perruna para devenir corcel). Cada movimiento de desfasaje comprende en sí una nueva actualización que arroja un nuevo territorio a ser poblado por aquello que se ha individualizado. Ahora bien, el punto que une este aspecto del juego infantil con la creación artística se halla en que esta última se compone “de trayectos y de devenires, con lo que hace mapas, extensivos e intensivos” (Deleuze, 2016, p. 95). Siempre hay una trayectoria en la obra de arte. Por ejemplo, en la pintura misma puede haber un mapa que se escapa en el horizonte o que fractura la perspectiva huidiza, como sucede en el caso del arte holandés del siglo XVII (Alpers, 2016, p. 216).² Una ventana

² Este tema también es trabajado por Paul Claudel en sus ensayos *El camino en el arte e Introducción a la pintura holandesa* (Claudel, 2015, pp. 133-145 y pp. 19-60).

puede describir el espacio afectivo que rodea la escena,³ el mapa puede estar en lo más íntimo del espacio como el dedo en alza de Cristo⁴ que describe la carga emotiva de su entrega de llaves a Pedro; y hasta puede ser el mismo rostro, mapa por excelencia despojado de toda individualidad, que “caza” los afectos pululantes en el aire circundante y que deviene rostro-paisaje.

El arte logra captar la unión entre los trayectos irreales y los devenires fantásticos, se trata de un proceso impersonal, pronominal, en el que la obra se compone como un *cairn* cuyas piedras se superponen añadiendo capas de diferentes viajes y devinientes diversos. El arte está cargando de un impulso cartográfico que estalla en la creación artística y artista-cartógrafo se despoja de su individualidad tanto como quien observa la obra.

II. LA DESTERRITORIALIZACIÓN DEL INDIVIDUO, LA CONSTITUCIÓN DE LA HAECCEIDAD Y LA ABSTRACCIÓN MATERIAL DE LA SUBJETIVIDAD EN UN CUERPO SIN ÓRGANOS

Ahora bien, debido a lo acotado del ensayo que se analizó más arriba, es necesario indagar en el corpus deleuziano para determinar el alcance de la caracterización de la obra de arte como mapa de intensidad. Para ello, es pertinente analizar las semblanzas entre el concepto de individuo, particularmente como lo desarrolla Deleuze en *Diferencia y repetición* y el concepto de *haecceidad*, tal como aparece en su escrito conjunto con Guattari *Mil Mesetas*. La *haecceidad* es una singularidad que no cesa de dividirse “a un lado y otro de una diferencia de intensidad que ella envuelve” (Zourabichvili, 2011, p. 130) y se funda en la noción de “relación diferencial” [*disparation*] que compone al individuo. Todo ser individuado es el resultado de un proceso, o de una operación estructurante,

³ Como por ejemplo en “La muchacha en la ventana” (1925) de Salvador Dalí o “El imperio de las luces” (1953), “El hada ignorante” (1957) o “El salón de Dios” (1948) de René Magritte.

⁴ Peter Paul Rubens, “Entrega de llaves a Pedro” (1665).

cuyo acontecimiento está vinculado a un estado de equilibrio diferencial.⁵ En definitiva, la *haecceidad* es el resultado de dos (o más) intensidades que entran en comunicación y se conjugan en un movimiento donde cada una envuelve a la otra, “la repite o la retoma en su nivel” (Zourabichvili, 2011, p. 131), alternando entre afectada y afectante. La *haecceidad*, entonces, “designa una individualidad de acontecimiento” (Zourabichvili, 2011, p. 149), es el resultado de una captura de intensidades concreta que ocurre tras un pasaje o cambio intensivo. Este proceso de individuación —o diferenciación— implica una zona de indiscernibilidad, un plano inmanente donde todas las intensidades implicadas, sean virtuales o actualizadas en un estado de cosas individuado, se intercambian, pues “cada individuo es una esencia singular, la cual se expresa en relaciones características del tipo relaciones diferenciales” (Deleuze, 2017, p. 424), bajo las cuales se encuentran complejos de partículas intensivas que pertenecen al individuo, y que, virtualmente, constituyen los devenires intensivos de este.

Para que haya un devenir-otro del individuo, como es el caso en el juego del niño o en la creación artística, este debe remitirse a este plano para captar otras intensidades: este proceso trae consigo lo que, Deleuze y Guattari llaman una pérdida de territorio y conceptualizan como desterritorialización. Por ende, el fundamento de la caracterización de la obra de arte como mapa de intensidad es la noción de desterritorialización como devenir intenso del individuo. Como todo individuo es contemporáneo a su proceso de

⁵ Deleuze toma esta noción del filósofo francés Gilbert Simondon, quien en su tesis principal sobre la individuación *La individuación a la luz de las nociones de forma e información* establece los fundamentos teóricos de una ontogénesis que da razón del devenir individuo del ser:

“El comienzo de la individuación estructurante es un acontecimiento para el sistema en estado metaestable. Así, en la individuación más simple entra, en general, una relación del cuerpo considerado con la existencia temporal de los seres exteriores a él, que intervienen como condiciones acontecimentales de su estructuración. El individuo constituido encierra en sí la síntesis entre las condiciones energéticas y materiales y una condición informacional” (Simondon, 2019, p. 83).

individuación, y no solamente un resultado de esta, sino que “es un entorno de individuación” (Deleuze, 2005, p. 115), su faz interna-intensiva también es constituyente: la creación artística implica el movimiento donde se pasa del plano virtual, de energía potencial, al plano actual: de lo pre-individual a lo individual. El individuo emerge como novedad a partir de que una diferencia problemática que se resuelve en una actualización: el individuo se produce “por modulación allí donde un campo preindividual de individuación (cara intensiva) resuelve su diferencia de intensidad inicial por disparidad [disparation]” (Sauvagnargues, 2006, p. 30). Dado que la intensidad varía por grados al mismo tiempo que es siempre diferencial y continua, la diferencia de intensidad “expresa relaciones diferenciales como una materia virtual a actualizar” (Sauvagnargues, 2006, p. 31). La intensidad es aquello determinante en el proceso de individuación, porque es ella “la que dramatiza” (Deleuze, 2017, p. 367), o expresa los dinamismos espacio-temporales virtuales o subyacentes —equilibrio metaestable simondoniano— y los lleva a una relación diferencial que se encarna en una cualidad distinta y en una extensión distinguida, desde que “la diferenciación implica la creación de líneas según las cuales ella opera” (Deleuze, 2017, p. 367). Así, el proceso esencial de las cantidades intensivas es la individuación, porque la intensidad es ella misma individuante. ¿Qué hace, entonces, un artista bajo esta mirada? Constituye un mapa que recorre el proceso intensivo que sufrió en la creación artística; la obra de arte es, además de sí misma, el testimonio cartográfico del devenir intenso del creador.

En esencia, la individuación es “la actualización del potencial y la puesta en comunicación de los elementos dispares” (Deleuze, 2017, pp. 367-368) que se encuentran en un desequilibrio intenso. Se trata de la integración de elementos heterogéneos que propulsan el desfasaje estructural donde individuo se encuentra “apegado a una mitad preindividual, que no es lo impersonal en él, sino más bien el reservorio de sus singularidades” (Deleuze, 2017, p. 368). De manera que la individuación es esencialmente intensiva dentro de un campo preindividual donde se forman las relaciones

diferenciales. Ahora bien, estas diferencias están articuladas en un *spatium* intensivo territorial que transpone la doble articulación de los movimientos de estratificación y desestratificación que Deleuze y Guattari han llamado la pérdida y ganancia de territorio —desterritorialización y reterritorialización, respectivamente—. Es decir que, en su fase pre-individual, el individuo está constituido por las múltiples gradaciones intensivas sobre las que puede devenir: se trata de una virtualidad rizomática que se distingue de su propia imagen actual, la cual está ya estratificada o capturada en un individuo concreto o estado de cosas. La remisión al estado preindividual comporta un cambio o desfasaje gradual intensivo que lleva consigo la total apertura a devenires intensivos múltiples, y este proceso es una desestratificación del individuo. Por ende, el individuo siempre es adyacente al plano intensivo del cual emerge, y, por ello, el objeto artístico es un esbozo cartográfico de este plano: la virtualidad está siempre presente en toda creación. La desarticulación del individuo significa la pérdida de territorio, al mismo tiempo que la ganancia de otro, puesto que todo devenir “es siempre un doble devenir” (Deleuze, 2017, p. 413) y porque la heterogeneidad actual (su estado fáctico, su presencia individual en el mundo) se traduce en una coalescencia de virtual/actual donde aquello estratificado es lo significativo que se perpetúa en una continuidad de estratos (que en el plano de las imágenes será la acción encadenante del movimiento). Luego, virtualmente, subsiste aquello preindividual, afectivo e intenso, que sale por la vertiente, que describe una línea de fuga desestratificante y desterritorializante que termina por abrazar la materia pura abstracta, a-significante, del cuerpo des-organizado —el Cuerpo sin Órganos—. En efecto, el individuo desterritorializado se remite a una materia pura que contiene las múltiples diferentes intensidades, o grados de intensidad, que componen lo actual:

Llamábase materia al plan de consistencia o Cuerpo sin Órganos, es decir, al cuerpo no formado, no organizado, no estratificado o desestratificado, y a todo lo que circulaba por ese cuerpo,

partículas submoleculares y subatómicas, intensidades puras, singularidades libres pre físicas y previtales. (Deleuze y Guattari, 2002, p. 51)

Sin ir más lejos, un cuerpo se define por el conjunto de elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y lentitud (la longitud de un cuerpo) y, además, se define por el conjunto de afectos intensivos de los que es capaz bajo tal poder o grado de potencia (la latitud de un cuerpo). No es de extrañar la conclusión que lleva esto: “latitud y longitud son los dos elementos de una cartografía” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 264).⁶ Esto quiere decir que la definición de la obra de arte como mapa intensivo es determinar que la obra de arte es primordialmente corpórea, y que la presencia de su corporalidad se brinda de manera intensa y afectiva, a saber: como Cuerpo sin Órganos.

Ahora bien, ¿qué es el Cuerpo sin Órganos? Y, ¿en qué medida se relaciona con la obra de arte? En primera instancia, Deleuze y Guattari señalan que, en rigor de verdad, dicho cuerpo es inasequible, puesto que ya se está en él; que el Cuerpo sin Órganos no es algo que se actualiza, sino, muy al contrario, uno debe des-individuarse (desterritorializarse) para alcanzar la materia pura abstracta que lo constituye intensivamente. Este cuerpo es lo que queda del organismo cuando se quitan sus órganos, pero no en el sentido que se extirpan trozos de páncreas o de estómago, o la propia piel; más bien, significa que se deshace el cuerpo organizado. Un CsO es un cuerpo des-organizado, des-constituído y libre de sus funciones orgánicas, deshecho totalmente y perforado por las intenciones afectivas: “El CsO es lo que queda cuando se ha suprimido todo. Y lo que se suprime es precisamente el fantasma,

⁶ Sobre este tema ver la clase dictada por Gilles Deleuze el 15 de febrero de 1977 en la Universidad de Vincennes (Deleuze, 2013, pp. 303-316).

el conjunto de significancias y de subjetivaciones” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 157).

No obstante, deshacer el organismo no es cometer el suicidio, ni tampoco frisararlo, sino que se trata de abrir el cuerpo a conexiones que suponen “umbrales, pasos y distribuciones de intensidad” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 164). En otras palabras, el Cuerpo sin Órganos es la posibilidad de hecho, el plano intensivo a partir del cual surge la nueva constitución territorial (o nuevo agenciamiento) que es la obra de arte. Al igual que el niño que aguarda que la válvula de paso-padre le abra la puerta para salir a jugar al patio es un CsO sumergido en un mapa de intensidad, el artista es un Cuerpo sin Órganos que describe la constitución física, carnal de la figura. El cuerpo es Figura, es carencia de estructura que se presenta “más allá del organismo, pero al mismo tiempo como límite de cuerpo vacío” (Deleuze, 2002, p. 47).⁷ Ahora bien, el pintor como creador y cartógrafo habita el territorio de manera tal que es un Cuerpo sin Órganos captador de *sensaciones*: la sensación es “aquello que es pintado” (Deleuze, 2002, p. 40); o bien el cuerpo que se pinta en el cuadro, pero no representado como un cuerpo sino en tanto que vacío, como una carne “experimentando tal sensación” (Deleuze, 2002, p. 40). Esto quiere decir que la sensación de las cosas está encarnada y distendida en un estado de cosas individual y que la carne es rebasada por las fuerzas territoriales, que la quiebran y desmigajan totalmente: “la carne es únicamente el revelador que desaparece en lo que revela: el compuesto de sensaciones” (Deleuze y Guattari, 2019, p. 185). Las intensidades que se visibilizan en la obra de arte habitan un mundo totalmente acentrado —o desestratificado—, que excluye todo eje, un territorio donde “no hay lugar para los «yo», sino que no tiene dimensión” (Deleuze, 2011, p. 62). En fin, todo individuo

⁷ Siletana Alpers compara, pertinentemente, al pintor con el agrimensor quien en su oficio también supone que “la posición o posiciones del espectador están contenidas dentro del territorio inspeccionado” (Alpers, 2016, p. 240); el artista-cartógrafo es, en cierta manera, un agrimensor del CsO.

tiene la posibilidad de remitirse a un campo inmanente virtual donde persisten todas estas diferencias intensivas y donde fuerzas invisibles y cuerpos visibles se entretrejen en un ser de sensación, que “no es la carne, sino el compuesto de fuerzas no humanas del cosmos, de los devenires no humanos del hombre” (Deleuze y Guattari, 2019, p. 185). Esto se ve replicado en la noción de atletismo con la que Deleuze refiere a la Figura; ella es atlética porque siempre la sobrellevan fuerzas invisibles que dejan sus cicatrices en los movimientos y contorciones a los que se ve sometido la carne móvil, este aspecto es aquel carácter intensivo que el artista cartografía en la constitución de la obra de arte

[...] La Figura es precisamente el Cuerpo sin Órganos (deshacer el organismo en favor del cuerpo, el rostro en provecho de la cabeza); el Cuerpo sin Órganos es carne y nervio; una onda que lo recorre y traza en él los niveles; la sensación es como el encuentro de la onda con las Fuerzas que actúan sobre el cuerpo. (Deleuze, 2002, p. 48).

Se forma así un mapa, que es “algo así como un mapa de intensidad CsO” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 168) en el que los obstáculos designan umbrales, al igual que el padre es al niño un umbral que le habilita sectores y recorridos que se hallaban allí intensivamente. El Cuerpo sin Órganos es el Cero de la intensidad que se traza en el recorrido dinámico de la subjetividad, singular, que deviene en el medio cartográfico; es un principio de producción. En definitiva, el Cuerpo sin Órganos no precede al organismo (o cuerpo “organizado”) sino que es adyacente a él, lo deshace constantemente al igual que el mapa de intensidad es coexistente al mapa geográfico y deshace las cantidades y escalas de este. En otras palabras, el CsO es un *bloque* de devenir: un niño no es anterior al adulto, la madre no es anterior al hijo, el cuerpo des-organizado es “la estricta contemporaneidad del adulto, del niño y del adulto, su mapa de densidad y de intensidades comparadas, y todas las variaciones en ese mapa” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 168) y siempre es *un* cuerpo. Por lo tanto, los órganos

se distribuyen en el CsO independientemente de la forma orgánica, las formas devienen contingentes y los órganos devienen intensidades producidas como flujos, umbrales o gradientes. La intensidad es determinada de tal manera que se diferencia de los demás grados de intensidad intensivamente: es el nombre principal de un tipo de devenir fundacional de la ontología de la diferencia que plantea el filósofo en susodicho escrito. Esta concepción remite específicamente a “la cuantificación de intensidades, su expresión cuantificada, o más precisamente un tipo particular de su cuantificación” (Mader, 2017, p. 260). Debajo del mundo de sujetos y propiedades representadas, yace un campo intensivo donde los órganos se distinguen unos de otros de manera modal; tal distinción se establece “entre el ser o los atributos, por una parte, y por otra, [entre] las variaciones intensivas de las que son capaces [los cuerpos]” (Deleuze, 2017, p. 77). Estas variaciones de intensidad remiten a la diferencia de grado de un ser, por ejemplo, los grados de blanco que “individualiza” a cada ladrillo pintado; se trata de “modalidades individuantes cuyo infinito y finito constituyen precisamente las intensidades singulares” (Deleuze, 2017, p. 77). Por lo tanto, el CsO, en la medida en que es cartografiado intensivamente, no implica solamente las formas cualitativas y distintas del trayecto representado, sino que también vincula al *medio* a los factores intensivos o grados individuantes que varían el modo de ser del CsO, su longitud y su latitud.

Así, el CsO es contemporáneo del devenir-hombre del niño, del devenir-niño de la mujer, del devenir-héroe de la fantasía infantil, del devenir-animal del artista:⁸ disuelve y destruye los individuos en modalidades intrínsecas del ser que “pasan de un «individuo» a otro, que circulan y se comunican bajo las formas y las materias” (Deleuze, 2017, p. 76). La individuación ya está supuesta por las formas (la organización del cuerpo), las materias y las partes

⁸ Sobre este tema se recomienda la lectura de Anne Suavagnargues, *Deleuze: del animal al arte*, p. 73.

extensivas; el CsO es Diferencia, en la medida que *en él* ocurre la diferencia intensiva. Esta forma des-organizada del CsO establece una relación de longitudes y latitudes entre los distintos modos o grados que componen el cuerpo, produciendo entidades singulares por medio de la actualización, integración o resolución de un plano virtual de las Ideas o multiplicidades. Todo el CsO es flujo, un absoluto devenir que solo puede ser poblado por intensidades:

Solo las intensidades pasan y circulan. [...] El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un *spatium* a su vez intensivo, inextenso. Ni es espacio, ni está en el espacio, es materia que ocupará el espacio en tal o tal grado, en el grado que corresponde a las intensidades producidas. Es la materia intensa y no formada, no estratificada, la matiz intensiva, la intensidad = 0. (Deleuze y Guattari, 2002, p. 158)

En definitiva, “el CsO no se opone a los órganos, sino a esa organización de los órganos que llamamos organismo” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 163). Al estar des-organizado, el CsO palpita en grados de intensidad, fluye continuamente, estriado por diversos umbrales y llaves de paso que luego serán descritas en el mapa. Este encuentro entre mesetas, entre grados de intensidad dentro del continuo afectivo del plano de inmanencia, no puede ser pensado, sino que fuerza a pensar, provocando la ontogénesis del concepto y de los cuerpos, en la medida en que un cambio de grado intensivo implica un cambio constitutivo de la cosa, y es este proceso el que yace, como remanente de la propia génesis de la obra de arte, representado en un mapa de intensidad. En consecuencia, los cuerpos son determinadas soluciones al problema que trazan las múltiples opciones de encarnar corporalidades de dicha naturaleza. En suma, el plano de intensidad es coextenso con el plano de individuación, y el mapa de intensidad se superpone al mundo cartografiado tal como el niño representa sus personajes; así, el artista produce mapas que describen representaciones de los trayectos afectivos e intensos que recorre. El artista cartógrafo,

creador de los mapas de intensidad, produce no el paisaje, ni un mero territorio, sino que describe los caminos que constituyen su viaje —y el de su obra— dentro del flujo intenso constante. El arte-cartografía es el paso de la escultura monumental a la escultura hodológica, de un espacio de valor conmemorativo a un espacio vivido y horadado por manos, ojos, bocas y alientos de transeúntes que se hunden en lo profundo de su acontecimiento: “Una escultura sigue los caminos que le confieren un afuera, funciona sólo con curvas no cerradas que dividen y atraviesan el cuerpo orgánico, no tiene más memoria que la de la materia prima” (Deleuze, 2016, p. 96). Podría a esto último añadirse, una escultura no tiene más memoria que el Cuerpo sin Órganos, o carne pura abstracta e intensa, de la cual emanó como actualidad afectante.

III. LA OBRA DE ARTE COMO HAECCEIDAD: LOS DEVENIRES ARTÍSTICOS

Como se ha visto, en el mapa de intensidad lo que se representa es la individuación sufrida por la obra de arte, al mismo tiempo que es la representación de un espacio intenso habitado por diversos individuos singulares. Ahora bien, una singularidad es caracterizada por la muy compleja relación de movimiento y reposo de las partes intensivas que la componen, lo cual hace que una singularidad no sea ni forma ni sujeto, sino movimiento y afectación. De este modo, Deleuze y Guattari distinguen las singularidades que habitan el plano intenso de las subjetividades territorializadas. Es decir, que el artista, en tanto que CsO, o cuerpo desterritorializado, es una *haecceidad* al igual que su obra de arte en formación:

De cierta manera, todo es colectivo e individuado a la vez, pues cada relación de movimiento y de reposo, cada relación de velocidad y lentitud es perfectamente individuable a cada instante —tal grado de velocidad, este grado de velocidad aquí—, cada afecto es individuable. Para no confundir esto con la individualidad de un sujeto habíamos necesitado una palabra: *haecceidad*. Se trata, literalmente, del hecho de ser esto, el hecho de un ser esto, un grado de potencia. (Deleuze, 2013, p. 313)

La *haecceidad* es una singularidad que no cesa de dividirse “a un lado y otro de una diferencia de intensidad que ella envuelve” (Zourabichvili, 2011, p. 130).⁹ Tal disposición designa un modo de individuación estricto por medio de la composición de heterogéneos, el cual “se opone a la individuación ‘clásica’ de las personas y las cosas” (Buydens, 2005, p. 31). Cada *haecceidad* puede a su vez formar parte de otro individuo bajo otra relación más compleja para formar un sistema de *haecceidades*. La representación pictórica, con sus propios medios (por ejemplo, los trazos y colores, las fuerzas hechas visibles en el hecho pictórico), remite a verticales de desplazamiento y a horizontales de superposición; describe mapas de intensidad que comprenden las velocidades, longitudes y latitudes de cada cuerpo. En definitiva, la representación artística capta el CsO en la medida en que expresa las diversas intensidades que generan los cuerpos individuales. Asimismo, la creación artística es un *entre-dos*, en la medida en que la línea pintada arrastra el punto hacia la línea de fuga:

En pintura el punto no crea la línea, la línea arrastra al punto desterritorializado, lo arrastra en su influencia exterior, en ese caso, la línea no va de un punto a otro, sino que *entre los puntos* huye en otra dirección, que los hace indiscernibles. [...] La línea sin origen, puesto que siempre se ha iniciado fuera del cuadro que sólo la toma en el medio, sin coordenadas, puesto que se confunde con un plan de consistencia en el que flota y que ella misma crea, sin unión localizable, puesto que no sólo ha perdido su función representativa sino toda función de limitar una forma cualquiera. (Deleuze y Guattari, 2002, p. 297)

Deleuze señalará que ningún arte es meramente imitativo, ni tampoco figurativo, sino que se trata de un puro devenir: Ferdinand Von Wright deviene-pájaro, así como el pajarito deviene línea y color, o simplemente color, cuyas profundidades y grada-

⁹ Francois Zourabichvili, *Deleuze: una filosofía del acontecimiento*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2011), p. 130.

ciones visibilizan las fuerzas que atraviesan cada pluma del ave. El pintor, o el músico, no imitan al animal, sino que devienen ellos mismos animal y, simultáneamente, el animal deviene lo que el pintor o el músico deseaba cuando se decidió por pintarlo o representar su voz estridente. Este dueto deviniente del pintor y el modelo, del músico y el ritornelo, crea un bloque móvil desequilibrado: “El cuadrado perfecto es el de Mondrian, que se inclina hacia un ángulo y produce una diagonal que entreabre su cierre, que arrastra ambos lados” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 303). El artista siempre transforma el espacio con su creación, puesto que su representación consiste en la delimitación y descripción de las diversas intensidades que pueblan el ámbito vivido, cuyo acto es el proceso de reterritorialización inherente a toda creación artística. De hecho, un mapa es también el deseo de mostrar la intensidad, la relación de velocidades de los diversos componentes, a partir del cambio producido en el panorama. El mapa nos da las medidas del lugar y las relaciones entre los distintos lugares, datos cuantificables y extensos, pero un mapa de intensidad evoca y comunica “ciertas cualidades del lugar y la impresión que produce en el espectador” (Alpers, 2016, p. 222). La presencia de las intensidades en el mapa sugiere la capacidad que tiene este de “transcribir la realidad” (Alpers, 2016, p. 241); el mapa permite ver cosas que de otro modo son invisibles. La extensión de un pueblo tan solo es accesible siempre que podamos observar cómo se despliega enteramente y se dirige, con ese movimiento crepitante y desolado, hacia un horizonte.

El mapa traza el recorrido del territorio, permite navegar en su distancia y muestra el horizonte que lo evade, en el trazo del artista se encuentra la propia línea de fuga del territorio cartografiado, y en la obra de arte subyace el Cuerpo sin Órganos desterritorializado y desterritorializante del cual emergió la obra, se divisa allí el límite de los devenires. Toda obra de arte, desde la escultura hasta la música, implica estos caminos o andaduras interiores y la absorción de intensidades y territorios trazados y convertidos en afectos. Toda obra comporta una “pluralidad de

trayectos” (Deleuze, 2016, p. 97) que solamente son visibles en el mapa, solo coexisten en aquellos trayectos esbozados por el artista. El arte-cartografía es la presencia de trayectos y devenires, unos dentro de otros, es la sensibilización de este presente correspondido que fluye y penetra diversos umbrales que constituyen las estrías del espacio liso.

IV LA OBRA DE ARTE COMO MAPA DE INTENSIDAD: DESCRIPCIÓN DE UN TERRITORIO CAÓTICO Y DE FUERZAS INVISIBLES

El artista es la primera persona que hace una marca designando el espacio y describe los índices que ornamentan el territorio; para Deleuze el Arte es primordialmente *cartel* o *pancarta* porque en él lo expresivo se apropia de lo desterritorializado y constituye un haber más profundo. El arte se apropia del ritmo y la melodía que devienen expresivos por medio del proceso de desterritorialización.¹⁰ El territorio es la distancia crítica entre dos seres de una misma especie y cada ser posee distancias: “lo mío es sobre todo mi distancia, solo poseo distancias” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 325). Para marcar la distancia la persona colorea su territorio, coloca pancartas o índices de privacidad; el pintor describe entonces mapas de distancias, de pancartas, de colores o índices. En definitiva, el mapa de intensidad es la cartografía de trayectos superpuestos que delimitan el territorio y donde los ritmos devienen *haecceidades* territoriales que significan e “insignan” el espacio; “se trata de mantener a distancia las fuerzas del caos que llaman a la puerta” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 326). En otras palabras,

¹⁰ Este aspecto de la obra de arte, la vinculación entre la desterritorialización y la expresión, se manifiestan en el concepto de máquina de expresión que Deleuze y Guattari desarrollan en *Kafka: por una literatura menor* (Deleuze y Guattari, 1990, pp. 45-70). Dado que la obra de arte es expresiva, aquello pregnante de significación debe ser removido para generar el vacío de lo a-significante y expresivo. La creación implica la novedad, la creatividad es la fabricación y actualización de lo posible. En definitiva, la máquina deseante del artista es el deseo de lo nuevo, lo cual deviene a partir de la desterritorialización de lo significativo y da lugar a la expresión de lo afectante.

el cuerpo desterritorializado del cual nace la obra de arte se reterritorializa en el territorio que describe el mapa de intensidad.

El territorio asegura y regula la coexistencia de los miembros de una misma especie separándolos, y hace posible la coexistencia de un máximo de especies diferentes en un mismo medio especializándolas. Por lo tanto, en un territorio se producen dos efectos notables: “una reorganización de las funciones” y “un reagrupamiento de las fuerzas” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 326). De modo que el mapa de intensidad capta aquellas fuerzas que subsisten por fuera del mapa geográfico, o mejor, que insisten *dentro* del plano inmanente del Cuerpo sin Órganos. Dichas fuerzas pertenecen a un Cosmos-caótico, las cuales el artista selecciona, elimina, extrae y modula en un mapa que las filtra, las criba en el espacio trazado. Los diversos ritmos cromáticos y coloridos mantienen la intensidad justa, la longitud y latitud exacta; así, el artista crea un mapa de intensidad de captura estas fuerzas y las modula en una *haecceidad* determinada. Por ende, la desterritorialización del artista es su abrirse al Cosmos, al cual accede por medio de los umbrales y flujos devinientes del CsO, en otras palabras, “sale afuera, se lanza” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 318), el artista encuentra la relación directa material-fuerzas donde el material capta las fuerzas cósmicas que se proyectan en y sobre los cuerpos. En definitiva, se trata de elaborar un material encargado de captar fuerzas de otro orden, un material visual que capta fuerzas no visibles.

El artista-cartógrafo grafica las fuerzas invisibles que se ejercen sobre los cuerpos que son la “condición de la sensación” (Deleuze, 2002, p. 57), a saber, aquellas que una vez captadas por el artista, constituyen el espacio de la Figura y la sensación. Una obra de arte consiste en la sensibilización de las fuerzas invisibles caóticas (o territoriales) que descomponen a los cuerpos territorializados y los arrojan al plano intenso del Cuerpo sin Órganos (proceso también sufrido por el artista). La Figura es la forma sensible presente en la sensación, la cual posee una cara que da al sujeto y otra que vira hacia el objeto; la sensación es las

dos cosas “indisolublemente” (Deleuze, 2002, p. 39), al mismo tiempo uno “deviene en la sensación y una cosa acontece por la sensación” (Deleuze, 2002, p. 39). En el límite de la Figura que presenta esta sensación, hay un cuerpo que la dona y la recibe, siendo a la vez objeto y sujeto. Esta coalescencia no es otra cosa que la constitución del Cuerpo sin Órganos que habita el plano intensivo donde el yo [*moi*] espectral se adentra en la obra de arte, como un sujeto que repentinamente se ve habitando aquel mapa que lo conduce de un punto a otro, atravesando todo un espacio que lo afecta y cambia de sentido en tanto que lo recorre. La sensación es lo modulado en la obra de arte, aquello pintado en el cuadro es el cuerpo, no en tanto que está representado como objeto, sino en tanto que es el vaciamiento del significado de cualquier individuo. El cuerpo pintado es uno desterritorializado, que deja de portar una significación estricta y entonces se ve horadado por las múltiples fuerzas que están por fuera de su territorio: la conjugación de este cuerpo abstracto y las fuerzas caóticas dan la Figura, que denuncia la presencia de una sensación.

Por su parte, el pintor¹¹ es un artesano cósmico porque sale de la tierra invocando al Cosmos y pone en relación el material con las fuerzas de consistencia y consolidación. Los puntos, líneas y superficies del espacio, los trayectos o líneas del espacio estriado (o territorializado) van de un punto a otro. Sin embargo, es en el espacio liso (o desterritorializado-intensivo) donde los puntos se subordinan al trayecto del cuerpo deviniente. El artista-cartógrafo describe un “*Spatium* intenso en lugar de *Extensio*, Cuerpo sin Órganos en lugar de organismo y de organización” (Deleuze

¹¹ En realidad, Deleuze aquí está hablando del pintor moderno. El filósofo francés hace una distinción entre el pintor clásico, que representaría el intento por adueñarse del Caos; el pintor romántico, quien lograría hacer una geometría de las fuerzas cósmicas, produciendo el caos-abismo; y, por último, el pintor moderno, que se corresponde con el pintor-diagramático, quien se sumerge en las fuerzas mismas del caos para producir un diagrama pictórico que elimina los *clichés*, allanando el camino para la creación de lo nuevo.

y Guattari, 2002, p. 487). En el *Spatium*-CsO, la percepción se constituye de síntomas y de evaluaciones más bien que de medidas y de propiedades: los vientos y los ruidos, las fuerzas y las cualidades táctiles o sonoras, los ritmos y acordes lumínicos ocupan el espacio liso, y es aquello lo que deviene visible en el mapa de intensidad a través de la Figura y de la sensación.

En definitiva, es en el espacio liso donde ocurre todo devenir, y es ese mismo espacio el que aparece representado en el mapa del artista-cartógrafo. Ante el espacio liso y sus diferencias intensivas, la persona tiene una experiencia háptica: “el propio ojo puede tener esa función que no es óptica” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 499), el acorde sonoro puede ser visto, el estridente rojo de un Matisse, el dorado de un Klimt o el suave trazo que se diluye en una acuarela de Turner son también estimulantes auditivos y táctiles. El espacio liso mapeado es un objeto de visión próxima y el elemento de un espacio háptico es, simultáneamente, visual, auditivo y táctil. Definitivamente, el pintor está totalmente sumergido en la pintura: aspira los pigmentos, los traga, se baña en ellos, los pelos del pincel se inyectan en sus uñas y reemplazan a los de la nariz; disconforme con su trazo, utiliza su dedo y un papel para quitar alguna que otra capa oleosa hasta descubrir su dibujo (si es que lo hizo), manchándose totalmente, deviniendo pintura. Pájaro devenido pintura, artista devenido pájaro.

Uno puede distanciarse de la cosa, pero no es buen pintor aquel que se distancia del cuadro que está haciendo. [...] Cézanne hablaba de la necesidad de *ya no ver* el campo de trigo, de estar demasiado cerca de él, de perderse, sin referencia, en espacio liso. A partir de ese momento puede surgir el estriado: el dibujo, los estratos, la tierra, la ‘testaruda geometría’, la ‘medida del mundo’, las ‘capas geológicas’, ‘todo cae a plomo...’ (Deleuze y Guattari, 2002, p. 500)

La función háptica del mapa de intensidad y la visión próxima del artista suponen, en primer lugar, lo desestratificado, desterritorializado o liso, que no implica ni fondo, ni plano, ni contorno,

sino cambios direccionales y conexiones entre partes locales. Inversamente, la función óptica lleva el estriaje hacia un nuevo punto de perfección, le confiere un valor y una dimensión universal e imaginaria (le otorga un significado, hace de una *haecceidad* un individuo). Trescientos pulgares, un meñique o doce centímetros es lo que vale la altitud de la manzana, dos milímetros la distancia entre ceja y ceja de la señora, quince metros la línea que traza el sendero que se pierde en el horizonte. Todo esto se propone en un mapa que responde a una visión óptica. En cambio, el mapa de intensidad parte de la desterritorialización de los cuerpos, la cual “sirve para volver a producir liso, al liberar la luz y modular el color, al restituir una especie de espacio háptico aéreo que constituye el lugar no limitado de la interferencia de los planos” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 502), detrás del Cristo sufriente del Greco se perciben las montañas españolas, los árboles italianos. Las estrías doradas, azules y negras de *Hauptweg und Nebenwege* de Klee se conjugan y compilan velozmente forjando un espacio totalmente homogéneo que respira en lo profundo de los recorridos; el perrito de Boccioni que se apresura desarticula sus patitas que escapan al pincel y devienen velocidad en sí misma.

CONCLUSIÓN

En conclusión, la obra del arte es un mapa de intensidad en tanto que es una descripción cartográfica de las mesetas e infinitas interacciones entre los diversos cuerpos desterritorializados que se entrelazan unos a otros en el plano intenso del Cuerpo sin Órganos. Dicho mapa no es turístico, ni extenso, ni tampoco está dividido por estrías cuantificadas: el mapa de intensidad es una escultura que asume una posición concreta (la Figura), cuyos trayectos, exteriores e interiores, dan a conocer la sensación, los múltiples devenires “de los caminos interiores a la propia obra” (Deleuze, 2016, p. 97) que la constituyen. El arista-escultor-cartógrafo no somete a la piedra a los diversos trayectos porque sí, sino que la piedra y el escultor viven juntos el recorrido que los conmueve.

El cuerpo caído que se desliza en las aguas nos describe la fluidez que vivió Malliol, el desdén de su cuerpo y su sed. El artista nos muestra un cuerpo “ora en toda su longitud, ora en un insólito escorzo, ora siguiendo dos o más direcciones que se separan: la posición en el espacio circundante depende estrechamente de estos trayectos interiores” (Deleuze, 2016, p. 97) porque es allí donde se hacen visibles las múltiples fuerzas caóticas y desterritorializadas que lo han conmovido y han provocado su *poésis*. De este modo, el espacio hendido por la obra se superpone a aquel territorio habitado y actual de los pasillos del museo. La sensación de la obra irrumpe con efervescencia y renueva el Mundo, lo reterritorializa amén de las fuerzas cósmicas que antes permanecían ocultas en lo invisible. El artista fue hacia allí, se impregnó y doblegó para luego describir sus recorridos en un mapa de intensidad que estalla y renueva el espacio, deviniendo él mismo un cuerpo desorganizado. Su obra desterritorializa y cartografía pedazos de mundo para que luego nosotros hagamos uso de ellos y naveguemos el caosmos en la profundidad des-organizada e intensa como un Cuerpo sin Órganos conmovido por las sensaciones.

REFERENCIAS

- Alpers, S. (2016). *El arte de describir: el arte holandés del siglo XVII*, trad. Consuelo Luca de Tena Navarro. Ediciones Ampersand.
- Buydens, M. (2005). *Sahara: l'esthétique de Gilles Deleuze*. Vrin.
- Claudel, P. (2015). *El ojo oye*, trad. Juan Ramón Ortega Ugena. Vaso roto ediciones.
- Deleuze, G. (2002). *Francis Bacon: logique de la sensation*. Éditions de Seuil.
- Deleuze, G. (2005). *Isla desierta y otros textos*, trad. José Luis Pardo. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2011). *Cine II: verdad y tiempo, potencias de lo falso*, trad. Equipo Editorial Cactus. Cactus.
- Deleuze, G. (2013). *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, trad. Equipo Editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus.

- Deleuze, G. (2016). *Crítica y clínica*, trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2016). *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez. Paidós.
- Deleuze, G. (2017). *Diferencia y Repetición*, trad. María Silvia Delpi y Hugo Beccacece. Amorrortu.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1990). *Kafka: por una literatura menor*, trad. José Aguilar Mora. Ediciones Era.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2002). *Mil Mesetas*, trad. José Vázquez Pérez. Pre-Textos.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2019). *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf. Anagrama.
- Mader, M. B. (2017). Philosophical and Scientific Intensity in the Thought of Gilles Deleuze. *Deleuze studies*, 11.2, pp. 259-277. <https://doi.org/10.3366/dls.2017.0265>
- Matti, F. A. (2022). Del cliché al hecho pictórico. La función del diagrama pictórico en la creación de mundo en Gilles Deleuze. *Nuevo Pensamiento*, 11(18), pp. 24-44. Recuperado de: <http://www.editorialabiertafaia.com/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/article/view/200>
- Sauvagnargues, A. (2006). *Deleuze: del animal al arte*, trad. Irene Argoff. Amorrortu.
- Schreel, L. (2014). The work of art as monument: Deleuze and the (after-) life of art. *FOOTPRINT*, num. 14: 97-108. <https://doi.org/10.7480/footprint.8.1.804>
- Zourabichvili, F. (2011). *Deleuze: una filosofía del acontecimiento*, trad. Irene Argoff. Amorrortu.

EL MUSEO ITINERANTE DE LA MEMORIA Y LA IDENTIDAD DE LOS MONTES DE MARÍA (MIM): EL MOCHUELO COMO ESPACIO HETEROTÓPICO*

The Itinerant Museum of Memory and Identity of the Montes de María (MIM): El Mochuelo as a Heterotopic Space

Sara Alarcón**

Universidad del Atlántico
saaraalarcon@mail.uniatlantico.edu.co

Luz María Lozano***

Universidad del Atlántico
luzlozano@mail.uniatlantico.edu.co

Italia Samudio****

italiasamudio@gmail.com
Colectivo de Comunicaciones Montes de María Línea 21

RESUMEN

El concepto heterotopía, definido por Michel Foucault como espacio otro, es retomado en este artículo, desde un enfoque crítico, para analizar los procesos de construcción, gestión y puesta en marcha del Museo Itinerante de la Memoria y la Identidad de Los Montes de María, El Mochuelo. Bajo la premisa de que el desarrollo de los procesos de memorialización debe atenderse más allá del cumplimiento normativo por parte del Estado, puesto que estas prácticas de memoria territoriales en El Mochuelo subvierten el estatismo y la homogeneidad con los cuales se instauran las verdades oficiales.

PALABRAS CLAVE: *heterotopía, El Mochuelo Itinerante de la Memoria (MIM), espacios de memoria, prácticas de memorialización, Acuerdo de Paz, transformación.*

* Este artículo es uno de los resultados de la investigación adelantada en el marco del proyecto financiado por Minciencias durante la convocatoria 872-2020: Conflicto armado, las víctimas y la historia reciente de Colombia. Código del proyecto: 121587279449.

** Filósofa y magister en Filosofía de la Universidad del Atlántico. Joven investigadora de Minciencias durante el proyecto 121587279449. Líneas de investigación: Filosofía política y ética.

*** Doctora en Filosofía por la Universidad Paris VIII-Vincennes Saint Denis. Profesora de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad del Atlántico. Líneas de investigación: Filosofía política y ética, decolonialidad, educación

**** Antropóloga, magister en Etnografía Contemporánea y especialista en Gerencia Social y Gestión Comunitaria. Miembro del Colectivo de Comunicaciones Montes de María Línea 21 y gestora del Museo Itinerante de la Memoria y la Identidad de los Montes de María - El Mochuelo (MIM). Líneas de investigación: territorio, identidad, narrativas, reconciliación y construcción de entendimiento para la paz y el desarrollo.

ABSTRACT

Heterotopia concept, defined by Michel Foucault as another space, is taken up in this article to analyze the processes of construction, management, and implementation of the Museo Itinerante de la Memoria y la Identidad de Los Montes de María, El Mochuelo (Itinerant Museum of Memory and Identity of Los Montes de María, El Mochuelo). Under the premise that the development of memorialization processes must be addressed beyond regulatory compliance by the State since these territorial memory practices in El Mochuelo subvert the statism and homogeneity with which official truths are established.

KEYWORDS: *heterotopia, El Mochuelo Itinerante de la Memoria (MIM), memory spaces, memorialization practices, Peace Agreement, transformation.*

EL MUSEO ITINERANTE DE LA MEMORIA Y LA IDENTIDAD DE LOS MONTES DE MARÍA (MIM): EL MOCHUELO COMO ESPACIO HETEROTÓPICO

INTRODUCCIÓN

Si siguiendo a Edgardo Castro (2018), Foucault describe en las conferencias que dedica a la reflexión sobre el espacio en 1966 y 1967 que las heterotopías son “esos lugares reales fuera de todos los lugares; su función es desafiar los espacios comunes, sus reglas y sus límites” (p. 202). Y, con respecto a estos lugares desafiantes, el francés contempló una ciencia que llamó heterotopología, que, como ejercicio de análisis, consiste en diagnosticar aquellos lugares que han interrumpido la forma oficial en la que se ha distribuido el espacio dentro de la sociedad. Estos espacios siempre han existido, pero también han desaparecido, es decir, cada época ha consumado, conservado o producido emplazamientos que fijan espacios límites contra toda regla. Por lo tanto, cada grupo humano desde la consolidación de una episteme particular de estrategias de poder ha dibujado sus propias heterotopías, sus propios espacios fronterizos.

Desde esta concepción de la heterotopía explicada por Foucault se puede observar un itinerario de análisis de los diferentes emplazamientos localizables e ilocalizables en una sociedad pasada, presente o futura (muchos de ellos estudiados por el autor en espacios de exclusión como la clínica psiquiátrica o la prisión),

pero también para aquellos emplazamientos en los que el francés hace uso solo a modo de referencia como el jardín, el teatro, las casas de citas, el cementerio o, incluso, el museo. Sobre este último espacio, Laura González (2002) afirma que las características de la heterotopía permiten ser foco de explicación en el caso de los museos de fotografía, precisamente por el carácter trasgresor que envuelve su historia y su relación con el arte, permitiéndose concluir que los museos de fotografía son heterotopías: la imagen como recurso de interpelación de la representación misma.

Resulta provocador dirigir la mirada hacia un complejo espacial como lo es el Museo Itinerante de la memoria y la identidad de los Montes de María (En adelante MIM), un espacio fronterizo y aparentemente ilocalizable, por su concepción itinerante, que nace antes de que se estableciera la construcción de la memoria histórica y la reparación simbólica como herramientas de cumplimiento del Estado y de posturas gubernamentales para compensar el daño ocasionado por el conflicto armado (Bayuelo, Samudio, Castro, 2013). Siguiendo lo expresado en el texto *Museos disidentes* por William López (2019), el MIM es un espacio de memoria que nació como una apuesta arriesgada de resistencia ante las imposiciones hegemónicas de la normalización de la violencia derivada del conflicto interno, por lo que sus gestores han trabajado de manera intensa en la recuperación y en el reconocimiento individual y colectivo de esas voces silenciadas con violencia. La pequeña figura representada en el ave llamada mochuelo y el fuerte canto que emite durante sus altos vuelos son la metáfora de esta apuesta luego de años de constante diálogo y reflexión territorial.

En este orden de ideas, el siguiente artículo tiene el objetivo de considerar *El Mochuelo* como heterotopía desde los factores determinantes y constitutivos de la conceptualización foucaultiana y los alcances misionales del Museo que resultan comunes. El Mochuelo es un espacio de memoria que nació y se consolidó al margen de la apuesta institucionalizada de paz desde las iniciativas del Colectivo de Comunicaciones Montes de María Línea 21 (CCMML21) en 1994, cuando un grupo de comunicadores,

mucho antes de la relevancia que empiezan a tener las víctimas para el Estado,¹ apostaron por modos de comunicación alternativos que promovieran la participación ciudadana, la memoria, la reparación y la identidad del territorio. Por lo tanto, dentro de las razones para mirar el proyecto El Mochuelo como espacio heterotópico, llama poderosamente la atención el hecho de que no pertenece a los efectos de efectividad del discurso institucional sobre la reparación de víctimas, el cual determina estrategias de cumplimiento para la paz: el Centro Nacional de Memoria Histórica a través del Museo Nacional de Memoria. Siguiendo lo descrito en el texto *Museo itinerante de la Memoria y la identidad de los Montes de María: tejido memorias y relatos para la reparación simbólica, la vida y la convivencia*, desarrollado por miembros del Colectivo de Comunicaciones Montes de María Línea 21, El Mochuelo es una respuesta territorial ante la búsqueda por recuperar la confianza característica del territorio montemariano:

Ellos y ellas, sin más armas que su fuerza organizativa, sus memorias y sus esperanzas, resisten desde sus cotidianidades para proyectarse allí, aún a pesar del miedo, como ciudadanos en un territorio que ha sido suyo siempre a pesar de la ambición y de la ignominia de la guerra, pero además con una actitud propositiva de conciliación y convivencia. (Bayuelo, Samudio, Castro, 2013, p. 61)

El Museo, según sus gestores, emerge bajo la premisa de trabajar por la dignificación de las poblaciones de los Montes de María a través del reconocimiento de sus habitantes como ciudadanos con derecho para plantear, promover y desarrollar

¹ Las víctimas del conflicto armado empiezan a tener relevancia por parte del Estado a partir del 2005 con la Ley 975 de Justicia y Paz, y con la Ley 1448 de 2011 y en el Acuerdo de paz de 2016, el Estado se vio en la obligación de brindar garantías plenas para implementar una “estrategia de cumplimiento de medidas materiales, administrativas y simbólicas dirigidas a resarcir el daño, crear obras de infraestructura y arquitecturas conmemorativas” (Jurisdicción Especial para la Paz, JEP, 2016, p. 180).

proyectos de vida con autonomía y en virtud de las alternativas contempladas desde sus necesidades y trayectorias; desde sus memorias y anhelos. Es por todo lo anterior que esta apuesta museística, pedagógica y comunicativa reconoce en el centro de su trabajo a las comunidades como sujetos políticos protagónicos de la transformación individual y colectiva de su territorio, apelando a sus memorias identitarias organizativas, culturales y políticas basadas en la solidaridad y el trabajo asociativo.

Con el propósito de ir enunciado particularidades presentes en la apuesta desmarcada de institucionalidad que distingue a El Mochuelo, en un primer momento, se analizan los rasgos de los desafíos que pueden enfrentar los espacios de memoria desde su momento genitivo, tales como: el interés particular que puede llegar a existir al momento de organizar las memorias y su función social, la preservación del sentido de los relatos depositados por las víctimas, o, incluso, la ubicación y estrategias de los espacios de memoria. Con este enfoque crítico motivamos la relación analítica entre El Mochuelo y la noción de heterotopía, siguiendo la idea de que los espacios de memoria emergen en realidades donde la violencia exacerbada robó la tranquilidad del paisaje que identifica a un territorio y promovió nuevas tensiones y conflictividades que se sumaron y superpusieron a las ya existentes.

En un segundo momento, analizamos el concepto de heterotopía en Foucault desde las características que permiten una vinculación con el museo de Montes de María; reunir sectores históricamente segregados por la norma: las víctimas estigmatizadas, hacer que cambie históricamente la funcionalidad de un espacio: museo itinerante, vivo y comunitario; yuxtaponer lo real y utópico: memorias para transformar la realidad; suspender el tiempo tradicional: la muerte no impuso el silencio, y, por último, evidenciar el reto que significa poner en lo público contenidos que resultan capitales en una sociedad donde todos los sectores buscan ingresar y promover sujetos políticos conscientes de la agencia transformadora ciudadana.

I. DESAFÍO DE LOS ESPACIOS DE LA MEMORIA

En América Latina, países como, El Salvador, Guatemala, Argentina, Perú, Chile, Uruguay y Brasil han transitado procesos de paz a través de la justicia transicional, implementado estrategias para la construcción de la memoria histórica y la reparación simbólica por el sufrimiento de conflictos internos o terrorismo de Estado (Theidon, 2004; Reátegui, 2011, Cuya, 2011; Collins, 2013). Los espacios de memoria, creados para ir contra el olvido y la impunidad, como los memoriales y los mismos museos dan fe de estos caminos. Algunos espacios vinculados al terrorismo de Estado se han resignificado con el propósito de transmitir la memoria colectiva y promover los derechos humanos (Guglielmucci, 2013; Collins, 2013; Álvarez, 2014; Colosimo, 2017; Bernhard, 2019). Se configuraron políticas de la memoria que permitieron transformar espacios en donde sucedieron hechos violentos en sitios de la memoria, los restos de los lugares se transfiguran como dispositivos de restauración y de conmemoración (Halbwachs, 1990; Nora, 2009; Mora, 2013; Pizarro, 2019).

En el caso colombiano se construyó un edificio para el Museo de Memoria, ubicado en Bogotá, con el fin de habilitar una plataforma de reparación simbólica que, a través de la memoria histórica, cumpliera con el mandato gubernamental de no olvidar lo ocurrido, fortaleciendo así lo plasmado en la Ley 1448 de 2011 y en el *Acuerdo de Paz* en torno al fin de la guerra y la búsqueda de verdad, justicia y reparación para las víctimas. Dicho museo, más que ser un lugar de la memoria, busca articular las voces e iniciativas de lugares de la memoria que han surgido en el seno de los territorios. Sin embargo, esta apuesta institucionalizada podría correr el riesgo de la selectividad de la memoria, construyendo así lo que podría denominarse una historia nacional: “una memoria pasada por el filtro de la historia” (Allier, 2008, p. 175). Filtrar es hacer selección, en detrimento de la multiplicidad de las memorias.

Pensar en la memoria como pretensión de verdad, ser fiel a los restos de la memoria podría significar un desafío, entendiendo

que la reparación simbólica por medio de la construcción de la memoria en América Latina no ha sido llevada (ni debe hacerse) de forma exclusiva por un solo sector de la sociedad, ya que tanto el Estado como las comunidades de víctimas, al igual que las organizaciones que protegen los derechos humanos a nivel nacional e internacional, se han visto involucradas produciendo, según Fernández (2015), batallas al momento de delimitar qué dejar al olvido, qué contar y cómo contarlos, en qué espacio reunirlos, etc. De acuerdo con este autor, estas tensiones construyen dentro de las ciudades “archipiélagos de memorias, donde la visibilidad y el acceso a ellos implican la relevancia a sí mismos, sin embargo, en muchos casos, los espacios de memoria son pocos y sus características muestran poca visibilidad y relevancia” (p. 115).

En consecuencia, el verdadero desafío sería impugnar la memoria institucionalizada, abrir espacios de memoria es una gran responsabilidad tanto al momento de conservar el sentido de las memorias a través del relato como al momento de definir las estrategias a través de las cuales se van a comunicar los relatos producidos por las víctimas, pues “los recuerdos del pasado son sumamente subjetivos, y juegan un papel crítico en la construcción del imaginario colectivo de la violencia pasada y en la construcción de subjetividades en el presente” (Burt, 2010, p. 169). Por lo tanto, la construcción de la memoria no puede quedar reducida al uso que se le quiera dar a partir de determinados proyectos políticos porque se incurriría en lo que ha sido denominado abusos de las memorias (Huysen, 2004). Contrario a ello, los espacios de memoria deben ser comprendidos en el marco de la verdad y la justicia, y en su compromiso con los procesos de reparación, sanación y comprensión para las víctimas y para los visitantes.

Los desafíos que comunican los procesos de reparación en el marco del conflicto, hacen que la apuesta de consolidar las memorias interrumpa el espacio común situándose fuera de todos los lugares para no correr el riesgo de aceptar la institucionalización de la memoria. Por tal motivo, una de las características más generosas que tienen las memorias, en términos de potencia para la

transformación, radica en que no son homogéneas ni pasivas; por el contrario, son activas, versátiles, polifónicas y dialogantes. Esto último es lo que podemos observar en el trabajo de El Mochuelo de los Montes de María, puesto que:

La construcción participativa del Museo Itinerante de la Memoria en los Montes de María (MIM) desde un primer momento, se han desempeñado en acciones de visibilización y activación de la memoria organizativa en el territorio, con los cuales se proporcionan y potencian los canales de comunicación con las comunidades en un esfuerzo por devolver su voz política y propiciar lazos e intercambios de experiencias en aras de facilitar el acceso y el ejercicio de sus derechos ciudadanos, a través de la generación de espacios que faciliten el análisis y la reflexión sobre la memoria de nuestros pueblos, sobre las dinámicas sociales, políticas, económicas y culturales que han sido atravesadas por el conflicto armado y sobre el papel de la sociedad civil y del Estado en la transformación de las realidades. (Bayuelo, Samudio, Castro, 2013, pp. 166-167)

Allende el marco jurídico-político que emana de la Ley 1448 de 2011, de los Acuerdos de Paz y de la pretendida centralidad de las víctimas en cuanto a reconocimiento de los daños y su reparación, el Colectivo de Comunicaciones Montes de María a través de su plataforma museística El Mochuelo ha promovido históricamente la emergencia de este proyecto como estrategia para acceder, por fin, a una comprensión más profunda de las causas del conflicto entre los habitantes del territorio, reconociéndose efectivamente su identidad política como ciudadanía que exige de manera activa sus derechos al Estado, y asumiendo para sí mismo como proceso territorial la agencia política negada en la disputa de poderes en el territorio donde su voz era opacada, silenciada, postergada y en todo caso ausente de las decisiones sobre sus realidades y su propio futuro (Ramírez, 2013).

Como sujetos políticos conscientes de su protagonismo negado y también de su responsabilidad ciudadana asumen esta agencia en función de la transformación de unos contextos violentos que

pretendieron borrar de tajo su existencia política. Ya no serán más cifras de víctimas si reconocen para sí mismos que además del daño ocasionado también fue lesionada su identidad política.

II. EL ESPACIO HETEROTÓPICO

Michel Foucault (1999) define las heterotopías como aquellos espacios reales y absolutamente otros —en comparación con los no lugares de las utopías—, puesto que no pertenecen al mapa del espacio común; son las impugnaciones que ubican en el límite las relaciones y elementos del espacio en el que se vive normativamente. Para el análisis de las heterotopías, el pensador francés indaga sobre los acontecimientos que han configurado dichos espacios. De esta manera, pudo concebir que el tema del espacio en Occidente reviste de importancia. Se observa, por ejemplo, que, en *Vigilar y Castigar*, el problema es la construcción del diagrama del poder disciplinario que se describe a través de un modelo arquitectónico: el panóptico, concebido como “[...] el diagrama de un mecanismo de poder referido a su forma ideal; su funcionamiento, abstraído de todo obstáculo, resistencia o razonamiento” (Foucault, 1976, p. 202).

Desde la lectura de Foucault, el espacio puede ser determinado por los acontecimientos históricos que han marcado los diferentes modos en los que ha sido concebido. En la llamada Edad Media el espacio respondía a la estructura de la localización donde se hallaban cosas puestas de forma violenta o de manera natural. Posteriormente, en la época clásica y con el redescubrimiento de que la tierra giraba alrededor del sol, se instaura una postura del espacio a través de la idea de extensión, esto es, el espacio pensado de forma infinita y abierta. Dicha relación entre espacio y extensión es reemplazada por la idea de emplazamiento, donde el espacio va a ser entendido en correspondencia con una organización discreta del almacenamiento y de las salidas aleatorias. No obstante, Foucault (1999) explica que el espacio contemporáneo no ha quedado reducido a la idea de emplazamiento, ya que

existen un conjunto de oposiciones que no se pueden mirar o que los sistemas actuales no han decidido mirar:

No vivimos en un espacio homogéneo y vacío, sino, al contrario, en un espacio totalmente cargado de cualidades, un espacio tal vez también rondado por un fantasma; el espacio de nuestra percepción primera, el de nuestras ensoñaciones, el de nuestras pasiones tiene en sí-mismo cualidades que son intrínsecas; es un espacio ligero, etéreo, transparente, o bien es un espacio oscuro, rocoso, atiborrado: es un espacio de arriba, un espacio de las cumbres, o al contrario es un espacio de abajo, un espacio del fango, es un espacio que puede ser corriente como el agua viva, es un espacio que puede estar fijado, cuajado como la piedra o como el cristal. (pp. 17-18)

Bajo esta reflexión crítica acerca de los espacios que no se han examinado, Foucault distingue los espacios absolutamente *otros* en el sentido de que impugnan los efectos de efectividad de las relaciones discursivas saber-poder que organizan los elementos del espacio común.

Los espacios heterotópicos llegan a fijarse a través de diferentes características. La primera característica radica en que las heterotopías han sido vinculadas a los espacios de crisis en un sentido socialmente primitivo, los cuales pudieron ser espacios privilegiados, sagrados o prohibidos destinados a personas en estado de crisis como las mujeres menstruantes o en procesos de parto, adolescentes o ancianos, pero que actualmente sobreviven a través de la escuela, la prisión o centros militares, es decir, a todos aquellos lugares destinados a individuos a quienes se les debe guiar su conducta porque ponen en crisis a la norma, están fuera de los márgenes concebidos y normados en la cotidianidad. Al interpelar lo impuesto ponen en crisis el orden y, este, a cambio, les devuelve una identidad liminal que les recuerda su poder a través de la creación (y confinamiento) de espacios de exclusión hasta que vuelvan al orden. Son personas en el límite que, pretendidamente o no, desafían lo normado.

La segunda característica del espacio heterotópico responde a la variabilidad de sus funciones en el transcurso de la historia, tal como ocurre con los cementerios que se construyeron inicialmente en el centro de las ciudades, pero que más tarde fueron desplazados a los límites de ellas debido a la percepción imperante de la extensión de la enfermedad y del rechazo a la muerte como proceso natural. En el caso de los museos su surgimiento está situado en el goce y disfrute de objetos reservados para la burguesía (Luna, 2018, p. 38).

La tercera característica que Foucault propone acerca de la heterotopía está en que yuxtapone el espacio real y el espacio abstracto. Esto se puede ver, por ejemplo, a través de los cines, los teatros y los jardines, puesto que sus proyecciones en pantallas, escenarios y divisiones simbólicas de apertura y cierre hacen que se produzca una movilización a otras dimensiones distinguidas por una suerte de perfección utópica.

El cuarto principio que Foucault refiere para explicar las heterotopías radica en que están marcadas por el ejercicio de “recortar” el tiempo, mostrando su relación con las heterocronías, es decir, son esos lugares que representan las consecuencias de la temporalidad en tanto que las experiencias de la vida tienen un final, pero también la posibilidad de que aquello que ha cesado quede suspendido en la eternidad. Esto ocurre con los cementerios, las bibliotecas y los museos, pues son producto de la “voluntad de encerrar en un lugar todas las épocas constituyendo un lugar de todos los tiempos, situándose él mismo, fuera del tiempo e inaccesible a sus dentelladas, son proyectos que organizan acumular indefinidamente el tiempo” (Foucault, 1999, p. 23). Son una especie de memoria que ofrece la posibilidad de desdibujar la linealidad unidireccional del tiempo en relación a no dejar al olvido procesos y efectos en la historia.

La última característica que se puede resaltar de las heterotopías consiste en la función de que estos espacios pueden estar abiertos a todo público, y, sin embargo, o por lo mismo, ingresar a ellos supone quedar segregado de lo normativo. De acuerdo con

Foucault, en esos espacios se crea la ilusión de penetrar el centro de una normalidad, pero dicho ingreso no implica llegar a ser parte del saber/poder que gobierna o, en este caso particular, de quien narra oficialmente e institucionaliza las memorias.

El espacio heterotópico, entendido como respuesta a las crisis y su configuración de lugares reservados a ciertos sectores humanos que se sitúan históricamente en desviación de la norma —leproarios, clínicas psiquiátricas, prisiones, etc.—, nos permite situar a las víctimas y sus relatos en los lugares otros. Los individuos afirman su pertenencia a una comunidad a partir de la expulsión de otros, determinando seguramente un carácter de homogeneidad a partir de unas reglas que permiten al mismo tiempo la exclusión de algunos individuos. Aquí podría también, por ejemplo, hacerse referencia a esos espacios actuales que reúnen poblaciones de víctimas por terrorismo de Estado o conflictos internos. La víctima es una absoluta diferenciación con respecto al resto de la comunidad, considerada como una heterogeneidad, y puede ser definida desde la categoría de exclusión.

Asimismo, se halla dentro de lo heterotópico la particularidad de que la función para la que han sido creados varía dependiendo de nuevas exigencias, sin que el nuevo destino de sus funciones haga desaparecer el espacio que se ha venido presentado históricamente. Tal es el caso de los cementerios y los museos, donde los primeros nacieron en el centro de las ciudades y, sin embargo, ahora están a las afueras de estas debido a la nueva relación que se tiene con la muerte; los segundos, nacieron como grandes estructuras estáticas que buscan la contemplación y el deleite, además de suspender el tiempo. Los espacios otros tienen la cualidad de desafiar el tiempo en la medida en que lo interrumpen; son espacios que se suspenden en la eternidad y, si se prefiere, pueden ser mirados como espacios en los que se borran los límites del olvido puesto que conservan archivos y memorias, lo mismo que ocurre con los museos, las bibliotecas y los cementerios.

La fijación constante de heterotopías es producto de que las sociedades, a pesar de los múltiples intentos por organizarse desde

lógicas homogéneas, fracasaron, dado que, como dice Foucault (1999), “el espacio en el que morimos y amamos es un espacio cuadrículado, recortado, abigarrado, con zonas claras y zonas de sombra, diferencias de nivel, escalones, huecos, relieves, regiones duras y otras desmenuzables, penetrables y porosas” (p. 3). Entonces, se debe destacar que la vida no se ha desarrollado a partir de una sola distribución espacial, dejando camino a la existencia de las heterotopías, fijándose de esta forma la lectura foucaultiana del espacio como mirada arqueológica que no olvida aquellos signos que fueron o siguen siendo aceptados en el presente, pudiéndose decir que el espacio conserva memoria.

Como consecuencia, la definición del espacio heterotópico como lugar desafiante que va contra toda regla evidencia que no se vive en un espacio homogéneo porque interioriza el cuestionamiento del discurso saber/poder que ha generado que ciertos elementos y experiencias estén ubicados de una forma y no de otra, es decir, haciendo para este análisis viable la consideración de relacionar como heterotopía el trabajo de memoria desarrollado a través del MIM, un espacio que se nutre de las memorias relatadas por sus sobrevivientes en contextos violentos y en permanente y constante reformulación desde la ciudadanía, y como espacio público en franca interpelación a los poderes de la narración hegemónica y sus silencios, abusando de la memoria.

III. EL MIM COMO HETEROTOPIA

El Mochuelo como heterotopía irrumpe conscientemente en esta creación de espacios otros e interpela la concepción tradicional de museo en diversos niveles. En un primer momento, se observa tal condición cuando arquitectónicamente no quiere ser un espacio fijo, anclado en un lugar al cual se debe llegar; en cambio, quiere llegar metafóricamente volando, haciendo nidos en otros espacios a través de la itinerancia porque, de acuerdo con lo expresado por sus promotoras, los guerreros también prohibieron la práctica tradicional de recorrer sus caminos con libertad imponiendo

fronteras en sus espacios vitales por donde ancestralmente han circulado las cosechas, las amistades, los vínculos familiares, la economía local y la vida cultural. En este sentido, El Mochuelo es itinerante debido a que desafía abiertamente cualquier atadura que le impida a sus comunidades ser y habitar sus espacios:

La condición itinerante de El Mochuelo no riñe con la posibilidad de crear una institución permanente, con personería jurídica, estructura orgánica, presupuesto y una sede en El Carmen de Bolívar, que sería en este caso el punto de partida y de llegada de ese vuelo del mochuelo por el territorio Montemariano, de su viaje por la memoria. Esta sede no tendrá, sin embargo, la función de un edificio que contiene toda la exposición sino la de una organización que concilia la conservación de los elementos patrimoniales de la memoria regional con el espíritu que le da origen y administra la infraestructura y el patrimonio cultural representado en su colección. (2013)

Ahora bien, de acuerdo con lo propuesto, se examinan las características expuestas en el apartado anterior, para tener en cuenta las definiciones que Foucault establece del espacio heterotópico durante el escrito *Espacios otros* y los puntos de convergencia que pueden tener con El Mochuelo.

IV. YUXTAPOSICIÓN DE LO REAL Y LO UTÓPICO

El MIM resulta ser un espacio imaginado, abstracto, entendiendo que la paz era un proceso con pocas probabilidades de materialización hace años atrás y difícil de sostener en el presente. Y, a pesar de ello, empujando la materialización de lo que no ha sido posible hasta hoy, el museo se sitúa entre la yuxtaposición de lo real y utópico, configurando localizaciones con acceso concreto en la sociedad, pero que a su vez son espacios que persiguen significados de perfección o de deterioro que solo podrían ser posibles en lo abstracto. Esto podría visualizarse actualmente por medio de aquellos espacios de memoria existentes que involucran anhelos para concretar una paz estable y duradera.

La tercera característica que Foucault propone acerca de la heterotopía está en que yuxtapone el espacio real y el espacio abstracto. Esto se puede ver, por ejemplo, a través de los cines, los teatros y los jardines, puesto que sus proyecciones en pantallas, escenarios y divisiones simbólicas de apertura y cierre hacen que se produzca una movilización a otras dimensiones distinguidas por una suerte de perfección utópica. En el caso particular de El Mochuelo, se genera la yuxtaposición heterotópica entre el espacio real y el abstracto cuando, primero, es posible un ingreso físico al museo, y segundo, cuando sus contenidos museológicos despliegan elementos no tangibles como los sueños de transformación y de no repetición de las violencias. Estos contenidos invocan la idea compartida de recuperar la confianza que fue arrebatada y que aun hoy no está garantizada por la seguridad guerrerrista proporcionada por el Estado y los Gobiernos.

A contracara, resaltan los esfuerzos del territorio por cambiar las políticas intervencionistas de la guerra y también del desarrollo y de la paz recordando que la partitura transformadora de sus realidades debería contar con el sello propio y contextualizado de sus comunidades. El Mochuelo es un museo sin paredes. El despliegue de sus contenidos que posibilitan su itinerancia se sostiene en la versatilidad de disposición de sus piezas logrando acoplarse a la locación o nido a donde llega, incluso si no es posible montar la estructura donde reposa originalmente, tal como ocurrió durante el cierre por las cuarentenas durante 2020 y 2021 que enfrentaron todos los museos. Pese a ello, El Mochuelo pudo continuar con sus vuelos a través de exposiciones sin requerir de su estructura física, especialmente porque el colectivo del museo manifiesta que el sentido y la función principal está en el corazón de las comunidades donde las conversaciones postergadas y silenciadas históricamente empiezan a tener lugar. Esto muestra que las itinerancias de El Mochuelo se centran en la provocación que desafía el silencio impuesto y que no necesariamente esto ocurre como consecuencia de estar dentro de un espacio físico.

El trabajo pedagógico con los nuevos colectivos que se forman y fortalecen en cada itinerancia es parte de la misionalidad del museo de Montes de María. Por ejemplo, en Chalán-Sucre viajó sin la estructura física y acompañó la creación de la Casa de Memoria y fortaleció el trabajo del Colectivo Juvenil y LGTBIQ+, además de afianzar el trabajo con mujeres. Son los “Mochuelos Cantores”, que en esencia son los jóvenes realizadores audiovisuales e investigadores formados en las líneas pedagógicas del Colectivo de Comunicaciones Montes de María, quienes asumen la tarea de acompañar a los visitantes y desarrollar con las comunidades anfitrionas los talleres pedagógicos de Memoria y de la Escuela Audiovisual de donde surgirá el trabajo investigativo y de realización de los nuevos contenidos museísticos del Mochuelo.

El Museo Itinerante de la Memoria y la Identidad de los Montes de María se concibe entonces, como una oportunidad para volver a construirse esta vez desde los deseos y sueños; dialogando con la memoria individual y colectiva en función de un territorio para la vida, la dignidad y la libertad. (2013, p. 194)

En este marco, El Mochuelo, al igual que las heterotopías, tiene la función de visibilizar desde los espacios reales el espacio soñado. La evolución de la guerra ha puesto límites para que lo anhelado no sea pensado ni materializado, bloqueando con el silenciamiento y el aturdimiento de la violencia sin límites el ejercicio reflexivo de las comunidades. Esto se puede mirar en muchos casos en los modos tal vez frívolos y carentes de sentido comunitario de reparación simbólica implementados por el Estado a través de placas conmemorativas, monumentos y discursos de reconocimiento de responsabilidad, que no logran propiciar los diálogos necesarios, aunque dolorosos, sobre lo ocurrido en medio de la guerra, asunto que poco a poco llama más la atención de investigadores que hoy preguntan por su sostenibilidad y efectividad. Así pues, el Mochuelo es esa estructura soñada y real, cuya visibilidad y relevancia en los procesos de memorialización reside en los relatos que incomodan a la sociedad y también a los

actores de la guerra en Colombia, llegando a revelar su estructura enmarañada y anquilosamiento dentro la misma sociedad, tal como lo menciona María Toro (2017):

Es interesante comprender nuestra sociedad y nuestra civilización mediante sus sistemas de exclusión, sus formas de rechazo, de negación, a través de lo que no se quiere, a través de sus límites, del sentimiento de obligación que incita a suprimir un determinado número de cosas, de personas, de procesos a través, por tanto, de lo que deja oculto bajo el manto del olvido. (p. 25)

De acuerdo con lo anterior, los espacios de memoria institucionalizada resultan insuficientes y no necesariamente proactivos para una sociedad que debe mirarse al espejo y preguntarse por su responsabilidad por acción y omisión ante las afectaciones tan lamentables para millones de coterráneos. Estos espacios que se insertan dentro del orden normativo no comunican de manera efectiva el significado de lo ocurrido, dejando mucho al olvido y prolongando de manera pasiva el silenciamiento que cuestiona con fuerza una experiencia. Esto puede ser comprendido siguiendo a Foucault, por el hecho de que las sociedades han sido distribuidas de una forma homogénea, y contrario a lo que se espera, la experiencia de vivir se desenvuelve más allá de un espacio oficialmente cuadrado. Lo anterior no implica descartar el análisis sobre los propósitos que acompañan a los espacios que son protagonistas en el campo de cualquier *episteme*, debido a que a partir de la relación entre exterioridad e interioridad se alcanza un examen espacial de las organizaciones estructurales del adentro (cuerpos, lenguajes, cosas, comportamientos). María Toro (2017) expresa muy bien que el comienzo del acontecimiento entre los emplazamientos externos es “referente a su estructura, pero también difieren de ella, se hallan en un tiempo presente y en un presente progresivo a la vez: son emplazamientos imprecisos, porque están sujetos a ser posibilidad de lo que aún no son” (p. 33). De esta forma, El Mochuelo es un lugar tan real que embarga las ilusiones de que la vida no siga desenvolviéndose desde el manto de la indiferen-

cia, ya sea en el sentido de trabajar en las garantías para la no repetición, así como en preservar las memorias de la historia más reciente del país.

V. LA RELACIÓN CON LA NORMA Y LA CRISIS

Cuando se caracteriza lo heterotópico como espacio para ubicar los individuos en crisis, de individuos que desafían lo normado, observamos que esta característica estaría presente en el MIM cuando se le observa como un espacio que se abre para cerrarse en la durabilidad del sentido y la resignificación del conflicto y sus múltiples efectos en la ciudadanía, priorizando a las voces silenciadas históricamente. Su itinerancia evade el confinamiento y ejerce su propio poder a través de la enunciación de sus memorias sin someterse al orden impuesto por la guerra, en el cual está la normativa de la paz en la medida en que, si bien acompaña la implementación de los Acuerdos de Paz porque es su naturaleza misional, El Mochuelo crea sus propias metodologías narrativas y atiende con prelación las agendas enunciadas por sus habitantes.

En efecto, se comprende como un proceso de apertura permanente a las voces, sueños, recuerdos, esperanzas y dolores de las poblaciones que han sido segregadas y hoy desean exteriorizar sus experiencias en la tarea al mismo tiempo de invitar a los demás habitantes a romper ese silencio impuesto. Esta voluntad misional se puede ver en la apuesta de sus salas y colecciones que relatan la lucha del campesinado contra el control hegemónico de las tierras, a partir de una apuesta política fortalecida en la hipótesis de análisis que visibiliza a las mujeres del territorio como las voces portadoras del liderazgo en la implementación de técnicas de resolución en Montes de María. En esa intención de narrar sujetos políticos colectivos, se hacen descripciones del recorrido que han hecho los habitantes en la búsqueda de la paz, redescubriendo y recordando al territorio el protagonismo de las mujeres en esas gestas. A través de la sala *Mujeres con los pies en la tierra*, El Mochuelo cuenta a la ciudadanía que ha sido silenciada culturalmente en sociedades profundamente patriarcales.

Al desligarse del modelo institucional, El Mochuelo como heterotopía interpela y dialoga reflexivamente con otros espacios y otros territorios que han pasado por situaciones como las que ellos mismos han sufrido. Su interpelación no es negación sino provocación. Bajo esta apuesta, el Colectivo de Comunicaciones Montes de María Línea 21, que soporta El Mochuelo, se aleja de las prácticas de memoria institucionalizadas que reducen su trabajo al recuento de los hechos a través de cifras y líneas de tiempo y, en contravía, son presentadas a los visitantes mediante las salas expositivas las voces de quienes vivieron cada hecho a través de conversaciones que se pueden escuchar y observar en los dispositivos audiovisuales dispuestos para este propósito. Finalmente, al llegar a la última sala expositiva del museo, el cual es un *patio de juegos* que puede visitarse a través de la página web, los propios visitantes son quienes toman la palabra para completar con nuevos contenidos y sentidos a El Mochuelo. Con todo esto, funda su *praxis* museológica a partir de un diálogo —ya de tres décadas— con el territorio. El Colectivo ha trabajado para visibilizar la dignidad de las personas afectadas por la violación de sus derechos durante el conflicto y también para recordarles que sus apuestas y sueños deben convertirse en una realidad que pueden y deben narrar con voz propia y sin mediaciones o imposturas, contrario a lo que ha ocurrido con los grandes terratenientes, quienes decidían qué sembrar, dónde vivir, o qué comer, actuaciones que han persistido a la sombra de las políticas económicas y militares impuestas por los gobiernos anteriores en Montes de María y en muchos territorios del país.

Cabe destacar que esta monumental estructura de madera lleva cuatro años y siete itinerancias por el territorio haciendo nidos en el seno de las comunidades, las cuales gestionan su llegada y apertura motivando las conversaciones que fueron prohibidas en la guerra (Florero, 2020). Su apuesta por la no repetición de las violencias y por la resignificación de la identidad política de sus víctimas y su dignidad, se hace con los lenguajes propios porque como organización territorial no se conciben a sí mismos como

una institución que llega, sino como parte del territorio con par-titura y metodologías emanadas de sus propias realidades.

VI. LA FUNCIÓN DE LA HISTORIA

Como describimos anteriormente, el espacio heterotópico res-ponde a la variabilidad de sus funciones en el transcurso de la historia, tal como ocurre con los cementerios y con los museos. Sin embargo, cuando se hace referencia a los museos de memoria, esta función pretérita excluyente y clasista queda cuestionada, ya que, retomando la misionalidad del MIM, éste no se pretende la contemplación de hechos y objetos como disfrute banal, sino mo-tivar la reflexividad en los visitantes a través del contacto directo con las voces que narran las memorias y anhelos de quienes han habitado por centurias los territorios de los Montes de María.

Ahora bien, no solo es la experiencia que comunica El Mochue-lo lo que hace que se pueda pensar como espacio heterotópico, sino que es un lugar absolutamente otro por el hecho de transgredir el formato arquitectónico tradicional de los museos en la medida en que fueron pensados como lugares estáticos. Por su parte, la arquitectura del museo de Montes de María es en sí misma una propuesta artística acompañada de metáforas sobre la itineran-cia, tomando el vuelo libertario de las voces a través del canto de un pájaro que es reconocido como propio por los habitantes de Montes de María, lo cual manifiesta la invitación latente a narrar con voz propia lo que había sido silenciado.

De esta forma, la canción *Mochuelo* de autoría del escultor Adolfo Pacheco Anillo es, y ha sido desde hace mucho tiempo, una tonada que se evoca en población montemariana para cele-brar el amor, la confianza y la libertad con la cual tejían sus vasos comunicantes como territorio. Esta cualidad de ser itinerante hace que deba ser armado y desarmado por la misma población que a través de su participación construye el sueño de vivir en paz. En el presente, este espacio se ha extendido también a la virtualidad con el objetivo de llevar su diálogo a más visitantes de otras latitudes,

rompiendo así los límites presenciales de ingreso que han definido a muchos de los museos tradicionales en Colombia y en el mundo.

VII. EL TIEMPO

El MIM es concebido como una gran memoria de tiempo fuera de todo tiempo porque su perdurabilidad no tiene marcada una fecha de finalización; además de viajar en el espacio, lleva consigo las memorias de lo vivido, pero también de lo anhelado y las invoca incesantemente en el tiempo presente de la evocación para la *praxis* transformadora. En efecto, se podría decir que es una heterocronía.

Dicho esto, el cuarto principio que Foucault refiere para explicar las heterotopías radica en que están marcadas por el ejercicio de “recortar” el tiempo, mostrando su relación con las heterocronías, es decir, son esos lugares que representan las consecuencias de la temporalidad en tanto que las experiencias de la vida tienen un final, pero también la posibilidad de que aquello que ha cesado quede suspendido en la eternidad. Esto ocurre con los cementerios, las bibliotecas y los museos, pues son producto de la “voluntad de encerrar en un lugar todas las épocas constituyendo un lugar de todos los tiempos, situándose él mismo, fuera del tiempo e inaccesible a sus dentelladas, son proyectos que organizan acumular indefinidamente el tiempo” (Foucault, 1999, p. 23). Son una especie de memoria que ofrece la posibilidad de desdibujar la linealidad unidireccional del tiempo para no dejar al olvido procesos y efectos en la historia.

En este orden, El Mochuelo trabaja desde el presente por resignificación del pasado y en la construcción de un futuro distinto al que fue determinado por la violencia, propiciando con ello una ruptura con el tiempo tradicional, aquel en que prevalecía el silenciamiento que favorece a los victimarios. Este tipo de disposición activa otros modos de enunciación e interpelación al discurso imperante sobre la violencia y a las explicaciones proferidas por sus protagonistas en armas. La neutralización de la invariabilidad del tiempo en relación permite forjar y recuperar los sentidos y significados de estar y habitar un lugar signado siempre por otros y sus intereses:

A partir de objetos evocadores que permiten rememorar hechos sensibles para la población, se procura arrimar distintas dimensiones temporales entre sí —pasado, presente y futuro— con la intención de promover la reflexión sobre el peso de la historia en el presente y cómo el presente también moldea el pasado y el futuro. En términos historiográficos, el guión no resulta lineal y es disruptivo. (Guglielmucci, 2015, p. 19)

VIII. LA SEGREGACIÓN DE LO NORMATIVO

La última característica que se puede resaltar de las heterotopías y su relación con El Mochuelo consiste en la función de que estos espacios pueden estar abiertos a todo público, y sin embargo, ingresar a ellos supone quedar segregado de lo normativo. De acuerdo con Foucault, en esos espacios se crea la ilusión de penetrar el centro de una normalidad, pero dicho ingreso no implica llegar a ser parte del saber/poder que gobierna o, en este caso particular, de quien narra oficialmente e institucionaliza las memorias. En este sentido, vemos que el museo de la identidad montemariana está diseñado para el ingreso masivo de personas con el propósito de generar cercanías con las memorias que generosamente las comunidades han dispuesto allí para producir transformaciones en la realidad y el futuro a partir del diálogo público. No obstante, todo el público no tiene el mismo propósito al momento de acceder a la historia reciente de Colombia, a partir de Cossio e Hincapié (2021) “la transformación exige un costo que toda la sociedad no está dispuesta a pagar, pues ello implica arriesgar lo que ya se posee o enfrentar la incertidumbre de luchar contra lo que parece inevitable” (p. 104).

En consecuencia, El Mochuelo se encuentra siempre abierto para el acceso libre de quien desee participar, al tiempo que reconoce los marcos normativos institucionalizados como parte explicativa importante de la exclusión que no es otra cosa que una forma más de violencia. No hay restricción de acceso yéndose por fuera de las partituras oficialistas frente a la memoria. Esa es, tal vez, su potencia mayor. Las heterotopías, entendidas desde este

punto, son prácticas en espacios límites que interpelan los órdenes y expanden las fronteras reflexivas en función de unas nuevas-antiguas narraciones evocadas e imaginadas. El Museo de Montes de María asume esta tarea en clave de acción transformadora, factor del cual precisamente carecen muchos de los espacios de memoria institucionalizada existentes.

IX. CONCLUSIONES

La lucha hacia los saberes y poderes que buscan la institucionalización de la memoria reciente de Colombia se puede observar en la conformación y gestión de espacios como El Mochuelo. A la luz de esto, el museo ubicado en Montes de María puede ser comprendido como una experiencia que desemboca en la configuración de un espacio heterotópico porque su estar ahí impugna la mitificación y las realidades impuestas por el conflicto armado. Las estrategias implementadas por este espacio problematizan el modo en el que han sido formadas y dirigidas las normativas del Acuerdo de Paz en materia de memoria y reparación simbólica de las víctimas. Acercarse a los márgenes desafiando las imposuras narrativas normadas para los territorios desde los centros de poder armados, ilegales o legales no solo evidencia la urgencia de atender las voces silenciadas en clave de comprensión de lo que ha ocurrido en Colombia, sino, además, la importancia de reconocer que en estos lugares otros están transcurriendo la vida reflexiva territorial de la cual dependerá, en una porción muy importante, el avance de la implementación de los Acuerdos de Paz.

El Mochuelo, como un contra-emplazamiento respecto a los lugares institucionalizados de la memoria histórica, es un espacio al margen de las dinámicas de la política estatal. En este sentido, quizá debería ser entendido como un espacio de resistencia desde el cual se observa otra cartografía del territorio montemariano a partir de los relatos de voces que quieren contar sus identidades y ensoñaciones. Así, este espacio de la memoria adquiere un nuevo carácter, se torna heterogéneo, fértil, múltiple, estratégico

y político. Por ello, los gestores de El Mochuelo insisten en que el contacto con las memorias no puede darse desde la relación vacía del espectador, sino, motivando la autorreflexividad porque de una manera u otra todos y todas hemos sido afectados por el conflicto. En efecto, el Colectivo de Comunicaciones Montes de María Línea 21 interpela a la sociedad, al Estado, a la narración oficial sobre el conflicto, sus causas y sus consecuencias. Está en las manos de los ciudadanos hacer parte de esa transformación y el primer paso está en recuperar nuestra voz política como agentes de la transformación anhelada.

REFERENCIAS

- Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción estable y duradera.* (s.f.).
- [Artículo sobre Jurisdicción especial para la paz] https://www.jep.gov.co/Marco%20Normativo/Normativa_v2/01%20ACUERDOS/TextoNuevo-Acuerdo-Final.pdf?csf=1&e=0fpYA0
- Allier, E. (2008). Los Lieux de mémoire: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria. *Historia y Grafía*, núm. 31, 2008, pp. 165-192.
- Álvarez, S. (2014). Guglielmucci, Ana. 2013. la consagración de la memoria: una etnografía acerca de la institucionalización del recuerdo sobre los crímenes del terrorismo de estado en la argentina Antípoda. *Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 20, septiembre-diciembre, 2014, pp.169-173, Universidad de Los Andes. Bogotá, Colombia.
- Bartolomé, O, Casado, L., Jería, V. y Zabala, M. (2019). Dossier: Nueva Museología, Museología Social. *Revista del museo de antropología*, 12, 123-128. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v12.n2.25236>
- Bayuelo, S, Samudio, I; Castro, G. (2013). Museo itinerante de la memoria y la identidad de los Montes de María: Tejido memorias y relatos para la reparación simbólica, la vida y la convivencia. *Ciudad Paz-ando*, 1, 159-174.
- Bernhard. Q. (2019). *La construcción de espacios para la memoria: El rol de los actores en tres excentros clandestinos de la Ciudad de Buenos Aires*. SIT: Transnationalism and Comparative Development in South America.

- Burt, J. (2010). Usos y abusos de la memoria de María Helena Moyano. *A contracorriente una revista de historia social y literatura de América Latina*, 7, 165-209.
- Castro, E. (2018). *Diccionario Foucault*. Siglo XXI Editores.
- Cossio, D. L. e Hincapié García, A. (2021). Construcción de paz y ciudadanía. Entre la indiferencia y la memoria. *Perseitas*, 9, 98-119. Doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.3843>
- Colisimo, A. (2017). *Historia de la memoria argentina de postdictadura: Un análisis de la construcción de la memoria en la Argentina democrática*. Editorial EAE.
- Collins, C. (2013). Chile a más de dos décadas de justicia de transición. *Revista de Ciencia Política*. 51(2), Recuperado de: http://www.rmdd.uchile.cl/index.php/RP/article/viewFile/30160/pdf_1
- Cuya, E. (2011). La justicia transicional en América Latina: Desarrollo, aplicación y desafíos. Centro de Derechos Humanos de Nuremberg NMRZ. Recuperado de: <http://www.menschenrechte.org/lang/es/strafgerichtsbarkeit/justicia-transicional>
- Fernández, R. A. (2015). Lugares de memoria de la dictadura en Chile: Memorialización incompleta en el barrio Cívico de Santiago. *Bitácora Urbano Territorial*, 25, 131- 136. <https://doi.org/10.15446/bitacora.v1n25.47588>
- Díaz, M; Yepes, M. (2019). La experiencia del teatro: resignificación de historias y configuración de subjetividades políticas de mujeres víctimas del conflicto. En Carmona y Moreno (Eds) Cátedra colombiana de psicología Mercedes Rodrigo *Reconstrucción de subjetividades e identidades en contextos de guerra y posguerra* (247- 259). Fondo Editorial Universidad de Manizales.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1999). *Espacios otros. Obras esenciales*. Paidós.
- Forero, S. (7 de marzo de 2020). El Mochuelo, un museo que da lecciones de memoria desde los Montes de María. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/colombia-20/paz-y-memoria/el-mochuelo-un-museo-que-da-lecciones-de-memoria-desde-los-montes-de-maria-article/>

- González, L. (2002). El museo de la fotografía como heterotopía: apuntes acerca de una naturaleza, historia y función paradójica. *Luna Córnea*, 23, 90-97. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/mx>
- Guglielmucci, A. (2013). *La consagración de la memoria: Una etnografía acerca de la institucionalización del recuerdo sobre los crímenes del terrorismo de Estado en la Argentina*. Editorial Antropofagia.
- Guglielmucci, A. (2015). El museo de la Memoria y el Museo Nacional de Colombia: el arte de exponer narrativas sobre el conflicto armado interno. *Mediaciones*, 15, 10-29. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/77951>
- Halbwachs, M. (1990). Espacio y memoria colectiva. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III, núm. 9, 1990, pp. 11-40 Universidad de Colima.
- Huysen, A. (2004). *Resistencia a la memoria: los usos y abusos del olvido público*. INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, XXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.
- López, W. (2019). Museos distendes. *Revista Semana*, 165, 1-58.
- Luna, U. (2018). Aprender en el museo. Un recorrido por la historia de los museos de Gipuzkoa. *Enseñanza de las ciencias sociales*, 17,- 37- 49.
- Mora, Y. (2013). Lugares de memoria: entre la tensión, la participación y la reflexión. *Panorama*, 7(13), 97-109.
- Nora, P. (2009). Pierre Nora en Les Lieux de Mémoire. Santiago, Chile: LOM. *Nuestros procesos*. (s.f.). [Metodologías para la construcción social del Museo Itinerante de la Memoria]. <https://mimemoria.org/our-process/>
- Pizarro, N. (2019). *Estudio y análisis de lugares de memoria en Chile. Recomendaciones preliminares en relación con el monumento mujeres en la memoria*. Universidad Finis Terrae.
- Ramírez, R. (2013). Lugares de Memoria y lugares por la territorialidad: apuntes sobre experiencias del campesinado en Montes de María y Magdalena Medio. *Ciudad Paz-ando*, 2, 136-144.
- Reátegui, F. (2011). *Justicia Transicional, Manual para América Latina*, P.39, Recuperado de: <http://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/>

uploads/2012/12/Manual-Justicia-Transicionalespa%C3%B1ol-versi%C3%B3n-final-al-21-05-12-5-1.pdf

Rozas, M. (2017). La importancia de visibilizar la memoria: museos de la memoria Colombia, Perú y Chile. *Revista de la Universidad Ricardo Palma*, (17), 153- 159.

Saldarriaga, D. & Cárdenas, L. (2017). Procesos de justicia transicional en Latinoamérica. Universidad Santo Tomás Theidon, Kimberly. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.

Toro, M. C. (2017). El concepto de heterotopía en Michel Foucault. *Cuestiones de Filosofía*, 21, 19-41.

Vásquez, R. (2009). *Las fronteras morales del derecho*. Fontamara.

DE CÓMO UN PUEBLO SE VOLVIÓ MASACRABLE.**Un abordaje de la estigmatización, el odio y la venganza en el caso de El Salado***

How a Town Became Massacrable. An Approach to Stigmatization, Hatred and Revenge in the Case of El Salado

Jaime Arturo Santamaria Acosta

Universidad de los Andes

jaimearturos@gmail.com

Las tecnologías de destrucción son ahora más táctiles, más anatómicas y sensoriales, en un contexto en el que se decide entre la vida y la muerte. Si el poder depende siempre de un estrecho control sobre los cuerpos (o sobre su concentración en campos), las nuevas tecnologías de destrucción no se ven tan afectadas por el hecho de inscribir los cuerpos en el interior de aparatos disciplinarios como por inscribirlos, llegado el momento, en el orden de la economía máxima, representado hoy por la «masacre».
(Archille Membe, *Necropolítica*, p. 63).

* Este trabajo hace parte de la investigación doctoral por la cual el autor accedió al título de Doctor en Filosofía en la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Se trata de una versión con modificaciones del tercer capítulo de la tesis doctoral que fue dirigida por la doctora Laura Quintana. La tesis completa, cuyo título es “La masacre de El Salado: necropolítica, necroestética, resistencias”, se puede consultar en: <https://repositorio.uniandes.edu.co/handle/1992/59253>

Este apartado en específico fue escrito, además, en el contexto y gracias al apoyo de un proyecto financiado por Minciencias en la convocatoria 872-2020: “Conflicto armado, las víctimas y la historia reciente de Colombia”. Código: 121587279449.

RESUMEN

Cuando se mira la masacre de El Salado, es difícil no preguntarse por los factores que llevaron a esta comunidad de los Montes de María, en el contexto de la guerra rural que vivía Colombia a finales del siglo XX, a volverse un objetivo militar por parte de las A.U.C. (Autodefensas Unidas de Colombia), es decir, a recibir la marca o estigma de ‘pueblo guerrillero’; en otras palabras, a convertirse en un pueblo *masacrable*. El presente artículo intenta abordar esta cuestión y para ello analiza las consecuencias de la ocupación de las FARC desde su ingreso a la región en los noventa. Los modos como este poder fareano dispuso de lógicas guerreristas y dejó poco margen de maniobra y libertad para los pobladores de El Salado; los saladeros no tuvieron opción ni libertad, y la cohabitación se confundió con la colaboración, la pasividad con la pertenencia.

En una segunda parte, revisa los efectos de la arremetida brutal de las FARC contra cierto grupo de pobladores (en especial, ganaderos y fuerza pública); de algún modo, la masacre del 2000, ejecutada por las AUC, fue una respuesta impulsada por un odio desmedido frente a una violencia también excesiva por parte de las FARC en los años anteriores a la masacre. En este apartado, se habla acerca del odio y la venganza que se constituyen en afectos que contribuyeron decisivamente —entre otros más— a la masacre del año 2000. Las elaboraciones sobre la economía del odio de Sara Ahmed (2015) y las de Laura Quintana sobre los afectos (2020 y 2021) serán fundamentales.

PALABRAS CLAVE: *necropoder, necroestética, economía del odio, afectos, venganza.*

ABSTRACT

When looking at the El Salado massacre, we wonder about the factors that led this town of los Montes de María, in the context of the rural war in Colombia at the end of the 20th century, to become a military objective by the A.U.C (Autodefensas Unidas de Colombia), that is, to receive the brand or stigma of ‘guerrilla people’; that is, to become a *massacrable* town. This article tries to address this issue, thus analyzing the consequences of the FARC occupation since its entry into the region in the nineties. Ways like this Farean power had warmer logic and left little room for maneuver and freedom for the residents of El Salado; The saladeros had no choice or freedom, and cohabitation was confused with collaboration, passivity with belonging. In a second part, it reviews the effects of the brutal attack by the FARC against a certain group of residents (especially, ranchers and the military); In a way, the 2000 massacre, carried out by the AUC, was an inordinately hateful response to excessive violence by the FARC in the years before the massacre. In this section, we talk about the hatred and revenge that constitute elements that contributed decisively —among others— to the 2000 massacre. The elaborations on the economy of hate by Sara Ahmed (2015) and the elaborations of Laura Quintana on affects (2020 and 2021) will be fundamental.

KEYWORDS: *necropower, necroaesthetics, economy of hate, affections, revenge.*

DE CÓMO UN PUEBLO SE VOLVIÓ MASACRABLE.
UN ABORDAJE DE LA ESTIGMATIZACIÓN, EL ODIO Y
LA VENGANZA EN EL CASO DE EL SALADO

INTRODUCCIÓN

En el capítulo 2 de *La política cultural de las emociones*, titulado *La organización del odio* (2015), Sara Ahmed se pregunta: ¿de qué manera se configuran y funcionan los afectos como el odio para que un grupo de personas se sienta confiado y seguro sobre la manera en que percibe los cuerpos de los otros y los lugares donde esos cuerpos se mueven?, ¿cuál es mecanismo del odio que agrupa y aglutina a unos sujetos en contra de otros? (2015, p. 77). Yo me pregunto: ¿qué hace que, en casos como los de El Salado, el odio curve los cuerpos y los espacios con tal intensidad hasta su deformación abyecta y propicie su posterior aniquilamiento brutal en una masacre? Ahmed afirma que el odio labra los cuerpos odiados y también crea los lugares malditos que rechaza violentamente. Es decir, el odio puede verse como una potencia sensible y pulsional que constriñe para ver de una determinada forma las corporalidades y curva los espacios que habitan esas corporalidades con fuerza mortífera.

Las relaciones de enemistad que llevan a un pueblo como El Salado a volverse *masacrable* rebasan la explicación implícita en el esquema teórico de la pareja amigo/enemigo como la relación fundamental que propone la teoría clásica de la soberanía política; incluso si se mira la soberanía como un campo de relaciones guerreras por excelencia o si se le piensa como inherente al estado de excepción (Schmitt, 2009). En El Salado, el odio y la venganza se imponen como los operadores que configuran y disponen la trama que concluye en un *necroteatro* que tuvo lugar en la cancha del pueblo en febrero del 2000 (Santamaría, 2020).

En lo que sigue, y usando principalmente el Informe del CNMH *La masacre de El Salado: esa guerra no era nuestra* (2009), se hará un ejercicio de retorno a los años previos a la masacre de El Salado

en el año 2000 y se subrayarán algunos eventos importantes desde la llegada de las FARC a los Montes de María a mediados de los noventa con el objetivo de indagar por el afecto del odio y la forma como se fraguó una venganza brutal. El artículo está dividido en dos secciones. En la primera parte, se analizan las consecuencias de la ocupación de las FARC desde su ingreso a la región. Los modos en que este poder dispuso de lógicas guerreristas y dejó poco margen de maniobra y libertad para los pobladores de El Salado; los saladeros no tuvieron opción ni libertad, y la cohabitación se confundió con la colaboración y la pasividad con la pertenencia. En esta primera parte, se entablan diálogos con categorías de la crítica necropolítica: campo, estado de excepción y vida desnuda. En la segunda parte, se describen los efectos de la arremetida brutal de las FARC contra un grupo de pobladores (en especial, ganaderos y fuerza pública); de algún modo, la masacre del 2000, ejecutada por las AUC, fue una respuesta impulsada por un odio desmedido frente a una violencia también excesiva por parte de las FARC en los años anteriores a la masacre. En este apartado, se habla acerca del odio y la venganza como elementos que contribuyeron decisivamente —entre otros más— a la masacre del año 2000. Las elaboraciones sobre *economía del odio* de Sara Ahmed (2015) y *economías afectivas* de Laura Quintana (2021) serán clave en este apartado.

Por economía afectiva entiendo un complejo campo donde los afectos circulan entre los cuerpos y los espacios, entre los supuestos y los rumores, entre el interior y el exterior, entre lo familiar y lo extraño, entre lo cotidiano y lo intempestivo, entre las marcas simbólicas y las cosas. Los afectos no vienen de afuera y tampoco son patrimonio de un individuo, no son sociales o psicológicos; estos son móviles y crean superficies y límites que pueden borrar las fronteras con exceso y fuerza. En sus desplazamientos y retenciones, suponen contactos y facilitaciones entre las superficies; puntos de diferencia y también de contaminación. La idea de economías afectivas supone un principio de circulación y relación, acumulación y descarga. Hablar de economías afectivas conlleva pensar en términos de montaje, de andamiaje, disposición o circuito; obliga a preguntar

por las condiciones de producción, las cadenas de distribución y reproducción de los afectos en comunidades y espacios entre cuerpos y objetos. En el caso del odio, hablamos de un afecto que posee una extraordinaria fuerza destructiva —excesiva e hiperbólica— que exige ser descargada. De hecho, el odio obliga, en casos como los de El Salado, a una venganza esperpéntica.

En algunos momentos introduciré conceptos y categorías que, más que explicar el caso, aparecen con el ritmo de la exposición misma para hacer resonar algún elemento en específico. Los conceptos son importantes porque hacen ver alguna arista en particular o permiten subrayar aspectos que el caso mismo no deja oír o vislumbrar, al tiempo que, al entrar en el detalle de la historia, adquieren otro cariz. Así, el texto mismo funciona como un montaje que dispone elementos diversos y contextos ajenos, relatos y citas textuales, mientras algo nuevo nos susurra entre el dolor y la sangre, entre la impotencia y la rabia, entre lo particular y la reflexión teórica más amplia.

I. LA LLEGADA DE LAS FARC A LOS MONTES DE MARÍA Y LA LÓGICA DE LA GUERRA

El ingreso de las FARC a los Montes de María no fue automático, sin embargo, se pueden señalar una serie de situaciones puntuales que lo precipitaron. A inicio de los noventa se dieron las desmovilizaciones de las guerrillas del EPL y el PRT que dominaban extensas zonas en los Montes de María. Estos hechos facilitaron el ingreso de los frentes 35 y 37 por el costado sur de la región; ambos frentes emergieron como un desdoblamiento del frente 18, el cual operaba originariamente en Córdoba. Aunque regiones como los Montes de María o la Sierra Nevada de Santa Marta estaban en el radar de las FARC desde tiempo atrás, existía un acuerdo de respeto por la ocupación territorial de las distintas guerrillas establecido en la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar (1987).

La lógica expansionista y de crecimiento se conectaba con uno de los objetivos de la séptima conferencia de las FARC, celebrada en mayo de 1982 en el departamento del Meta. En ese año, el grupo

guerrillero tenía solo 3000 hombres y contaba con 27 frentes repartidos en el sur del país. Uno de los objetivos que dejó la conferencia fue el de crecer en número y ocupar zonas inéditas del territorio nacional con la meta definitiva de tomar el poder del Estado. En abril de 1993, once años después, se celebró la octava conferencia. En el comunicado público de la reunión, las FARC anunciaron la reactualización e implementación de “todas las formas de lucha” como medio idóneo para lograr su fin último con respecto a la obtención del poder; el objetivo intermedio pasaba por hacerse al control militar de las grandes capitales: Bogotá, Cali, Medellín, Barranquilla, etc. En la práctica esto se cristalizó en la formación de varias estrategias entre las cuales sobresalen el fortalecimiento del aparato militar en cabeza de ‘Jorge Briceño Suárez’ o ‘Mono Jojoy’, el impulso de la estrategia comunicativa liderada por ‘Raúl Reyes’ y el patrocinio de la línea política, tarea confiada a ‘Alfonso Cano’. Esta división de tareas afectó las relaciones del grupo guerrillero con la población civil; dependiendo del contexto y la esfera de influencia de cada rama estratégica (en especial la militar y la política), la relación con la población fue distinta. No era la misma relación en las grandes ciudades, donde operaban grupos urbanos como el bloque bolivariano (en Bogotá, por ejemplo), que en las zonas de guerra y de disputa del territorio como el Catatumbo, la Sierra Nevada de Santa Marta, el Magdalena Medio o los Montes de María. En el estudio *El Otro derecho. Estudios sobre reglas, burocracia de la guerra y su asimilación a la legalidad en el Caribe Colombiano* (2020), los autores dicen lo siguiente:

La expansión territorial de las FARC-EP en la región Caribe tiene su origen en la séptima conferencia de las FARC-EP, celebrada en 1982. Con sustento en esta Conferencia se inicia el proceso de desdoblamiento de algunos frentes del grupo guerrillero y su proceso de expansión sobre los territorios de los departamentos de la región Caribe. Luego de la Octava Conferencia de las FARC-EP (1993) se produjo la división de la guerrilla en bloques y así tiene origen el Bloque Caribe de las FARC. (Sarmiento y Trejos, 2020, p. 28)

El Bloque Caribe estuvo conformado por los siguientes Frentes: Frente 19 (con influencia en la Sierra Nevada de Santa Marta), Frente 59 (Sierra Nevada de Santa Marta y Guajira), Frente 41 (Serranía de Perijá), Frente 35 (también llamado Antonio José de Sucre, con influencia en los Montes de María y Bolívar) y el Frente 37 (Benkos Biohó, con influencia en Montes de María y Sucre). Los dos últimos fueron los que tuvieron incidencia en los Montes de María.

Mientras en los contextos urbanos se trataba de una relación con intereses políticos y sociales (incluso de reclutamiento de jóvenes y estudiantes), en algunos contextos rurales y campesinos se dieron relaciones supeditadas a la guerra de ocupación. El cambio de perspectiva militar y el aumento de capacidad militar en contextos rurales se puede observar en ejemplos precisos como la toma de Mitú (1998); en dicha incursión hablamos de un ejército con despliegue suntuoso de efectivos y capacidad armamentística: cerca de 1500 hombres llegaron a las 5:00 a.m. a la capital de Vaupés el 1 de noviembre de 1998.

Junto a esto se debe decir que el contexto de la octava conferencia de las FARC estuvo alimentado afectivamente por el fracaso de los diálogos en Tlaxcala, el recuerdo vivo y doloroso de la operación de Casa Verde, y la sensación molesta de sentirse excluidos —como actores políticos— del proceso constituyente de 1991. Estos afectos contrastaban con la prosperidad que vivía la organización; se trataba de una guerrilla que creció rápida y económicamente gracias a la inclusión del narcotráfico, las extorsiones, los ataques sistemáticos a la Caja Agraria y los secuestros con fines de lucro. El número de sus efectivos y sus frentes aumentó con velocidad vertiginosa en pocos años. En 1994, las FARC había doblado la cantidad de sus hombres desde 1983 y en 1998 triplicó sus efectivos; hablamos de la década “dorada” y de mayor fortalecimiento militar de la agrupación guerrillera desde su nacimiento.

Ahora bien, los dos frentes de las FARC que llegaron a los Montes de María tenían el talante guerrista propio del ala militar. Con poder económico y bajo el mando de Martín Caballero,

los frentes 35 y 37 se percibían a sí mismos como escuadrones militares que estaban en guerra declarada contra el Estado y las élites. Su talante beligerante contrastaba con el accionar de las guerrillas históricas de la zona. Grupos como EPL, el PRT y el Jaime Bateman Cayón del ELN, además de fundar su razón de ser en la defensa de la tierra, tenían una vocación social y de defensa de los derechos campesinos. No gratuitamente, pues los Montes de María fue uno de los epicentros más importantes de ANUC durante los setenta y los ochenta. Se puede conjeturar que las FARC no retomaron ni ideológica ni materialmente estas luchas políticas, rurales y sociales; por el contrario, el rasgo más característico de los dos frentes —como ya se mencionó— fue el de ser ejércitos de ocupación. En los noventa, gracias a la bonanza económica producto del narcotráfico, y por los objetivos trazados por las FARC en 1993, lo que predominó fue una guerra de posiciones en contextos rurales claves. Las viejas luchas agrarias por la tierra dieron paso a una disputa sangrienta por la ocupación del territorio donde la población civil quedó en medio.

Desde este acento guerrillista, por supuesto, la escogencia de los territorios no era un hecho fortuito. La prelación de El Salado responde, principalmente, a su posición privilegiadamente estratégica. El Salado le permitió a la guerrilla tener una retaguardia, un lugar para provisiones y abastecimiento; también sirvió como corredor para transportar armas, secuestrados, cilindros de gas, etc. Y es que El Salado, si se mira con detenimiento, ocupa un punto central entre el departamento del César, la región del Magdalena Medio, el río Magdalena a la altura de Zambrano, la Troncal de Occidente entre San Jacinto y Ovejas, y también el mar Caribe a la altura de San Onofre y el golfo de Morrosquillo. Hacia el norte, está a dos horas y media de Barranquilla y Cartagena. Cuando se piensa en términos de posicionamiento militar, entonces, se puede decir que lo que hubo fue una relación funcional por parte de la guerrilla con el territorio y la población.

Antes de la llegada de las FARC, El Salado no tenía memoria de actividades asociadas al conflicto. De hecho, El Salado no fue

un pueblo con una actividad significativa durante las grandes movilizaciones de ANUC en las décadas anteriores. Esto se debe a que los habitantes de El Salado nunca tuvieron reclamos en relación a la tenencia de la tierra. Sus demandas se dirigieron más bien a los derechos campesinos y a la paga en los procesos de extracción tabacalera. El único hecho de violencia que registra El Salado, antes de la aparición de las FARC, es un ataque de la guerrilla Patria Libre contra el puesto de policía en junio de 1984, un episodio aislado y que no significó mayor riesgo para la población civil. Del resto, El Salado se percibía así mismo como un pueblo pacífico, próspero y dedicado mayoritariamente a la industria del tabaco. En otras palabras, con la llegada de las FARC se obligó a entrar en una lógica de guerra a una comunidad con escasa memoria y experiencia al respecto. ¿Qué supone este ingreso obligado a la lógica de la guerra para la comunidad de El Salado?

Una vez llegan las FARC, este grupo realiza acciones de control militar sobre la población de El Salado. Una primera acción fue obligar a los saladeros a asistir a reuniones esporádicas en la cancha de fútbol —el mismo lugar donde ocurrió la masacre de febrero del 2000—. Los guerrilleros hacían revista casa por casa para cerciorarse que todos acudieran a los encuentros. Una vez en la cancha, lanzaban arengas ideológicas y a veces hacían juicios en los que escogían un miembro de la comunidad que, luego de ser acusado de ser informante de la fuerza pública o los grupos paramilitares, lo secuestraban y/o mataban. Paulatinamente empezó a reinar la ley del silencio y el miedo, no se permitían reclamos u objeciones; cualquiera que osara contradecir era acusado de ‘sapo’ y se volvía objetivo militar.

Otra medida de corte guerrillera fue restringir y controlar la salida de cualquier persona del pueblo, lo mismo aplicaba para las visitas de familiares o amigos. Si alguien necesitaba realizar una diligencia en El Carmen de Bolívar, Cartagena o Barranquilla, debía pedir permiso especial con varios días de antelación. Cuando un familiar o amigo quería hacer una visita a alguien de El Salado era necesario informar para que las FARC investigara

los detalles y los motivos. Y, por supuesto, si algo le ocurría a la guerrilla mientras alguien estaba afuera o había una visita, se asumía que la situación se relacionaba con la movida inusual. Era común que la familia asociada al visitante se volviese objeto de sospecha y estigmatización; se hablaba de los ‘sapos’ o infiltrados. Nótese cómo la guerrilla creó un cerco con fronteras para diferenciar el adentro y el afuera. Esta situación de control producía una *atmósfera afectiva* intensa de miedo en El Salado.¹ Acá, el poder soberano —entendido como el poder de dominio, amedrentamiento y asesinato— era ejercido por las FARC. Se vivía casi en las condiciones de confinamiento propias de un *campo* en el sentido que lo desarrolla Agamben y Mbembe. Es decir, una porción de territorio donde el derecho ordinario ha cedido frente al estado de excepción. En el campo, dice Agamben, las personas son despojadas de cualquier estatuto político y son convertidas en *vidas matables*; es decir, se producen vidas desnudas (Cf. Agamben, 2017, pp. 255-262). En el caso de muchas comunidades rurales colombianas en los noventa, estas fueron abandonadas a la lógica de la guerra donde solo valía la ley de la fuerza, la sangre, la brutalidad, el mercado ilegal y las armas. El campo es la materialización del estado de excepción o la territorialización de la excepción soberana y en él, en tanto espacio excluido del ordenamiento jurídico, solo puede reinar una lógica obscena y desquiciada; sin

¹ Detrás del término *atmósfera afectiva* está el trabajo de Ben Anderson (2009), quien habla de la atmósfera valiéndose de la materialidad y, al mismo tiempo, ambigüedad del término. Lo valioso del término, además de su plasticidad, es que *las atmósferas afectivas* no pertenecen a las personas individuales, a los grupos, a las cosas o lugares, de hecho, son indeterminadas; lo curioso, sin embargo, es que envuelven y presionan a los cuerpos y territorios hasta producir efectos prácticos y reales. Afirma el autor: “atmospheres may interrupt, perturb and haunt fixed persons, places or things” (p. 78). Las atmósferas afectivas pueden aparecer con fuerza y dislocar el estado de cosas ya conocido; el mundo tal como se ha conocido. Dice el autor: “an atmosphere is a singular affective quality. And through this affective quality, the aesthetic object creates an intensive space–time. One that exceeds lived or conceived space–time (...) It creates a space of intensity that overflows a represented world organized into subjects and objects or subjects and other subjects” (p. 79).

el Otro de la ley, la ley coincide con aquello que la excede. Allí dentro, todo puede ocurrir a capricho del soberano o, lo que es más particular y curioso del caso, de quien haga sus veces. ¿Se podría pensar que El Salado fue un *campo* en este sentido,² incluso antes de la masacre paramilitar del 2000?

En muchas ocasiones las FARC mataban una res y repartían la carne. Decían que era gracias a la guerrilla y que se debía estar agradecido. Ponían 20 o 25 libras de carne por casa, quien no tomaba la carne era considerado enemigo. También traían carros cargados de mercancía desde la Troncal de Occidente y lo repartían entre la población y la opción de rechazar el don no era admitida. Dice un testimonio:

Así dijo un señor “muchachos, nosotros no somos sus enemigos, no señor, pero nos están perjudicando con pasar tantas cosas por aquí, que la vaca la pasan por aquí, que el carro lo pasan por aquí, que secuestraban a una persona y la pasan por aquí, nos están perjudicando... por qué no lo sacan por más afuerita” [...] Es que le voy a dar un ejemplo, lo fueron a buscar al trabajo y lo mataron porque dijeron que estaba torcido. (CNMH, 2009, p. 178)

El control, la excepción y la complicidad se volvieron difíciles de discernir. La guerrilla, desde su táctica de dominio y ocupación del territorio, estableció relaciones de soberanía con la población

² A propósito del *campo* y su proliferación en el mundo contemporáneo, Agamben expresa que: “Si esto es verdad, si la esencia del campo consiste en la materialización del estado de excepción y la consecuente creación de un espacio en el que la vida desnuda y la norma ingresan en un umbral de indistinción, debemos admitir, entonces, que nos encontramos virtualmente en presencia de un campo cada vez que se crea una estructura de este tipo, independiente de la entidad de los crímenes que se cometan y cualesquiera sea su denominación o topografía específica” (Agamben, 2017, p. 267). El problema de la elaboración de Agamben es que no puede dejar de pensar la soberanía dentro de las coordenadas del Estado heredero de la tradición europea occidental, es decir, dentro del campo jurídico. Mbembe (2011) es quien ayuda a pensar modos soberanos bastantes *sui generis* en todas las formas de organización de las guerras intestinas de África, así como genealogías que señalan las formas de esclavitud en la plantación.

civil, dándole escasa libertad a esta última para tener algún tipo de agencia o posibilidad mínima de objeción. No protestar por la carne “regalada” o no reaccionar frente a un caso de secuestro eran las condiciones mínimas que permitían continuar con vida; eran la posibilidad, de algún modo, de ser sobrevivientes. Es importante decir que la soberanía, además de entenderse como un poder *que tiene la capacidad de hacer morir o dejar vivir* (Foucault, 2017, p. 126), es una forma de territorialización que afecta las relaciones entre los cuerpos y el espacio; en últimas, es una forma de *ocupación*.³

Lo curioso de El Salado es que se vivía en una aparente paz gracias a la extraña aura de normalidad que impuso el poder de ocupación fareano, pero la vida toda y la libertad estaban en suspenso. Los permisos, los controles, los retenes, los secuestrados, el ganado robado, los juicios, los fusiles y la muerte se volvieron parte de la cotidianidad de la comunidad. Las relaciones entre familia-

³ Además de la relación funcional e interesada del grupo armado con el territorio y la población, la noción de *ocupación* insinúa algo más en lo que atañe al poder, al territorio y a los cuerpos. La *ocupación* se podría vincular con lo que Achille Mbembe, en *Necropolítica* (2011), al hablar de un contexto aparentemente distante como lo puede ser el mundo colonial de África, y mientras sigue a Frantz Fanon, ha llamado *guerra de ocupación*. Dice el pensador camerunés: “la propia ocupación colonial es una cuestión de adquisición, de delimitación y de hacerse con el control físico y geográfico: se trata de inscribir sobre el terreno un nuevo conjunto de relaciones sociales y espaciales. La inscripción de nuevas relaciones espaciales (*territorialización*) consiste finalmente en producir líneas de demarcación y de jerarquías, de zonas y enclaves; el cuestionamiento de la propiedad; la clasificación de personas según diferentes categorías; la extracción de recursos y, finalmente, la producción de una amplia reserva de imaginarios culturales. Estos imaginarios han dado sentido al establecimiento de los derechos diferenciales para diferentes categorías de personas, con objetivos diferentes, en el interior de un mismo espacio; en resumen, al ejercicio de la soberanía. El espacio era, por tanto, la materia prima de la soberanía y de la violencia que acarrea. La soberanía significa ocupación, y la ocupación significa relegar a los colonizados a una tercera zona, entre el estatus del sujeto y el del objeto” (Mbembe, 2011, p. 43). Aparte de hacerse con el control geográfico territorial con fines comerciales en medio de una guerra, Mbembe llama la atención sobre cómo, en la ocupación, el poder soberano produce un nuevo conjunto de relaciones de poder y nuevas relaciones entre los cuerpos y el espacio. Asimismo, este poder crea jerarquías, fronteras y derechos diferenciales; modos nuevos en los que los cuerpos se ven obligados a moverse o a fijarse, a aparecer u ocultarse.

res, amigos, vecinos y de pareja fueron afectadas profundamente desde el ingreso de las FARC; se sabe que algunos comandantes tenían relaciones sentimentales con habitantes de El Salado. Y así, rápidamente, por las tensiones que producen estas situaciones de dominio, y visto desde afuera, el miedo se confundió con la complicidad, la aparente paz con la pertenencia complaciente y la impotencia con la colaboración. Fue tal la influencia del poder de las FARC que la vida más íntima se vio comprometida. En *El otro derecho* (2020), un líder de Oveja, Sucre, manifestó:

No era que intermediaban. Llegaban y decían: “no estén peleando”. O sea aquí no se podía la pelea entre pareja, la pelea entre familia, había que solucionarla. Si tú ibas a pelear con tu pareja tenías que solucionarlo de la puerta pa la otra puerta. No se podía escuchar bulla. Esos manes aquí se metieron hasta en la vida pública, en la vida privada de la persona. Tú no podías pelear con tu pareja. (Entrevista líder social de Ovejas, julio 17 de 2018, en: Sarmiento y Trejos, 2020, p. 111)

Hasta aquí hemos notado cómo el poder soberano de la guerrilla de las FARC, al producir relaciones de dominación sobre un territorio y sobre los cuerpos, y en un contexto de guerra rural como el que se vivía a finales del siglo XX en Colombia, facilitó la estigmatización de un pueblo campesino como El Salado. Detrás de la supuesta colaboración y la aparente complicidad, lo que se configuró fue una tecnología de ocupación soberana y fareana que paralizó a la comunidad campesina. El Salado no tuvo opción mínima de objeción o reacción, de hecho, como se insinuó, parecía que vivía en las condiciones propias de un campo. De algún modo, los pobladores de El Salado ya estaban muertos en vida desde antes de la masacre del 2000; su vida estaba en suspenso frente al capricho del poder fareano que disponía sobre quién vivía o moría. Lo curioso, o lo paradójico de la guerra, es que esta quietud producida fue percibida por los vecinos y ganaderos de la región como colaboración y pertenencia. ¡El Salado se estaba convirtiendo en un pueblo subversivo!

Por parte de los otros pueblos, es importante mencionar que las comunidades vecinas no crearon afectos de solidaridad y empatía, por el contrario, condenaron y vincularon a El Salado, inexorablemente, con las FARC. Es decir, El Salado no pudo ser reabsorbido por la comunidad montemariana más amplia y se fue volviendo un pueblo ajeno, extraño, amenazante, abyecto, en definitiva, un pueblo fijado como guerrillero. La ocupación, el hecho de cohabitar con la guerrilla bajo las condiciones extremas que se han presentado (las del campo), creó una marca o un estigma. De algún modo, fue inducido a la condición de vida desnuda.⁴

⁴ La noción de *vida desnuda*, en ejemplos como El Salado, adquiere un carácter económico distinto de la versión original, tal como la presenta la teoría crítica de la soberanía. La vida desnuda de Agamben, y la idea de campo, señala un cuerpo despojado y excluido de cualquier tipo de garantía jurídica y simbólica; señala un vaciamiento y exclusión radical de cualquier economía —legal o ilegal—. Y, de algún modo, eso fue lo que ocurrió cuando se piensa en El Salado antes de la masacre del 2000. Mbembe, en *Políticas de la amistad*, a propósito de la producción de vidas desnudas o vidas superfluas dice:

“En esas formas más o menos móviles y segmentarias de administración del terror, la soberanía consiste en el poder de manufacturar toda una muchedumbre de gente cuya esencia es vivir al borde de la vida, o incluso en el borde externo de la vida; gente para quien vivir es justificarse de manera permanente con la muerte, en condiciones en que la muerte misma tiende cada vez más a convertirse en algo espectral tanto por la manera en que es vivida como por la manera en que es dada. Vida superflua, pues, aquella cuyo precio es tan bajo que esa vida no tiene ninguna equivalencia mercantil —y mucho menos humana— propia; esa especie de vida cuyo valor está fuera de la economía, y que no tiene otro equivalente más que el tipo de muerte que se le puede infligir” (Mbembe, 2018).

Sin embargo, la muchedumbre de El Salado que, de algún modo vivía al borde de la vida gracias al poder soberano que ejercía y se disputaba las FARC, fue condenada a la estigmatización, el odio y la rabia. Es decir, si bien los saladeros fueron reducidos a vidas matables por las FARC (entre 1995 y 2000), de igual modo fueron investidos y convertidos en objetos saturados de significación mortífera y afectos de odio por los vecinos, los ganaderos de la región y hasta para la Fuerza Pública.

Entonces, fueron desnudados de sus garantías jurídicas y legales por la acción soberana de las FARC, fueron excluidos de toda forma de circulación y de valor (más cuesta la bala que mata a un campesino que el campesino mismo, dice Eduardo Galeano); fueron investidos como colaboradores de las FARC o guerrilleros desde la mirada exterior. Hubo un proceso de vaciamiento de todas las garantías legales y, simultáneamente, un proceso de intensificación, marcación y estigmatización (se volvieron un pueblo guerrillero). El Salado fue despojado y, al mismo tiempo, en el flujo complejo que supone todo campo, fue investido y saturado; fue fijado como un pueblo maldito.

En lo que sigue, se revisarán los efectos colaterales de que las FARC declarase una guerra brutal contra las familias ganaderas de la región sin consideración mínima con los habitantes de El Salado. Se verá cómo, por una serie de asesinatos, delitos y actos atroces perpetrados por las FARC, empieza a tejerse un manto de rumores, dolores, odios y venganzas hacia El Salado. Se dispone una *atmósfera afectiva* imaginaria, pulsional y mortífera que terminará envolviendo y contribuyendo, de algún modo, al desenlace atroz que fue la masacre de febrero del año 2000; masacre entendida como una respuesta paramilitar de odio y venganza frente a las acciones violentas previas de la guerrilla.

II. EL RUMOR Y LA LÓGICA IMAGINARIA QUE DESATA LA LOCURA

Las FARC, luego de su llegada y establecimiento a los Montes de María hacia 1994, declaró la guerra contra las familias más ricas de la región que sustentaban su poder local en la acumulación de tierras y la ganadería. En el fondo se trataba de terratenientes y gamonales que acumularon su fortuna en la ausencia de ley y con el uso de la violencia. Uno de los primeros en convertirse en objetivo militar fue Santander Cohen quien era, se puede decir, el hombre más rico de El Salado. Algunos lo recuerdan como un hombre generoso que daba dinero en las fiestas y otros dicen que era un hombre que robaba tierras y que resolvía los conflictos a través de las armas.

Con la incursión del frente 35 y 37 de las FARC, Santander Cohen, además de ser objeto de extorsiones, se volvió rápidamente un blanco militar y fue obligado a quedarse confinado en el casco urbano de El Salado. Ante el asedio cada vez más intenso, Cohen decidió abandonar el pueblo y recurrió al comandante del Batallón de Infantería de Marina N.º 5, el Coronel Alfredo Persánd Barnes, quien era su amigo personal gracias a los negocios que mantenían producto de la actividad ganadera. La salida se programó para el 26 de julio de 1995. Mientras Santander Cohen huía de El Salado, escoltado por soldados de la Infantería de Marina, lanzó

una maldición contra el pueblo: “El Salado no será más El Salado y solo servirá pa’ matas de ahuyama”; esta maldición marcó la memoria de los habitantes del pueblo y fue asociada con los fatídicos hechos de la masacre de febrero de 2000. Apenas estaban saliendo del pueblo, en aquel julio de 1995, cuando las FARC emboscó la caravana. Además de Santander Cohen y el coronel Persánd, murieron el teniente Tony Pastrana y varios infantes de Marina. Este hecho se recuerda como uno de los golpes militares más grandes de las FARC contra la Infantería de Marina.

A partir de ese hecho puntual y de un modo más explícito, El Salado empezó a ganarse la fama de ser un pueblo colaborador y auxiliador de la guerrilla. La fuerza pública recriminó el hecho de que los pobladores de El Salado no advirtieron de la emboscada sangrienta; y el supuesto silencio fue leído como complicidad. En las veredas vecinas y en El Carmen de Bolívar también empezó a circular el rumor ‘El Salado es un pueblo guerrillero’; frases como “allá duerme la guerrilla”, “allá anda la guerrilla”, “allá se la pasan los guerrilleros” reforzaron el manto de sospechas que empezó a tejerse alrededor de El Salado. Y como muchos rumores, este creció rápidamente hasta distorsionar la imagen del pueblo trabajador, tabacalero y próspero; en su lugar, emergió una figura espectral que acechaba y amenazaba. El Salado se volvió execrable y, de algún modo y por yuxtaposición, el culpable de los males que azotaban a la región de los Montes de María desde la llegada de las FARC. En lo que sigue se dirá algo sobre el rumor ya que, de alguna manera, este fue el medio que fermentó e hinchó la fama de El Salado como pueblo guerrillero.

Jean y John Comaroff, mientras trabajan sobre las cartografías del desorden y zonas del conflicto en el mundo de la poscolonia, sostienen: “Tampoco aquí —en la poscolonia— hay ningún medio de comunicación serio: los rumores son un medio tan bueno como cualquier otro para detectar el peligro oculto bajo la superficie de las cosas” (2009, pp. 17-18). La cita se refiere a que el rumor sirve de vaso comunicante entre el adentro y el afuera del campo, entre las diferentes comunidades sometidas a la inclemencia de

la guerra. Pero este vaso comunicante tiene un peligro inherente —y hasta inevitable— y es que el rumor en contextos de guerra y excepción, como puede entenderse, tiene en su seno la chispa de la paranoia imaginaria y la locura destructiva; el enemigo está en todas partes y puede ser cualquiera. La sensación de persecución y confrontación es propiciada por la ambigüedad del rumor. El rumor corre y recorre, va de boca en boca, produce deleite en su repetición y mutación sin control, reaviva los odios y resentimientos, y puede fijar la falta en el otro con goce (¡El Salado es un pueblo guerrillero!, por ejemplo).

Según Veena Das (2007), el rumor, aun cuando posee una naturaleza lingüística y narrativa, tiene una extraña capacidad de crear y producir eventos; al narrar desde la fantasía se crean mundos y situaciones que, empero, tienen efectos materiales y hasta aplastantes. Laura Quintana, a propósito de estas ideas, teniendo en cuenta el famoso relato atribuido a Gabriel García Márquez *Algo muy malo va a pasar en este pueblo*, arguye:

Las circulaciones entre marcas corporizadas, rumores que las activan, signos que los intensifican, y los asedios del miedo que todo esto mueve, pueden traer efectos muy destructivos: en esas situaciones nos llevamos lo que podemos y parece que hasta necesitáramos quemar, deshacernos de todo aquello que pueda contagiarnos con la desgracia. (Quintana, 2021, p. 68)

Veena Das afirma que los rumores no tienen dueño, circulan como voces sin atribución y sin asignación (*the anonymity of the source of rumor*), pero se levantan sobre las creencias preexistentes y prejuicios atribuidos a los actores que están en conflicto (la guerrilla, los paramilitares, etc.). Según la pensadora: “As a voice that was unattributed, unassigned, and yet anchored to the images of self and other that had been circulating in the discourses of militancy” (2007, p. 117). Al no tener un doliente y una fuente de origen clara es sorprendentemente efectivo en su circulación, pero también profundamente susceptible a la mutación y exageración. Es por lo que el rumor es un catalizador que ayuda, en

no pocos casos, a la saturación peligrosa de las economías afectivas del odio. Veena Das afirma: “(...) rumor may sometimes perform a critical function, but at other times may create lethal conditions for circulation of hate” (2007, p. 118). ¡Son voz sin cuerpos! En esa medida, el rumor se conecta con los miedos y fantasmas sociales, con las proyecciones y también con los más profundos celos que configuran todas las relaciones de amistad y vecindad. Estos sustratos fantasiosos y afectivos (las envidias, las frustraciones, los anhelos, etc.) son estimulados por el efecto de la habladuría y pueden conllevar, como lo dice Quintana, las acciones más brutales y catastróficas contra los otros (*otros* que también son proyecciones imaginarias). Algo propio del rumor y su vena fantasiosa es su carácter inflado, el rumor siempre exagera el conflicto, a los otros y engorda los afectos; por eso mismo puede devenir excesivo y violento. Por su parte, Homi Bhabha, citado por Veena Das, concluye que: “Psychic affect and social fantasy are potent forms of potential identification and agency for guerrilla warfare, and hence rumors play a major role in mobilization for such warfare” (Veena Das, 2007, p. 119). Existe un catalizador que precipita e infla el movimiento obsceno del rumor y esa chispa, muy frecuente en los contextos de guerra, es el dolor; no cualquier dolor, se trata del vínculo con vivencias extremas de terror y sufrimiento. El dolor está en el ombligo del rumor, sirve como energía y fuerza para su circulación.

Antes de cerrar este apartado es bueno recalcar que conviene pensar los modos de comunicación de pueblos como El Salado, y otros muchos, en territorios alejados y rurales en contextos de guerra, en el periodo de tiempo que se ha abordado. Tierras de nadie donde el único poder de acceso era un río, la trocha o a camino de mula. Sin teléfono, sin televisores, ni presencia estatal, y en un contexto sumamente peligroso y paranoico como el de cualquier guerra, el rumor podía ser el vehículo más propicio y eficaz de la información. Sin embargo, este vehículo o medio es sumamente ambiguo, susceptible a mutación, no puede atribuirse a alguien fácilmente (¡por ahí dicen...!, ¡la gente cuenta...!, ¡las

malas lenguas...!), por lo cual, al no tener un doliente (un responsable) tiene la extraña capacidad de aumentar y distorsionar el mensaje a favor o en contra de alguien o una situación. En esta misma vía es hiperbólico (exagera), lo cual puede tener efectos reales y catastróficos, aun cuando su naturaleza es la fantasía; o su naturaleza son los fantasmas mismos que terminan acechando y exigiendo su propio aniquilamiento.

En lo que sigue, haciendo uso de dos testimonios de paramilitares locales, se intentará ver cómo entre el dolor ocasionado por la guerrilla de las FARC, con afectos de dolor e ideas vagas acerca del honor de familia, se va creando un ambiente propicio para todo tipo de acciones de autodefensa y retaliación en los Montes de María. Se tratará de vincular el dolor y la venganza para comprender mejor algo de la economía afectiva y pulsional que impulsó masacres como la del 2000 en El Salado. Entre acumulaciones y descargas, movimientos pulsionales y disposiciones afectivas se hará un esbozo de la complejidad del caso en lo que respecta a los afectos y odios en juego.

III. EL SURGIMIENTO DE GRUPOS PARAMILITARES LOCALES: ENTRE EL DOLOR, EL HONOR Y LA VENGANZA

*Allí donde había sufrimiento debía haber castigo.
Castigo se llama a sí misma, en efecto, la venganza:
con una palabra embustera se finge hipócritamente
una buena conciencia.*

Friedrich Nietzsche en *Así habló Zaratustra* (2011), *De la Redención*.

Después de la muerte de Santander Cohen, dos clanes familiares locales deciden agruparse y defenderse contra las FARC: los Méndez y los Meza. Los Méndez eran una familia del municipio de Córdoba, pero que tenía influencia en El Salado. Acumularon su poder durante los años ochenta mientras administraban la finca El 18, un predio de los Ochoa, los poderosos socios de Pablo Escobar y el Cartel de Medellín. También eran dueños de la finca Las Yeguas y eran muy amigos de Santander Cohen, con quien mantenían relaciones comerciales. Las FARC empezaron a extor-

sionarlos y los declararon objetivo militar. De hecho, la primera acción de la guerrilla contra los Méndez ocurre el 16 de marzo de 1995, varios meses antes de la muerte de Santander Cohen. La guerrilla degolló al patriarca Elviro Méndez (75 años) y a su hijo José Méndez Narváez (21 años) en zona rural de El Carmen de Bolívar. Los cuerpos nunca fueron recuperados porque cuando la policía arribó al lugar, las FARC estaba en la zona y asesinó a los agentes de la SIJIN que iban a hacer el levantamiento.

Por su parte, los Meza eran una familia del corregimiento de Canutal, del municipio de Ovejas. No eran una élite económica como los Méndez o Santander Cohen; de hecho, eran antiguos miembros del ELN. La familia se dividió entre quienes decidieron seguir la lucha armada y los que la abandonaron en 1991. Los desmovilizados hicieron acuerdos con los Méndez para defenderse de la parte de la familia que seguía activa en la insurgencia, hecho que, por supuesto, no fue bien visto por las FARC. Por esta alianza, la guerrilla castigó a la familia Meza con una represión sin cuartel que incluyó el robo de ganado de su finca en el corregimiento Canutal, la tortura y el asesinato de varios de sus miembros.

Los Meza, rápidamente, se organizaron y se defendieron frente a la arremetida de Martín Caballero. Los Méndez y los Meza acudieron al derecho de autodefensa y el derecho de venganza, así como el de restauración del honor.⁵ Luís Teherán, uno de los

⁵ No es gratuito el hecho de que la soberanía, tal como la piensa Foucault en el último apartado del primer tomo de *La historia de la sexualidad*, se vincule inexorablemente a una obsesión con el honor, el linaje y la sangre. Aunque Foucault parece estar hablando de un contexto distinto y una época pasada (la Europa de antes del siglo XVIII, la época del *Antiguo Régimen*), es sorprendente el valor actual de la cita e incluso su posible relación con la guerra de la que hablamos. Hablamos de la sangre de la familia, pero también la sangre que se derrama y se hace derramar por el honor. Dice el francés: “Durante mucho tiempo la sangre continuó siendo un elemento importante en los mecanismos del poder, en sus manifestaciones y sus rituales. Para una sociedad en la que eran preponderante los sistemas de alianza, la forma política del soberano, la diferenciación de órdenes y castas, el valor de los linajes, para una sociedad donde el hambre, las epidemias y las violencias hacían inminente la muerte, la sangre constituía uno de los valores esenciales: su precio provenía a la vez de su

principales líderes de los Méndez, dijo en testimonio entregado al grupo de Memoria Histórica, mientras estaba en la Cárcel Modelo de Barranquilla, el 12 de noviembre de 2008, lo siguiente:

Yo empecé a hacer mi ganado, ya me casé, comencé a tener mi familia, y ahora también, porque como decía el viejo, ahorrar las cosas, y por eso me dolía tanto haberlas perdido por la guerra, que es una guerra que totalmente me da mucha tristeza, me da mucho dolor, porque trabajar con el sudor de la frente, así como nosotros trabajamos tanto, y perderlo con el enemigo, y llevarse todo lo que tenía. Y no me duele tanto lo que se perdió, sino la familia tan querida que se perdió, que la guerrilla nos mató, un resentimiento muy grande. [...] ellos pidieron la plata y hubo lo que hubo, y de pronto las cosas quedaron así, pero cuando resultaron fue matando la familia, y cuando ya nosotros vimos que nos están matando la familia y que es la guerrilla la que está matando a la familia, entonces ya tuvimos que hacer algún acuerdo, nosotros mismos los familiares, aquí no tenemos nada más que hacer, tenemos que cerrar los ojos y comprar las armas, tenemos que prepararnos porque ya nos van a recoger nuestra familia, no nos podemos dejar recoger, dará tristeza de uno dejarse recoger de otro hombre [...]

[...] yo digo que sí cobré venganza, porque de todas maneras sí fue mucha la familia muerta [...] Le voy a decir una cosa, el día que supe que mataron a Martín Caballero, bailé solo, oyó, bailé solo, ese día bailé solo, por qué, porque de todas maneras es un enemigo, sabe qué decía Martín Caballero: *A Lucho Teherán lo tengo que coger vivo o muerto, pero lo quiero coger vivo para pelarlo como pelar un animal*. Y cuando uno sabe que muere un enemigo de esta categoría, uno se alegra, se llena de satisfacción, dice

papel instrumental (poder derramar la sangre), de su funcionamiento en el orden de los signos (poseer determinada sangre, ser de la misma sangre, aceptar arriesgar la sangre), y también de su precariedad (fácil de difundir, sujeta a agotarse, demasiado pronta para mezclarse, rápidamente susceptible de corromperse). Sociedad de sangre —iba a decir de *sanguinidad*—: honor de la guerra y miedo de las hambrunas, triunfo de la muerte, soberano con espada, verdugos y suplicios, el poder habla a través de la sangre; esta es una realidad con función simbólica” (Foucault, 2017, pp. 137-138).

uno, se murió el enemigo más grande que yo tenía, el que me quería pelar como una vaca, oyó [...].

Yo me acuerdo de mi hermano que me mataron, ese era un alma de dios, mi hermano era un tipo trabajador, nunca le gustó nada malo, y esa gente por rabia que me tenían a mí, en vista de que a mí no me pudieron coger, porque yo soy un hombre atravesado, yo no digo, yo no niego mis pecados, yo si me tocó pararme en la raya, como le toca a los hombres, yo si me paré, oyó, yo hubiera quedado contento que me hubieran matado a mi diez veces y no a mi hermano, oyó, mi hermano era una persona inocente, matarlo, después me mataron otro hermano, y cuando mataron otros hermanos con los paramilitares, me dio tanta rabia con la guerrilla, se mató el enemigo, bien, el enemigo muerto, pero usted sabe lo que es, fueron diez pelados los que mataron, los acontrolaron (sic), después que los mataron, a las hembras le metían un palo por la cuca, y a toditos los cogieron después y les mocharon la cabeza, eso fue en la muerte de Nicolás, y después los amontonaron y les prendieron fuego en un carro. Entonces eso me queda a mí, vea, que se me paran los pelos de la cabeza cuando yo me acuerdo de eso. (CNMH, 2009, pp. 146-147)

Al leer el testimonio y pensar en las cadenas interminables de odio y venganza, es difícil no reflexionar sobre la espinosa relación entre el dolor y la necesidad de retaliación. ¿Cómo se puede entender y asir esta relación? Friedrich Nietzsche, en el segundo tratado de *La genealogía de la moral* (2005), dice que, durante largo tiempo en la historia de la humanidad, las penas y castigos no se impusieron a un sujeto para que este se hiciese responsable de sus propios actos —una idea humanista y recurrente hoy—. Detrás de los castigos y las penas palpitaba, más bien, la cólera por un perjuicio sufrido;⁶ cólera que, como es natural, siempre exige ser descargada sobre el causante de la falta.

⁶ La misma cólera y goce que siente un padre cuando castiga un niño, dice Nietzsche (2005, p. 84).

De algún modo, existía en la psicología primitiva —en la lógica de la genealogía que propone Nietzsche y en su historia afectiva de los valores— un vínculo inexorable entre el perjuicio y el dolor que se puede producir en quien cometió la falta. Claro, Nietzsche enseña que se pregunta: ¿de dónde viene esta equivalencia entre perjuicio y sufrimiento (entendido como *hacer sufrir*)? (Cf. AÑO, pp. 82-83). Nietzsche cree que esta lógica de compensación e intercambio proviene de las relaciones comerciales entre acreedor y deudor. Sin embargo, algo llama la atención al genealogista, a saber, en la compensación no solo salda el daño con bienes, dinero o restituciones materiales, sino que, de hecho, la venganza produce un tipo de goce en quien la ejerce. Dice Nietzsche:

Al acreedor se le concede, como restitución y compensación, una especie de sentimiento de bienestar, — el sentimiento de bienestar del hombre a quien le es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente, la voluptuosidad *defaire le mal pour le plaisir de le faire* [de hacer el mal por el placer de hacerlo], el goce causado por la violentación: goce que es estimado tanto más cuanto más hondo y bajo es el nivel en que el acreedor se encuentra en el orden de la sociedad, y que fácilmente puede presentársele como un sabrosísimo bocado, más aún, como gusto anticipado de un rango más alto. (Año de la referencia, pp. 84-85)

De algún modo, dice Nietzsche, la venganza es el acceso a un derecho a la crueldad, o al *hacer sufrir*, que se vincula con los privilegios de la soberanía (Cf. Derrida, 2000, pp. 14-15). En la venganza se consume algo de este privilegio y también del goce inherente a la soberanía, esto es, la crueldad.⁷ “*El día que supe*

⁷ Dice Nietzsche: “por medio de la «pena» infligida al deudor, el acreedor participa de un derecho de señores: por fin llega también él una vez a experimentar el exaltador sentimiento de serle lícito despreciar y maltratar a un ser como a un «inferior» —o, al menos, en el caso de que la auténtica potestad punitiva, la aplicación de la pena, haya pasado ya a la «autoridad», el verlo despreciado y maltratado. La compensación consiste, pues, en una remisión y en un derecho a la crueldad” (Nietzsche, 2005, pp. 84-85).

que mataron a Martín Caballero, bailé solo, oyó, bailé solo, ese día bailé solo!” —dice Luís Teherán. Producir mal y causar dolor *cruelemente* hacen parte de los deleites de cualquier desquite o revancha. A esta altura conviene traer la imagen de exquisita venganza soberana en la exhibición pública y teatralización de la ejecución de Damians que Foucault recrea con lujo de detalles —¡hasta el colmo obsceno! — en la primera parte de *Vigilar y castigar* (2016). Llevar a cabo el castigo-venganza, para alguien como Luis XV que es el ejemplo de Foucault, produce un placer porque es una demostración, en términos de fuerza física y corporal, de quién es el que tiene el poder; quien posee realmente la capacidad y potencia soberana. Más que lograr una restitución frente a un daño, entonces, la venganza busca demostrar la disimetría que existe entre el amo vengador y aquel que ha osado a herir u ofender previamente al señor. Es por lo que las ejecuciones de suplicios (a modo de venganzas soberanas) no fueron espectáculos de medida, sino fueron verdaderos teatros de locura, desequilibrio y exceso (Cf. Foucault, 2016, p. 59). Esta es una de las vías en la que la venganza se conecta con el sufrimiento, también con la brutalidad y la crueldad; *hacer sufrir cruelemente*,⁸ dice Derrida (2000, p. 12).

Adicionalmente, la masacre de El Salado se vincula con el robo de 400 cabezas de ganado que pertenecían a la comerciante Enilse López Romero, ‘La Gata’, en 1999. Dado que la guerrilla hurtaba el ganado y normalmente lo transportaba por los caminos del pueblo, rápidamente se supuso que el ganado que le robaron a ‘La Gata’ debió esconderse en El Salado. No gratuitamente durante la masacre del año 2000 uno de los objetivos de la operación fue “recuperar” el ganado de la empresaria del chance López Romero. En una carta del 6 de octubre del 2000, dirigida a la Fiscalía General de la Nación, ‘La Gata’ pide ser escuchada por el fiscal

⁸ Derrida se pregunta: “¿Hay también una crueldad inherente a la pulsión de poder o de dominio soberano?” (2000, p. 14).

encargado por acusaciones en su contra. La carta permite palpar el odio y la necesidad de resarcir la herida. Dice Enilse López:

[...] pero como reconozco que es mi deber aclarar mi situación lo más pronto posible ante la justicia colombiana, consciente de que todo debe obedecer a una patraña de mis verdugos desde hace mucho tiempo: me refiero a los miembros de las mal llamadas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia — FARC— a quienes no les resulta suficiente haber asesinado a tres de mis hermanos y haber secuestrado, entre otros miembros de mi familia, a mi padre, por cuyo rescate tuve que pagar 300 millones de pesos, lo que, sin embargo, para nada sirvió toda vez que a raíz de las penalidades padecidas durante su cautiverio, falleció 10 días después de haberse producido su liberación, apelo a su sentido cristiano de la comprensión y la imparcialidad, con el fin de rogarle se sirva considerar la posibilidad de permitirme presentarme ante su despacho, en la fecha y lugar que a bien tenga señalarme, con el fin de ser escuchada en diligencia de indagatoria.

De esa manera, señor fiscal, usted me libraré del escarnio a que buscan someterme mis encarnizados y gratuitos enemigos, quienes mucho disfrutarían al verme sacar esposada de mi terruño, como cualquier vulgar delincuente; siendo que como lo demostré en el decurso de la investigación, mi único delito ha sido provenir de una cuna humilde, y a pesar de ello, haber logrado consolidar una familia noble y buena, y dar trabajo a gente humilde de estas abandonadas regiones de la patria, con el fruto honrado de una actividad laboral desplegada sin desmayo durante más de 15 años. (CNMH, 2009, pp. 195-196)

Además de aparecer de nuevo el elemento del honor y la familia, al escuchar el testimonio de Enilse López, es difícil no pensar en el dolor anterior a la venganza, en la supuesta fuente de donde toma toda su energía la potencia destructiva de la venganza. Dice la ‘Gata’: “Me refiero a los miembros de las mal llamadas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia —FARC— a quienes no les resulta suficiente haber asesinado a tres de mis hermanos y haber secuestrado, entre otros miembros de mi familia, a mi padre (...)”.

Sobre este aspecto, Ahmed afirma que el odio es la contrapartida de una herida, de un episodio profundamente doloroso. En otras palabras, el odio genera o produce su objeto como defensa contra una lesión; el objeto de odio es una forma de tapar o cubrir (así sea imaginariamente) los vestigios de un sufrimiento excesivo. Por eso el odio es, la mayoría de las veces, una forma reactiva (es una respuesta). Se trata, en el fondo, de una vieja lección psicoanalítica, según la cual la descarga de odio es un modo —casi siempre fallido— de tramitar un episodio traumático. En términos energéticos o económicos, un modo de aligeramiento frente a un aumento de energía pulsional o afectiva que no circula y que se traduce como coeficiente de dolor. Por eso el ciclo de descargas de odios y venganzas puede ser interminable, porque hay algo en el juego de espejos que no termina de exigir aligeramiento. Algo insiste y se repite, y en cada repetición el componente imaginario reaviva el dolor; el fantasma acecha y, al igual que el espectro del papá de Hamlet, ordena y exige venganza (Derrida, 2012, pp. 34-35). Ahora bien, ¿de qué tipo de dolor o herida hablamos acá?, ¿qué es lo que palpita en las palabras de Luis Teherán o de Enilse López? No hablamos del golpe de un pie contra una mesa o de un espasmo muscular, o un cólico, o la pérdida de un ser querido por enfermedad. Se trata de un dolor excesivo que se vincula con una vivencia extrema de violencia. La sangre y la carne abierta, no poder enterrar a los seres queridos, todos estos episodios irrumpen con fuerza para trastocar el orden natural de las cosas, de la vida y la historia. Entonces, la energía saturada y condensada gracias al episodio de violencia brutal exige ser tramitada y descargada a través de la lógica de la venganza.

Sigmund Freud (2008), en los estudios previos al nacimiento del psicoanálisis, específicamente en *El Manuscrito K*, se preguntaba por la naturaleza de un dolor excesivo; un dolor con la capacidad de seguir produciendo efectos ulteriores en la vida de las personas. Mientras estudiaba los síntomas histéricos, decía que hay un estado en el cual no hay huida posible para el aparato nervioso frente a una situación de tensión. El aparato psíquico

se encuentra en una situación en la que no se puede defender frente al sufrimiento que se expresa con aumento de excitación o energía psíquica frente a una amenaza externa o interna; dice que el sistema nervioso está en un estado de “avallasamiento” sin poder de reacción. A este estado lo llama “vivencia de terror” (Freud, 2008, p. 268). Aunque no interesa pensar los afectos como propiedad de un sujeto o una psique individual, la elaboración de Freud señala dos elementos claves del dolor: su naturaleza económica y su consecuente vínculo con el terror. El dolor es una acumulación afectiva en abundancia que no encuentra el modo de un trámite o descarga exitosa; produce efectos de petrificación y aquietamiento en los cuerpos. Cuando se abre la perspectiva, se puede decir que la acumulación afectiva y de carga pulsional mineraliza los espacios y sobrecarga los ambientes, contamina las atmósferas y desdibuja el adentro del afuera; en definitiva, curva con fuerza el espacio y el tiempo.⁹ Aunque Adriana Cavarero, en *Horrorismo* (2009), sugiere algo en la misma vía que vincula el dolor con la parálisis:

En el caso del horror no hay movimientos instintivos de huida para sobrevivir ni, mucho menos, el desorden contagioso del pánico. Pero el movimiento aquí se bloquea en la parálisis total y atañe a cada uno, uno a uno. Invasado por el asco frente a una forma de violencia que se muestra más inaceptable que la muerte, el cuerpo reacciona agarrotándose y erizando los pelos. (Cavarero, 2009, p. 24)

El dolor, en contextos de guerra, es una de las tantas formas de hablar del terror u horror, y el dolor está a la base de la fuerza descomunal que caracteriza el odio y la descarga sangrienta. En estas circunstancias, la línea que separa a los victimarios de las

⁹ La razón de esta dislocación es el *exceso* que acompaña la producción de cualquier atmósfera afectiva. Ben Anderson argumenta: “Atmospheres are a kind of indeterminate affective ‘excess’ through which intensive space-times can be created” (Anderson, 2009, p. 80).

víctimas no es diáfana; la energía que desata la venganza (el *hacer sufrir cruelmente*) es proporcional al exceso que caracteriza el sufrimiento por la crueldad sufrida. Al quedarse sin herramientas para defenderse frente al dolor más terrible, solo queda la brutalidad frente al otro deformado imaginariamente. Por eso Mbembe dice:

La distinción clásica entre verdugos y víctimas —que antaño servía de fundamento a la justicia más elemental— se ha atenuado en gran medida. Hoy víctima, mañana verdugo, luego una vez más víctima, el ciclo de odio no deja de enrollarse y de extender sus nudos en todas partes. (Mbembe, 2018)

IV. EL SALADO COMO UN LUGAR MALDITO

De algún modo, El Salado logró cristalizar y volverse el blanco material de todos estos odios y afanes de venganza. Se convirtió, como muchos otros pueblos colombianos a finales de siglo, en uno de esos lugares malditos donde habita un mal indomable y amenazante. En el fondo, como ya se vio por la acción del rumor, estos lugares son espacios de proyección fantasmática y mistificación; un halo espectral los cubre. Toda una serie de historias y suposiciones se tejen alrededor de ellos, y El Salado no es la excepción. Dos hechos precipitan este proceso de construcción imaginaria: la presencia misma de la guerrilla con todos los vejámenes que cometían contra los Meza y los Mendez, o contra otros ganaderos como Enilse López, pero también el hermetismo y cerco que impuso las FARC, recuérdese que nadie podía entrar o salir sin permiso de El Salado. Cuestiones como: ¿qué pasa allá dentro?, ¿por qué no sabemos de ellos?, ¿qué harán en las noches?, ¿sacan provecho de la guerrilla?, ¿por qué no dicen nada de los secuestrados?, ¿por qué el ganado que entra allá no sale?, etc., aumentaban la sospecha y el goce imaginario de construcción del otro. El punto velado (ciego) alimentaba el manto de curiosidad, la incógnita alimenta la atmósfera de afectos de odio y venganza.

Margarita Serje, mientras habla de territorios de nadie, de fronteras y zonas rojas, y sobre este ámbito fantasmal, dice:

Se han visto convertidos en espacios virtuales habitados por los mitos, los sueños y las pesadillas del mundo moderno; en lo que Michel Foucault ha llamado heterotopías: *lugares que seducen y disparan la imaginación* por el hecho de que la densidad de su representación los muestra como una inversión del orden del que hacen parte. (2011, p. 23)

Lo curioso es que el desorden imaginado y la barbarie proyectada, así como es un punto de atracción y de celo, es también un detonante y llamado al control violento. En palabras de Serje: “Constituyen lugares que inspiran invariablemente el impulso de domarlos y controlarlos a la brava, el único medio para poseer y dominar los territorios vírgenes” (2011, p. 18). Estos lugares malditos cargan con la suposición de que algo muy malo pasa allá dentro (allá matan gente, violan mujeres, masacran a personas, secuestran, tienen todo tipo de depravaciones sexuales y morales, etc.) y, al mismo tiempo, se les adjudica algún tipo de goce o disfrute (la guerrilla reparte carne, dinero y los productos robados en las pescas milagrosas). Se cree que ese goce, que palpita en esa tierra prohibida, llena de misterio y exuberancia, es la causa principal de todos los males que ocurren en general. El goce —supuesto— del otro es la causa de los sufrimientos propios; el otro me arrebató algo que me pertenecía por derecho. ¡El otro se roba el goce!

Ese mundo amorfo e indescifrable es, desde la lógica imaginaria, insoportable, por eso mismo incita a su propia destrucción como medida de autocuidado o autodefensa. El Salado, desde esta mirada, se vuelve amorfo por la violencia extrema que desata la llegada de las FARC a la región. Todos los actos de exceso y brutalidad que son propios de una guerra hacen construir enemigos que se convierten, sencillamente, en objetos monstruosos y que luego, como medida de autodefensa, se hace justo exterminarlos *cruelemente*.

El odio funciona alrededor de relatos e imágenes que producen sujetos y cuerpos cuya proximidad es peligrosa porque amenaza no solo con quitar algo (seguridad, riqueza, ganado, fincas, vidas, etc.), sino con ocupar el lugar del sujeto mismo. La presencia del otro es imaginada como una amenaza y obliga a reescribir la his-

toria propia (Cf. Ahmed, 2015, p. 78). En esta imagen del mundo, como ya se insinuó, se le atribuye al otro un goce excesivo: quiere robarnos nuestro propio goce (quiere hurtarnos nuestros bienes y con ello arruinar nuestra forma de vida, los privilegios que tanto nos han costado, como dice Enilse López: “haber logrado consolidar una familia noble y buena, y dar trabajo a gente humilde de estas abandonadas regiones de la patria, con el fruto honrado de una actividad laboral desplegada sin desmayo durante más de 15 años”); y tiene acceso a algún goce perverso y secreto (viola las mujeres, es pedófilo, mata gente con crueldad, tortura a los secuestrados, son desalmados, etc.) (Cf. Žižek, 2016, p. 324).

En esta fantasía autoafirmativa —y en el caso de El Salado— el sujeto terrateniente y gamonal reivindica su lugar de anfitrión (estas son mis tierras, este es el fruto de mi arduo trabajo, estos son mis derechos y estas son mis vacas), a la vez que se pone en el lugar de la víctima como el más afectado. Volverse víctima es un camino facilísimo y casi que natural, por no decir que esperable; aunque ya se vio que lo que palpita en el fondo es un dolor excesivo. El odio se alimenta del dolor causado a la víctima; el sufrimiento es su motor. En consecuencia, sostiene Ahmed: “Los cuerpos de los otros se transforman, por lo tanto, en odiados mediante un discurso del dolor” (2015, p. 79).

Los otros, detestables, quedan por fuera del lugar de la demanda y los derechos quedan asociados exclusivamente a la víctima herida que, rápidamente, legítima y justifica el privilegio de autodefensa y venganza. En el caso de los Montes de María y de El Salado en particular, esta *causa*¹⁰ sirvió para pegar o enganchar a muchos que, en el contexto de la guerra que se libraba en los

¹⁰ La *causa* es una referencia a los discursos nacionalistas que hablan de la causa nacional, pero también una referencia a la *Cosa* freudiana, a la *Causa Real* que presenta Lacan y también Žižek. No se trata solo de un elemento discursivo o de identificación, de hecho, se trata de un elemento que está en el corazón de la economía pulsional. “El término lacaniano para la extraña sustancia que debe tener una Causa (Cosa) gane coherencia ontológica es el goce” (ver: Žižek, 2016, p. 323).

noventa, fueron o se sentían víctimas de la guerrilla. Así, surge una causa (a modo del componente que aglutina o cohesiona) que podríamos llamar *contrainsurgente*, la cual permitió pegar afectivamente grupos de paramilitares locales (los Méndez y los Meza), lógicas paramilitares nacionales (las AUC), miembros de la fuerza pública, ganaderos, terratenientes, gamonales y políticos regionales alrededor de la planeación y la ejecución de una de las masacres más atroces de la historia de la guerra reciente. Sin mencionar el discurso de la ausencia de Estado que, aunque es cierto desde una perspectiva, y como lo dice Serje, ayudó a crear la idea de “tierras de nadie”, “tierras sin Dios ni Ley”, territorios de selva y monte donde la Ley —no parece haber otra forma— se impone a fuerza de bala y sangre; *corazones de las tinieblas* en los que aparecen modos de soberanías espontáneas que se sienten legitimadas y llamadas a poner el orden, se sienten con el deber de *domar* el orden salvaje insurgente.

V. LA MASACRE DE 1997. PRELUDIO Y REFUERZO DE LA ESTIGMATIZACIÓN

El primer hecho que prendió las alarmas de violencia paramilitar fue la masacre de 1997. Los responsables fueron el grupo paramilitar local los Méndez —con una participación menor de los Meza—. El 23 de marzo del año en mención, 50 hombres fuertemente armados ingresaron a El Salado. Con lista en mano, sindicaron a la profesora y líder comunitaria Doris Mariela Torres; inculparon a José Esteban Domínguez y a su hijo de ser colaboradores de las FARC; asimismo a Néstor Arrieta y Álvaro de Jesús Pérez Ponce —este último presidente de la Junta de Acción Comunal de El Salado—. Por la masacre, 7000 personas fueron obligadas a abandonar sus viviendas y sus bienes; tres meses después volvieron solo 4000.

Algunos días antes de la masacre de 1997, los Méndez habían ordenado toque de queda y el cierre de todas las tiendas del pueblo, medidas de control como las que imponían las FARC. La profesora Doris Mariela Torres levantó su voz ante lo que consideraba una

arbitrariedad igual que Álvaro Pérez como líder comunal. La reacción no se hizo esperar y los Méndez, mostrando su capacidad militar, arremetieron inclementemente. La investigación penal de la masacre inculpó un año después a José y Eduardo Méndez de ser los autores intelectuales y materiales de la masacre.

Después de la captura en 1998, los Méndez anunciaron venganza sobre El Salado. Los dos capturados dijeron que los testimonios de los saladeros habían provocado su encarcelamiento. Los dos condenados permanecieron en la cárcel Modelo de Barranquilla hasta el 4 de enero de 2000. Muchas personas, dada la cercanía de las fechas, conectaron la libertad de los Méndez (el 4 de enero de 2000) con los hechos atroces de la masacre (febrero 16 de 2000). Es decir, la masacre fue interpretada, por muchos pobladores, como la materialización de la venganza y la maldición de los Méndez.

Es importante decir que, después de la masacre de 1997, las FARC intensificaron la guerra contra los Méndez y los Meza. Durante esos años (1997, 1998 y 1999), las FARC atacaron varias de sus fincas, secuestraron y torturaron a varios de sus empleados, desaparecieron a varios de sus hombres, les robaron ganado y los mantuvieron, como se dice, contra las cuerdas por un tiempo, por lo menos hasta la aparición de los paramilitares regionales (de Córdoba) y las AUC (que se extendieron desde el Urabá). Se sabe que, para planear la operación de la masacre de 2000, hubo diálogos entre los Méndez, políticos de la zona, personal de la fuerza pública y las AUC (el proyecto de unificación paramilitar que inició en el Urabá antioqueño).

La masacre de El Salado permitió la instalación del Bloque Héroes de los Montes de María y respondió también a las lógicas nacionales de expansión de la casa Castaño, en asocio con el mando de Salvatore Mancuso en El Caribe y una élite de políticos, terratenientes y ganaderos de la región. Es decir, en la realización de la masacre confluyeron los odios de los paramilitares locales (los Méndez y los Meza), los intereses económicos de los grupos paramilitares regionales (una parte proveniente de Córdoba y Sucre), y las lógicas expansionistas de las AUC bajo el mando

de la casa Castaño, sumado al patrocinio de una clase política local con intereses relacionados con el negocio de la ganadería y la colaboración de algunos sectores de la fuerza pública que eran simpatizantes de la causa contrainsurgente.

VI. A MODO DE CONCLUSIÓN

La masacre fue una estrategia usada extensamente por las AUC, primero en Urabá, y luego en todo su proyecto de expansión nacional. Las masacres sirvieron a las AUC para sembrar terror y mostrar su poderío militar desde 1997 hasta 2002. Los niveles de exceso y crueldad de la masacre paramilitar buscaban desvirtuar la promesa de protección de la guerrilla hacia la población civil; se decía: hay que quitarle el agua al pez —donde el pez eran las FARC y el agua, supuestamente, las bases sociales—. Es diciente que, durante la masacre de El Salado, los paramilitares preguntaban a las víctimas: “¿dónde está Martín Caballero?, ¿por qué no viene a salvarlos ahora?, ¿dónde está la guerrilla?” Las masacres, en muchas regiones dominadas por la guerrilla, anunciaban el ingreso glorioso y triunfante de las AUC. Entre 1997 y 2002, esta estrategia de guerra se caracterizó por despliegues militares masivos (200, 300 y hasta 400 hombres armados) y por una violencia que no era selectiva, solo fue derroche de capacidad militar, despliegue de armamento y demostración de fuerza.

A la base de esta violencia excesiva está el supuesto del discurso que estigmatizaba la población civil y las comunidades como colaboradores: los famosos ‘pueblos guerrilleros’. Sin mencionar que no existían grados de implicación, así como diferencias entre ser colaborador, ser simpatizante o estar cerca de la guerrilla. ¡Todos eran guerrilleros! Carlos Castaño, mientras hablaba en TV para el programa Cara a Cara de Darío Arismendi, sobre la masacre de El Salado, sostuvo: “Es una guerrilla de medio tiempo, una guerrilla virtual, está en la tarde, y en la noche duermen como campesinos, existen un día como guerrilla y al día siguiente son campesinos”. El mapa de Colombia, en una versión maniquea de

la guerra, se partió en dos: pueblos amigos y pueblos enemigos; pueblos fantasmas que acechan.

En casos como El Salado, la acción de la guerrilla obligó a vivir a los saladeros sin las condiciones mínimas de libertad; eran cuerpos aquietados, quiescentes. Lo curioso es que esta pasividad, y todas las formas de afectos que se produjeron, así como los juegos imaginarios de espejo, hicieron de El Salado un pueblo abyecto y maldito. El dolor que produjo la guerrilla a los ganaderos de la zona se tramitó en una descarga (venganza) esperpéntica de violencia en febrero de 2000. La venganza fue solo la salida más evidente a una atmósfera afectiva, en un contexto de guerra extrema, saturada hasta el extremo. El dolor, el odio y la venganza son solo las formas o momentos de pulsiones, afectos, modos de goce y disfrute que se intensifican y descargan continuamente. El Salado se vuelve un pueblo masacrable porque, de algún modo, se convirtió en un objeto de odio y venganza dadas las circunstancias que impuso las FARC en su lógica guerrillista de ocupación; en últimas, quedó en la mitad de una guerra que no era propia, solo frente a la lógica del mercado, de la guerra que no tiene ningún reparo con las vidas de lxs civiles. Si hay algo radical en la violencia excesiva (propia de la guerra que se ha hablado aquí) es convertir un lugar, los cuerpos y las atmósferas en circuitos intensos y malditos. No sorprende, luego de las circunstancias descritas, que la violencia excesiva confunda y deforme los espacios, los cuerpos y las memorias hasta hacer aparecer algo del orden del terror y la angustia.

REFERENCIAS

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Libros UNAM.
- Agamben, G. (2017). *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo .
- Anderson, B. (2009). Affective atmospheres. *Emotion, Space and Society* 2, (2009) 77–81.
- Cavarero, A. (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos.

- Comaroff, J., y Comaroff, J. (2009). *Violencia y ley en la poscolonía: una reflexión sobre las complicidades Norte-Sur*. Barcelona: Katz Ediciones.
- Das, V. (2006). *In the Region of Rumor*. En: *Life and Words*. California: University of California Press.
- Derrida, J. (2000). *Estados de ánimo del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Editorial Trotta.
- Freud, S. (2008). *Obras Completas*. Tomo I. Buenos Aires: Amorrortu editorial.
- Foucault, M. (2014). *Defender la sociedad*. México: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2016). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2016a). *La sociedad punitiva*. México: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2017). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. España: Melusina.
- Mbembe, A. (2018). *Políticas de la enemistad*. España: NED Ediciones.
- Nietzsche, F. (2005). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2011). *Así Hablo Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Quintana, L. (2021). *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad*. Barcelona: Herder Editorial.
- Santamaría, J. (2020). La masacre de El Salado como paradigma de violencia soberana paramilitar. *Eidos*. Núm. 34 (2020): Número especial – Noviembre Recuperado de https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/13850/pdf_672
- Sarmiento, J. & Trejos, L. (2020). *El Otro derecho. Estudios sobre reglas, burocracia de la guerra y su asimilación a la legalidad en el Caribe colombiano*. Barranquilla: Universidad del Norte Editorial.
- Serje, M. (2011). *El revés de la Nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Žižek, S. (2016). *La permanencia en lo negativo*. Buenos Aires: Ediciones Godot.

Informes Centro Nacional de Memoria Histórica

Sanchez, G; otros. (2009). *La masacre de El Salado: esa guerra no era nuestra*. Bogotá: CNMH.

EL MAR DEL QUE VENIMOS

TONIO HÖLSCHER (2022). *EL NADADOR DE PAESTUM. JUVENTUD, EROS Y MAR EN LA ANTIGUA GRECIA.* TRAD.: LARA CORTÉS FERNÁNDEZ. BARCELONA: CRÍTICA. COLECCIÓN ARES Y MARES. RÚSTICA CON SOBRECUBIERTA. 176 PÁGINAS.

Henar Lanza González

Orcid ID: 0000-0002-2298-3445

Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia

lanzam@uninorte.edu.co

El mar. La mar

El mar. ¡Sólo la mar!

*¿Por qué me trajiste, padre,
a la ciudad?*

*¿Por qué me desenterraste
del mar?*

Rafael Alberti, *Marinero en tierra*

La pregunta no es quién es el nadador de Paestum, un joven de piel morena que se lanza al agua desnudo con vuelo animal, sino qué representa, ¿una escena de la vida, esa que llaman diaria, o el día que esta se acaba, el salto a la muerte?

Tonio Hölscher (1940), arqueólogo, historiador antiguo, filólogo clásico y especialista en arte griego, argumenta contra toda una tradición hermenéutica que defiende una interpretación escatológica según la cual ese nadador, *il tuffatore*, representa el cruce del límite entre la vida y la muerte. Por contraposición, Hölscher defiende que a partir de las imágenes de las ánforas, cráteras, metopas, relieves y tumbas (cuyas fotos a color acompañan el texto impreso a dos tintas de esta hermosa y cuidada edición) es verosímil sostener que la imagen es un instante de la vida de cualquier joven de la antigua Paestum, en griego Posidonia, ciudad que tomó su nombre de Poseidón, el dios griego del mar.

Frente a décadas de hegemonía de esa interpretación simbólica anclada en tantos mitos escatológicos, algunos de los más

importantes nacidos de la religión órfica y los diálogos platónicos, Hölscher defiende una interpretación literal, terrenal/acuática de una imagen que para él es propia de la vida de cualquier joven de la Antigüedad griega a orillas del Mediterráneo.

La interpretación simbólica ve en las imágenes un sentido metafórico, que va más allá de la realidad representada: (...) la torre es la frontera de la vida: el nadador, el alma; el salto, la muerte; y el mar, una zona de purificación y salvación en el tránsito hacia el más allá. En cambio, la interpretación anclada en la vida terrenal toma los motivos como lo que son y lo que, como tales, *significan*: la torre *es* una torre, el nadador *es* un efebo, el salto *es* un salto, el mar *es* el mar. (p. 104)

Para Hölscher, estas imágenes, la del nadador y las de los vestigios de arte antiguo, “dan testimonio de una cultura del cuerpo apegada a la vida terrenal” (p. 108), —y en este caso terrenal significa marítima—, de “prácticas y situaciones sociales significativas” (p. 108). En este sentido, no se trata de interpretar, sino de leer.

Igual que en la *República* Platón tuvo el valor de enfrentarse al poder secular de los poetas, Hölscher hace algo análogo cuando toma la única lectura que había y la abre a una discusión argumentada. Y si haciendo caso de aquello contra lo que nos previno Platón en el *Fedón* mediante la acuñación del neologismo “misólogos”, quienes odian las razones, los razonamientos, los argumentos, no solo no nos cerraremos a esta nueva contraargumentación, sino que la celebramos y la disfrutamos, empapada como está de la luz de una vida junto al mar, el mar del que venimos.

Según un dicho griego, de quien era muy inútil se decía que no sabía leer ni nadar, y es que el mar y la costa representaban el contraste frente al orden de la ciudad, un espacio salvaje, peligroso y retador en el que poder demostrar la condición física, la fuerza, la agilidad, la valentía y la templanza que caracterizan los ritos de paso a la madurez, pero también el espacio de la diversión y la geografía de los encuentros eróticos al margen de la rigidez de las normas sociales urbanas.

Para quien se pregunte por qué una imagen de juventud bronceada y desnuda remitiría a la muerte, hay que explicitar que el lugar en el que se encontró esta imagen es una tumba, *la tomba del tuffatore*. Era la cara interna de la losa que cubría la tumba. “Resulta casi imposible imaginar un ambiente más hermoso para alguien que deba yacer en una tumba” (p. 19). Y es aquí donde Hölscher despliega el pensamiento propio de quien lleva toda una carrera académica —forjada en Heidelberg, Friburgo y La Sapienza de Roma— pensando en el arte antiguo: una vez fallecido, el joven nadador pasó a formar parte de “la comunidad conceptual de vivos y muertos” y para salvaguardar la continuidad de los primeros es para lo que los segundos eran representados en las tumbas como “magníficos representantes de su familia”, razón por la que se los mostraba en “todo su esplendor social” (p. 110). La escena representa la euforia y alegría de vivir: “Por muy amenazante que pueda resultar el mar, también es, en la misma medida, un mundo de gracia, libertad y atracción eróticas” (p. 93).

Partiendo de que “las pinturas de la tumba están pensadas para el fallecido”, es decir, de “la invisibilidad de las imágenes de la tumba” (p. 124), Hölscher culmina su ensayo planteando la siguiente pregunta: “¿Es posible un arte sin espectadores?” (p. 123), y él mismo ofrece una respuesta: “El arte es un acto cuyo significado va más allá de la percepción” (p. 125).

Para que cada quien se forme su propio criterio, el libro incluye un completo anexo sobre la investigación acerca de la tumba (131-167) y cuatro páginas con el listado completo de las referencias de las ilustraciones.

Los griegos no son un modelo a imitar, sino una fuente de inspiración “para reflexionar sobre cómo queremos vivir” (p. 129). La filosofía no vale más que la vida, pero ayuda a que la vida merezca la pena ser vivida. Y tanto en la Antigüedad de la Magna Grecia como en el presente, una vida que merezca la pena ser vivida bien podría ser una vida de lecturas y mar.

Además de valiente, rigurosa y bella, la reflexión de Hölscher deja traslucir una preocupación por la juventud, por entenderla y

por cuidarla, no de forma paternalista, sino dejándola libre, pero no abandonada emocional y culturalmente. Y así se ve en que los capítulos tratan tanto de los efebos como de las doncellas y en la dedicatoria del libro: “a mis alumnas y alumnos”. Sin decirlo, este breve y bello libro es una buena muestra de lo que significa educar..

Colaboradores

SARA ALARCÓN

Filósofa y magister en Filosofía de la Universidad del Atlántico. Joven investigadora de Minciencias durante el proyecto 121587279449. Líneas de investigación: filosofía política y ética.

VERUSHKA FUENTES STIPICEVIC

Doctora en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile; licenciada en Comunicación Publicitaria, Universidad de Santiago de Chile. Directora del programa de bachillerato de la Universidad de Santiago de Chile. Líneas de investigación: procesos semióticos y cultura: lenguajes, medios y tecnologías de la información.

NICOLÁS GARCÍA DE CASTRO

Licenciado en Lenguas Extranjeras, alemán, por la Universidad de Colombia. Es magister en Lingüística Intercultural por la Universidad de Antioquia en convenio con la *Pädagogische Hochschule* de Friburgo, Alemania, y desde el 2013 es profesor de alemán para las carreras de pregrado del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, en donde ha desarrollado cursos en los que se analiza el discurso de la filosofía desde el punto de vista lingüístico. Como estudiante del doctorado en Filosofía, en la misma institución, investiga algunas de las relaciones entre el discurso científico y el literario.

ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO-MATURANO

Nacido en el año 1964 en Buenos Aires; estudio de filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la Universität Freiburg i.Br. bajo la dirección del

Prof. Dr. Dr. em. Bernhard Casper; Doctorado: *Fundamentos, determinación y testimonio de la relación ética en el pensamiento de E. Levinas*, Buenos Aires, 1996; desde 1998 es miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires; desde el año 2000 es miembro del comité de doctorado de la UNNE. Exbecario DAAD y Humboldt. En el 2017 fue investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Geohistóricas de Resistencia, autor de más de 160 publicaciones entre libros, capítulos de libro y revistas científicas de 16 países. Orcid: 0000-0002-0509-6692. Línea de investigación: filosofía de la existencia, fenomenología, filosofía de la religión.

HENAR LANZA GONZÁLEZ

Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, profesora – investigadora del Departamento de Filosofía y Humanidades de la Universidad del Norte, editora de *Eidos*. Comenzó su carrera investigativa en filosofía antigua, continuó con historia y filosofía de la ciencia; desde 2019 codirige el proyecto de investigación interdisciplinario “Humanidades ecológicas: poéticas híbridas ante el Antropoceno” y desde 2023 forma parte del equipo editorial del Laboratorio Filosófico sobre el Antropoceno de la Red Española de Filosofía.

SEBASTIÁN ALEJANDRO GONZÁLEZ MONTERO

Profesional en Filosofía y Mg. Filosofía Profesional - Universidad

Colegio de Nuestra Señora del Rosario. Ph.D. Pontificia Universidad Javeriana. Beca Colciencias Apoyo a la Comunidad Científica Nacional a través de Doctorados Nacionales - Banco Mundial (2007-2011). Post-Doc., Estancia de Investigación Posdoctoral - Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas (2022-2023). Post-Doc., Estancia de Investigación Posdoctoral en la Universidad de Quebec en Montreal - Departamento de Sociología - Laboratorio Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (www.liela.uqam.ca) - UQAM (2020-2021). Post-Doc., Estancia de Investigación Posdoctoral en la Universidad de Quebec en Montreal - Máster en Lenguas y Culturas Modernas - UQAM (2019-2020). Habilidades Profesionales: Creatividad, Pensamiento Crítico, Solución de Problemas desde el punto de vista del uso de conceptos en la praxis, comunicación, adaptabilidad, curiosidad y disciplina..

LUZ MARÍA LOZANO SUÁREZ

Doctora en Filosofía por la Universidad París VIII-Vincennes Saint Denis. Profesora de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad del Atlántico. Líneas de investigación: filosofía política y ética, decolonialidad, educación.

FELIPE ANDRÉS MATTI

Licenciado y profesor de Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina (2020). Actualmente realiza sus investigaciones

sobre la estética en Gilles Deleuze, Maurice Merleau-Ponty y Gilbert Simondon. Asimismo, se dedica a la vinculación entre teoría del cine y filosofía al igual que al pensamiento estético de las primeras vanguardias del siglo XX. Es becario doctoral UCA-CONICET (2021-presente) y profesor titular de Historia del arte II en el Técnico Nacional Superior en Museología Histórica.

FILIPPO SALIMBENI

Licenciado en Filosofía en la Università Cattolica del Sacro Cuore a Milano, doctorando en filosofía en la Universidad de Los Andes; investigación en filosofía política, en particular en la filosofía italiana de los siglos XIX y XX.

ITALIA SAMUDIO

Antropóloga, magíster en Etnografía Contemporánea y especialista en Gerencia Social y Gestión Comunitaria. Miembro del Colectivo de Comunicaciones Montes de María Línea 21 y gestora del Museo Itinerante de la Memoria y la Identidad de los Montes de María - El Mochuelo (MIM). Líneas de investigación: territorio, identidad, narrativas, reconciliación y construcción de entendimiento para la paz y el desarrollo.

JAIME ARTURO SANTAMARÍA ACOSTA

Doctor en Filosofía de la Universidad de los Andes. Magíster en Filosofía de la misma universidad. Magíster en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Filósofo de la Universidad Na-

cional. Actualmente es docente catedrático de la Universidad del Norte. Asimismo, adelanta investigaciones que vinculan la necropolítica, memoria, violencias y necroestéticas. Prepara un libro sobre un estudio de caso y necroestéticas.

LUCAS URIBE LOPERA

Candidato a doctor en Estudios del Desarrollo y Territorio de la Universidad de la Salle, Bogotá. Magíster en estudios y gestión del desarrollo de la misma universidad. Especialista en Psicología Social aplicada de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB) de Medellín y psicólogo de la Universidad Cooperativa de Colombia (UCC) de Medellín. Docente en la Universidad del Sinú e integrante del grupo de investigación “Ciencias Sociales y Humanidades” del programa de Psicología de la misma universidad. La principal línea de investigación es sobre la comunidad y el desarrollo comunitario. Sin embargo, aborda temas de evaluación social, seguridad y convivencia, y re-

des y relaciones. Actualmente se desempeña como consultor de cooperación internacional para programas de desarrollo. Con nueve (9) años de experiencia como servidor público en la política de reintegración de personas y grupos alzados en armas.

ALEJANDRO VILLAMOR IGLESIAS

Graduado en Filosofía con premio extraordinario (Universidad de Santiago de Compostela) y máster en Lógica y Filosofía de la Ciencia (Universidad de Salamanca). Actualmente, trabaja como profesor de filosofía en IES de Sar (Xunta de Galicia). Entre sus principales líneas de investigación están la filosofía de la consciencia, el eliminativismo, la metafilosofía y la filosofía del lenguaje de Wittgenstein. Ha publicado en diversas revistas académicas, como *Ágora: Papeles de Filosofía*, *Revista de Bioética y Derecho*, *Dilemata: Revista Internacional de Éticas Aplicadas* u *Oxímora: Revista Internacional de Ética y Política*.